



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado

DE PARTÍCULAS A SOCIEDADES
Bases para una ontología social comprensiva desde la filosofía
de John Searle

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía
con mención en Epistemología

Autor: Juan Pablo Venables Brito
Profesor Patrocinante: Rodrigo González F.

Santiago de Chile
2012

*“El destino –el privilegio y el honor– del hombre es
no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión,
viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes
de entrar en la pelea lleva ya herida la sien”
(Ortega y Gasset)*

A Lorenza Pellegrini

INDICE

	Pág.
Resumen	V
I. Introducción	1
II. La realidad como un continuo. De partículas a sociedades	9
1) La mente	9
A.- La mente como conector	9
B.- El problema mente-materia	12
2) Acercamiento a la realidad	14
A.- El problema del método	14
B.- Lo objetivo y lo subjetivo	18
3) El «realismo externo» como premisa de base	22
A.- Realismo, fenomenalismo y anticonstruccionismo	22
B.- Dilemas en relación con el realismo	28
C.- Verdad y realidad	31
4) El sustrato mental de la acción. Intencionalidad e intencionalidad colectiva	33
A.- Intencionalidad	33
B.- Intencionalidad colectiva y acción	37
III. La construcción de la realidad social. Creación de hechos institucionales	51
1) Asignación de función	52
2) Declaraciones de función de estatus	58
3) Hechos institucionales. Creación y mantención de la realidad social ...	60
A.- La creación de hechos institucionales	60
B.- La mantención de hechos institucionales	71

IV. Lenguaje, Trasfondo y Poder (deontología)	84
1) El lenguaje y su importancia dentro de la construcción de la realidad social	84
A.- El lenguaje como biológico y social	85
B.- Enunciados, palabras y desarrollo del aparato sintáctico	88
C.- La deontología del lenguaje	91
2) La importancia del Trasfondo y algunos dilemas asociados a su concepción	95
A.- La Red y el Trasfondo	95
B.- Funciones del Trasfondo	102
C.- El Trasfondo y la deontología	108
3) El Poder. Expresión e importancia de un concepto	111
A.- La necesidad institucional del poder deóntico	111
B.- Mutaciones del concepto de poder	113
C.- Las paradojas del poder político	119
V. Conclusiones. Bases para una ontología social comprensiva	125
VI. Bibliografía	144

Resumen

De acuerdo con John Searle, vivimos en un solo mundo que abarca desde las partículas a las sociedades. La tarea más importante de la filosofía actual sería, entonces, develar ese continuo ontológico, respondiendo a la pregunta, ¿cómo se interrelaciona todo? La presente investigación tiene como principal objetivo sentar las bases que posibiliten abordar esta pregunta, a través de la articulación de una *ontología social comprensiva*. La propuesta, es que esta ontología se construya sobre la base de una articulación teórico-conceptual entre dos proyectos que, si bien presentan enfoques diferentes en su acercamiento a la realidad social, también exhiben un alto potencial de complementariedad, que se deriva, precisamente, de esta diversidad de miradas: la filosofía de la realidad social de John Searle y la teoría sociológica (o social constructivista) en su vertiente clásica.

De acuerdo con las conclusiones de investigación, este trabajo en conjunto entre filosofía y ciencias sociales es condición necesaria para el desarrollo de la *ontología social comprensiva* propuesta. Su principal característica es que aborda la pregunta de *cómo* se construye la realidad social a partir de los fundamentos ontológicos propuestos por Searle, articulándolos con el estudio de la manifestación fenoménica de esta realidad, lo que permite comprender sus propiedades autopoieticas y la relación de reciprocidad causal que se establece entre individuo y realidad social. Asimismo, esta *ontología social comprensiva* propone complementar la estructura de creación y mantención de los hechos institucionales, con teorías de la institucionalización, de la intersubjetividad y de la acción, provenientes de las ciencias sociales y en particular de la sociología.

I. INTRODUCCIÓN

“Preguntarse, pues, qué puedo conocer, es intentar establecer dentro de qué límites le está permitido al pensamiento humano alcanzar la realidad”
(Kant. Citado por Giannini, 2005, p.229).

En líneas generales, el proyecto filosófico de John Searle se inscribe dentro del campo de reflexión de sus maestros Austin y Strawson, por lo que la mayor parte de su producción está referida a la filosofía del lenguaje y de la mente, destacándose sus contribuciones al desarrollo de la teoría de los actos de habla, de la intencionalidad y de la conciencia. Sin embargo, su campo de reflexión no se limita a los descritos. Como consecuencia, precisamente, del desarrollo de estas líneas de investigación, el proyecto filosófico de Searle persigue, hoy, objetivos más amplios de integración e interrelación de estas líneas, dado que, como se desprende de esta investigación, resulta casi inevitable que la reflexión acerca de distintos aspectos de la realidad devenga en un intento por aunar esos esfuerzos, direccionándolos en un todo más orgánico y agregado. O como él mismo sostiene: “quien escribe libros sobre temas diversos habrá de sentir finalmente la necesidad de escribir un libro explicando cómo esos diversos temas se relacionan entre sí” (Searle, 2001, p.11).

Esta es la inquietud que está tras la pregunta de Searle acerca de la manera cómo los distintos actos de habla –producidos por individuos dotados de estados intencionales y de conciencia–, construyen la *realidad social* en la que habitan, entendiendo esta realidad como el espacio de materialización y expresión por excelencia de esas particularidades propiamente humanas. En este contexto y con ese afán de integración, Searle plantea preguntas fundamentales y a la vez altamente estimulantes, que dan cuenta de las distintas líneas de investigación mencionadas y que guían su proyecto filosófico: ¿cómo se relacionan las palabras con el mundo?, ¿cómo pasamos de partículas físicas a estados intencionales y de conciencia?, ¿cómo representan las palabras a las cosas?, ¿cómo se relaciona la realidad social con los hechos físicos brutos? Y, finalmente ¿cómo se interrelaciona todo?

Por décadas, las ciencias sociales y en particular la sociología, han desarrollado exitosamente teorías explicativas de la realidad social, de su relación con el lenguaje y la realidad, y de la epistemología que subyace a la construcción de sociedades humanas. Estas teorías han dado paso a distintas corrientes de pensamiento que han permitido un desarrollo notable de las diversas disciplinas. Sin embargo, creo no equivocarme al sostener que ninguno de estos acercamientos explicativos de la realidad social había siquiera intentado alcanzar un desarrollo del sustrato lógico y ontológico de esta realidad como lo hace Searle.

No estoy sosteniendo que no hubiese cuestionamientos válidos ni cruciales dentro de las ciencias sociales –que, por cierto, han tenido un importante desarrollo–, sino pretendo señalar que no ha sido tema de relevancia para el estudio de lo social el abordar las *condiciones de posibilidad* de los hechos sociales e institucionales, así como la *estructura lógica* que tienen esas condiciones. En pocas palabras, utilizando una expresión de Searle, «simplemente se ha dado la realidad social por sentada, asumiendo sin más que somos animales sociales»¹.

En este contexto, el trabajo de John Searle me parece, además de muy interesante, necesario. Su intento por desarrollar una ontología de lo social está cargado de rigor intelectual y lógico, y viene a llenar un espacio vacío que no sólo permite estudiar el continuo que existe «entre protones y presidentes», sino también invita a repensar desde la ontología social el trabajo desarrollado por las ciencias sociales –más orientadas al estudio de la fenomenología social– y viceversa. Como la anécdota que el mismo Searle cuenta acerca de su intervención en un seminario en memoria del sociólogo Pierre Bourdieu donde, tras su lectura, un participante le dijo que «la sociología comienza cuando su filosofía termina» (Searle, 2010). Ante tal afirmación, Searle sostiene que “siempre es una buena idea entender los problemas fundacionales. Es mucho más plausible

¹ La expresión original de Searle es acerca del trato que se ha dado al lenguaje en la filosofía y las ciencias sociales, y señala lo siguiente: “Todos los filósofos políticos y sociales que conozco dan el lenguaje por garantizado. Asumen que somos animales de lenguaje-habla, para luego dar cuenta de la sociedad, los hechos sociales [...] el contrato social, la acción comunicativa [...] y el resto de conceptos relacionados” (Searle, 2010, p. 62. Trad. mía).

para mí pensar que una comprensión de la ontología básica de cualquier disciplina contribuirá a la comprensión de los problemas con que esa disciplina trata” (2010, p. 200. Trad. mía).

Estoy completamente de acuerdo con Searle en este punto. No obstante, a mi juicio, esta “falta de diálogo” no sólo vuelve altamente motivante su estudio, sino también, precisamente, deja de manifiesto el continuo que existe entre ambos acercamientos a la realidad social y la subsecuente necesidad de complementación que existe entre la explicación ontológica y la fenoménica. Utilizando el lenguaje del propio Searle, me parece que esta realidad única, este único mundo en que vivimos, presenta un continuo desde las partículas a las sociedades, desde los hechos físicos brutos a los hechos institucionales, y por tanto, un entendimiento cabal de la realidad social requiere de la comprensión tanto de su dimensión ontológica como fenoménica, así como de la manera cómo estas dos dimensiones se relacionan. Es por esto que, al desarrollo de la ontología social de John Searle y a su propuesta de que no necesitamos tanto una filosofía de las ciencias sociales como necesitamos una filosofía *para* las ciencias sociales (Searle, 2010), mi propuesta es que, además, esa filosofía debe trabajar *con* las ciencias sociales. Esto es, en parte, lo que intento desarrollar en esta investigación.

Ahora bien, creo necesario exponer brevemente por qué me parece que la manera más adecuada de abordar el estudio de la realidad social –entendido como un continuo desde el plano ontológico hasta su manifestación fenoménica– es a través de la epistemología. Es decir, resulta necesario responder a la pregunta ¿por qué el conocimiento es la puerta de entrada al estudio de la realidad social?

La pregunta por el conocimiento ha atravesado la historia de la filosofía desde los presocráticos hasta nuestros días. Esta pregunta ha tenido como eje principal el estudio de la realidad y la verdad y, en consecuencia, la relación entre sujeto y objeto, favoreciendo el surgimiento de diversas escuelas y corrientes de pensamiento. Como se verá a lo largo de esta investigación, lo que representa el “puente” entre la mente y la realidad, a juicio de Searle, es la «intencionalidad».

Vale decir, la mente –entendida como rasgo biológico evolutivo del cerebro– tiene como característica consustancial a su existencia el desarrollo de la intencionalidad en todos los seres vivos que poseen un sistema nervioso central comandado por el cerebro. Por lo tanto, utilizando la terminología de la tradición epistemológica en filosofía, Searle está afirmando que sujeto y objeto (mundo), se relacionan a través de un proceso mental llamado intencionalidad.

A mi juicio, valiéndome de la filosofía kantiana, la intencionalidad podría entenderse como el primer paso en el proceso de aprehensión de la realidad. Como sostiene Kant: la diferencia entre pensar y conocer, es que el primero tiene como única condición que no se contradiga consigo mismo; todo lo demás le es posible. El conocimiento, en cambio, requiere, además de la coherencia interna, que el pensamiento se corresponda con una realidad que se supone independiente de él (Kant, 2004). Por lo tanto, como reza el epígrafe, preguntarse qué puedo conocer, «es intentar establecer dentro de qué límites le está permitido al pensamiento humano alcanzar *la realidad*».

En esta misma línea, los acercamientos desde las ciencias sociales a la construcción de la realidad social se han realizado, principalmente, desde la «sociología del conocimiento». Esto se debe, en palabras de Berger y Luckmann, a que el “conocimiento constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir” (2001, p.31).

En consecuencia, el estudio del conocimiento –a diferencia, por ejemplo, de la metafísica, la filosofía política, la estética y otros– versa sobre la manera cómo aprehendemos el mundo, y con ello, la realidad. Responder a la pregunta de si esta aprehensión de la realidad por parte del individuo se produce en forma directa o es una construcción, es tarea de la epistemología dilucidarlo y estudiarlo. Así como también desentrañar el *cómo* de este proceso. Este es, de hecho, uno de los grandes objetivos de la filosofía de John Searle y, por extensión, de la presente investigación.

Dentro de las ciencias sociales, la sociología es la disciplina que más ha contribuido al desarrollo de la teoría social. Desde su nacimiento formal en el siglo XIX, e incluso antes, teóricos de la talla de Marx, Durkheim y Weber –los tres padres de la sociología– han llevado a cabo extensos estudios destinados a comprender la estructura de la realidad social. Durante el siglo XX y lo que va del XXI, las diversas escuelas y teorías sociológicas han continuado con esta tarea. Sin embargo, John Searle no pasa de ser un desconocido o, cuando mucho, un invitado de piedra. Por lo tanto, me atrevo a afirmar que sus planteamientos acerca de la realidad social pasan inadvertidos para la mayoría de los sociólogos y, por ende, para la teoría social.

Creo que Searle sabe esto. Y quizás por lo mismo, sus planteamientos relativos a desentrañar la ontología social, así como la necesidad de desarrollar una «filosofía de lo social» (Searle, 2010), tampoco consideran mayormente la teoría social proveniente de la sociología y las ciencias sociales.

Este es, sin duda, otro de los rasgos que más me llamó la atención al conocer la filosofía de Searle. ¿Por qué no se estudian sus libros en las carreras de sociología (o si llegan a estudiarse, se hace de manera muy tangencial)? Y a la vez, ¿por qué Searle prácticamente no hace uso del acervo teórico desarrollado por las ciencias sociales durante siglos, siendo que, como sostuve, presenta desarrollos notables que pueden complementarse con sus planteamientos?

La falta de referencia a la teoría social desarrollada por las ciencias sociales es mucho más patente en *La construcción de la realidad social* (1995) y en *Mente, Lenguaje y Sociedad* (1998), que en *Making the social world* (2010). En este último libro de Searle referido exclusivamente al estudio de la ontología social, es plausible (aunque no declarado) su intento por acercarse a la sociología –o a planteamientos filosóficos que han influido en su desarrollo–, como lo demuestran las menciones que hace de Durkheim, Bourdieu y Foucault, por nombrar algunos.

Más aún, como lo desarrollo en los capítulos ulteriores, me parece que este acercamiento trae consecuencias a su ontología, que lo llevan a replantearse la

relación entre hechos brutos y hechos institucionales, así como la importancia del poder en la estructura social, al punto que incluso incorpora, aunque muy de pasada, el término *legitimidad* dentro de su ontología. Todos éstos son temas que han formado parte del análisis sociológico desde sus inicios. Sin embargo, como se verá, Searle mantiene un desconocimiento importante respecto de la sociología y las ciencias sociales en general, lo que se ve reflejado en la opinión que mantiene de teorías que rebate, pero sobre todo, en que no se percata de importantes influencias y confluencias que presenta su filosofía con la tradición sociológica clásica y con el constructivismo social en particular².

Por esta razón, otro de los objetivos principales de esta investigación es, precisamente, exponer y analizar las afinidades filosóficas y conceptuales entre la ontología social de Searle y el constructivismo moderado proveniente de la sociología, de manera de mostrar fundadamente que ambos planteamientos son complementarios. Pues, aun cuando los objetivos que inspiran sus trabajos pueden ser distintos –e incluso en algunos casos divergentes–, el planteamiento de Searle entrega bases ontológicas sólidas al constructivismo social moderado, que no habían sido desarrolladas desde la sociología y, al mismo tiempo, ésta última aporta un desarrollo mayor de teorías explicativas de lo social, que entregan al trabajo de Searle un valioso complemento posible de integrarse dentro de un proyecto de ontología social más comprensiva.

Más aún, como se desarrolla en esta investigación, sostengo que, pese a su declarado anticonstructivismo, el trabajo de Searle no sólo es complementario con el constructivismo social moderado, sino se inscribe dentro de esta corriente. La postura anticonstructivista de Searle se sostiene, a mi juicio, principalmente por el desconocimiento que tiene respecto de sus planteamientos. El constructivismo en sociología no implica necesariamente caer en un relativismo cultural o racional, sino más bien, como se verá con Weber, implica asumir que es imposible desembarazarse de conceptos, nociones y estructuras cognitivas al momento de

² A mi juicio, la teoría social clásica en sociología, así como la mayor parte de las corrientes sociológicas, son constructivistas moderadas por antonomasia.

estudiar un fenómeno social que comparte las mismas características constitutivas (Weber, 1997). O como bien lo dice Giddens:

Creo que los sociólogos han de ser muy conscientes del contexto social en que se formulan las teorías. Insistir en esto no supone una posición totalmente relativista, según la cual la «validez» de determinada concepción se limitaría a las circunstancias que le dieron origen. La suerte de los escritos de Marx da testimonio de esto (1998, p.13).

En conjunto y como consecuencia de lo anterior, otro de los objetivos de esta investigación es exponer en forma coherente el pensamiento de Searle acerca de la estructura de la realidad social, que se encuentra diseminado en distintos libros y artículos. Como advierte el mismo Searle 2010, desarrollar una «filosofía de la sociedad» es una de las tareas más importantes de la filosofía actual. Por lo tanto, recopilar, estructurar y exponer su pensamiento al respecto, constituye en sí mismo un avance en la consecución de ese importante fin.

La estructura de esta investigación se desprende, entonces, de una revisión crítica de la propuesta de ontología social de Searle, complementándola con el aporte de la teoría sociológica en su vertiente clásica, específicamente en los aspectos donde se requiere un acercamiento conceptual y teórico entre ambos proyectos. Al respecto, cabe recalcar dos cosas: la primera, es que el foco del análisis está en la complementariedad y no en una refutación del planteamiento de Searle. Es decir, las observaciones y comentarios pretenden ser un complemento a su propuesta ontológica, con el fin de *sentar las bases para una ontología social cuya estructura esté sustentada por esta complementariedad* entre la propuesta de ontología social de Searle y la teoría sociológica. Esto es lo que llamo *ontología social comprensiva*. Y la segunda, es que quizás una lectura desde la sociología puede echar de menos la inclusión de autores y escuelas contemporáneas, además de la teoría sociológica clásica y la sociología del conocimiento. No tengo dudas del aporte que una revisión de este tipo constituiría para el desarrollo de una ontología social comprensiva. Sólo puedo agregar que, en función del objetivo principal de sentar las bases para el desarrollo de esa ontología, opté por centrarme en los

orígenes de una disciplina tan amplia como la sociología, con el fin de establecer y exponer relaciones basales entre ambos proyectos –a fin de cuentas, la influencia que Marx, Weber y Durkheim ejercen sobre la teoría sociológica actual continúa siendo preponderante–, así como también opté por enfocarme en la versión clásica de la sociología del conocimiento, de manera de determinar afinidades conceptuales y teóricas con la propuesta ontológica de Searle, desde los primeros acercamientos estructurados de la sociología a la pregunta por el *cómo* se construye la realidad social. Las menciones a Bourdieu, Foucault y otros, en general vienen precedidas por alusiones que el mismo Searle hace respecto de sus planteamientos.

Dar respuesta a las preguntas planteadas por Searle y expuestas en un comienzo de esta introducción, es la tarea principal de la ontología social. En este contexto, los objetivos de esta investigación son más acotados, pues se proponen sentar las bases que posibiliten el posterior desarrollo de una ontología social más comprensiva. Tanto la filosofía de Searle como la sociología tienen mucho que aportar en este sentido, y más importante aún, sostengo que la filosofía y la sociología deben trabajar *en conjunto* en pos de ese objetivo. Pero para poder alcanzarlo, es necesario primero establecer los cimientos sobre los cuales poder erigir esta ontología social comprensiva. Erigir esos cimientos, sentar esas bases, es lo que se persigue con este trabajo. En consecuencia, planteo algunas luces respecto de posibles caminos de investigación, pero no desarrollo *in extenso* una teoría de la institucionalización, de la acción, del poder, de la legitimidad, de la intersubjetividad, o de cualquier otro componente similar, que una ontología social establecida sobre la relación entre la filosofía de Searle y la teoría sociológica debiese abordar. Como se dijo, el objetivo es mucho más acotado, puesto que pretende *sentar las bases* necesarias –mas no suficientes–, que permitan erigir sobre ellas un desarrollo más completo de esa ontología, que propongo llamar ontología social comprensiva.

II. LA REALIDAD COMO UN CONTINUO. DE PARTÍCULAS A SOCIEDADES

1) La mente

A.- La mente como conector

La pregunta principal que atraviesa la filosofía de la realidad social de Searle es ¿cómo podemos dar cuenta de nuestra existencia mental y social en un mundo conformado enteramente por partículas físico-químicas y hechos brutos carentes de rasgos mentales y significado? (Searle, 2010). Apoyándose en el dualismo cartesiano, la respuesta que tradicionalmente ha dado la filosofía a esta pregunta postula distintos planos ontológicos: el mental, por un lado, y el físico, por otro. Incluso, algunos filósofos contemporáneos suman a estos dos planos un tercero: el cultural o social.³ Lo que Searle postula, en cambio, es que no vivimos en dos o tres mundos, sino en uno solo, y la realidad humana debe explicarse como parte constitutiva de ese único mundo.

Por lo tanto, desentrañar “cómo pasamos de electrones a elecciones y de protones a presidentes” (Searle, 2010, p.3. Trad. mía) es, según Searle, la pregunta más importante de la filosofía contemporánea. Y su importancia radica en el hecho de que dar respuesta a esta pregunta, es abordar la manera como se interrelaciona todo: realidad física bruta, mente, lenguaje y hechos institucionales.

Esta interrelación debe hacerse, en consecuencia con su idea de un único plano ontológico, respetando los hechos básicos del universo⁴, pues, en última instancia, toda realidad deriva de allí, aún cuando no toda realidad sea meramente material.

A mi juicio, el planteamiento sostenido por Searle ha sido resistido continuamente por las ciencias sociales, que, en general, han postulado distintos planos ontológicos para llevar adelante sus investigaciones acerca de la realidad social, separando el plano mental del social y, por tanto, el individual del colectivo. De esta manera, el punto de partida de las ciencias sociales –y de la sociología en

³ Con esta afirmación Searle se refiere principalmente a Derrida y a la filosofía deconstruccionista.

⁴ A juicio de Searle, los hechos básicos del universo están explicados por la física, la química, la biología y las ciencias naturales, a través de la teoría atómica y la teoría evolucionaria.

particular–, ha sido el ser humano entendido como ser social, derivando incluso su individualidad de un rasgo social fundante y primigenio.

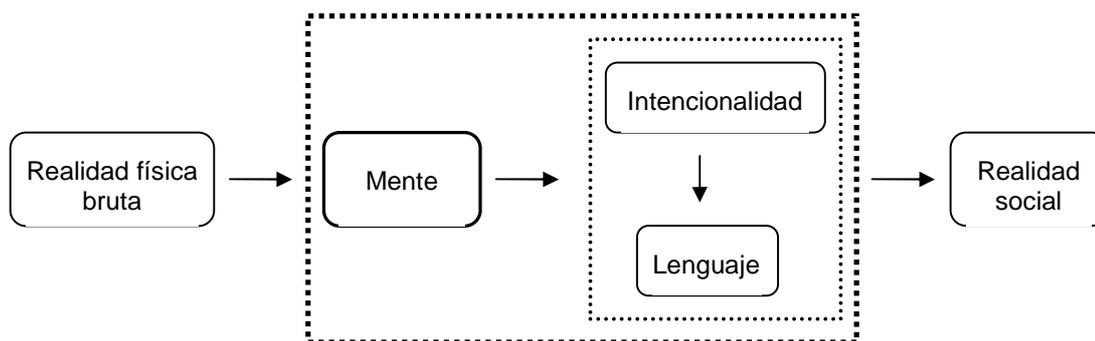
Como veremos en esta investigación, si bien esta aparente contradicción impediría el desarrollo conjunto de ambas explicaciones de lo social, lo cierto es que ni Searle cierra la puerta a concebir la importancia de lo social en la conformación de la realidad mental, ni la sociología es tan rígida en sus planteamientos como para obviar la importancia de lo individual en la generación de la realidad social. Por tanto, no sólo es posible alcanzar puntos de relación y complemento entre ambos, sino también resulta necesario hacerlo. Esta idea se irá desarrollando a lo largo de las secciones y los capítulos siguientes.

Ahora bien, en concordancia con su tesis de que la realidad humana debe explicarse como parte constitutiva de un único mundo, y en contraposición con el dualismo y el materialismo, Searle defiende lo que llama «naturalismo biológico», teoría según la cual *la mente* corresponde a un *rasgo de nivel superior del cerebro*, así como la digestión lo es del estómago. Por lo tanto, la mente no debe pensarse como una realidad *sui generis*, inexplicable a nivel científico, sino más bien como un rasgo biológico, *causado por* y *realizado en* el cerebro humano y de algunos animales superiores⁵.

En consecuencia y como se enunció en la introducción, lo que relaciona la realidad social de elecciones y presidentes con la realidad física de electrones y protones, es *la mente*. Ésta, a través de una propiedad exclusiva de los seres concientes llamada *intencionalidad* –cuya principal función es la representación–, tiene la capacidad *biológica* de crear *el lenguaje* que, a su vez, se constituye en el puente que *une* la realidad con la mente.

El siguiente diagrama representa gráficamente la idea de Searle:

⁵ Esta distinción entre *causado por* y *realizado en* será capital para comprender la ontología social de Searle, así como también para los aportes que pretendo desarrollar en esta investigación. Este tema se abordará en detalle más adelante.



Puente conector que posibilita la continuidad

Fuente: Elaboración mía a partir de los textos de John Searle.

En concordancia con esta idea, Searle sostiene que la filosofía del lenguaje no es más que una rama de la filosofía de la mente:

La cuestión fundamental de la filosofía del lenguaje siempre ha sido: ¿cómo se relaciona el lenguaje con la realidad? [...] En este libro he intentado además fundamentar ese análisis en la intencionalidad de la mente: la pregunta «¿Cómo se relaciona el lenguaje con la realidad?» es sólo un caso especial de la pregunta «¿Cómo se relaciona la mente con la realidad?» y, así como la pregunta sobre el lenguaje se reducía a una pregunta sobre los diversos tipos de actos de habla, también la pregunta acerca de la mente se reduce a una pregunta sobre las diversas formas de intencionalidad (Searle, 1992, p.203).

Esta declarada orientación mental de Searle trae consecuencias importantes para la ontología social que postula, tanto en *La construcción de la realidad social* (Searle, 1995) como en *Making the social world* (Searle, 2010), pues –aunque con algunas variaciones entre uno y otro–, en consecuencia con la primacía lógica que le otorga a lo mental, plantea que los hechos institucionales se sostienen sobre la base de tres nociones básicas *causadas por* la mente: intencionalidad colectiva, asignación de función, y un lenguaje lo suficientemente rico como para crear declaraciones de función de estatus.

Cómo estas tres nociones causadas por la mente permiten la existencia de hechos institucionales lo abordaré en detalle en el próximo capítulo, pero resulta necesario exponer desde un comienzo la estructura de la ontología social de Searle que otorga primacía lógica a lo mental, por las consecuencias que acarrea para su análisis y el mío.

B.- El problema mente-materia

De la misma manera como existe un continuo entre realidad física y realidad social, Searle sostiene que existe un continuo entre biología y cultura, así como entre mente y cuerpo. De acuerdo con lo que se expuso brevemente en el punto anterior, tal como los estados mentales no son sino rasgos de nivel superior del cerebro –derribando la oposición entre lo mental y lo físico–, las distintas culturas no son sino diferentes formas en que puede manifestarse una subestructura biológica subyacente. Por lo tanto, a su juicio, debiese existir una historia más o menos continua que abarque desde la ontología de la biología hasta la ontología de los hechos institucionales y culturales.

Este es un planteamiento provocativo para la antropología, al menos en su variante estructuralista que, desde Levi-Strauss, basa su análisis en una concepción que juega con la oposición entre naturaleza y cultura⁶. Lo que Searle está planteando, es que este tipo de separación sólo sería concebible dentro de un continuo y no como planos radicalmente separados. En pocas palabras, la cultura sería una consecuencia biológica de la naturaleza, no obstante sus diversas formas de manifestación.

Berger y Luckmann concuerdan con esta idea de Searle cuando sostienen que la cultura es un rasgo consustancial de la naturaleza humana, aun cuando sus formas de expresión empíricas sean múltiples y diversas –tal como muestra la etnología– y sólo puedan entenderse como *productos* de la actividad humana. En

⁶ Levi-Strauss ha sido claro en señalar que esta oposición representa un acercamiento metodológico y no ontológico. Sin embargo, las implicancias de la distinción no son tan claras al respecto. Véase Levi-Strauss, Claude (1991) *Las estructuras elementales del parentesco*, Ediciones Paidós, España.

consecuencia, “aunque ningún orden social existente pueda derivar de *datos* biológicos, la necesidad del orden social en cuanto tal surge del equipo biológico del hombre” (Berger y Luckmann, 2001, p.74).

Ahora bien, Searle sostiene que el problema mente-cuerpo está ligado con el de la conciencia, puesto que, tal como se expuso en la pregunta con que comenzó este capítulo, presenta la interrogante de cómo es posible que un mundo compuesto enteramente por partículas y átomos inconscientes, contenga también seres humanos conscientes, que tienen estados intencionales que les permiten representarse el mundo a sí mismos. Basándose en el dualismo cartesiano, este problema se ha reducido a dilucidar cómo es posible la existencia de relaciones entre dos géneros de cosas (la mente y la materia), en apariencia totalmente diferentes, abriendo paso al idealismo y al materialismo.

Concuerdo con Searle en que la postura de Descartes es problemática, pues el dualismo no es la explicación de este dilema, ya sea en su variante idealista o materialista. La aparente indisolubilidad de este dilema, apunta Searle, se debe a que la mente presenta ciertos rasgos específicos que la vuelven difícil de encajar con la visión científica del mundo, favoreciendo la construcción de esta visión dualista: mente versus materia. Estos rasgos son la conciencia, la intencionalidad, la subjetividad de los estados mentales y la causación mental⁷.

Ante esta situación, Searle presenta dos tesis que permiten resolver el problema mente-cuerpo y que serán muy importantes para el desarrollo de su filosofía y de esta investigación. En primer lugar, sostiene que “todos los fenómenos mentales, ya sean conscientes o inconscientes, visuales o auditivos, dolores, cosquilleos, picazones, pensamientos, toda nuestra vida mental, están efectivamente *causados por* procesos que acaecen en el cerebro” (1985. p.22. *Cursivas mías*). Diversos experimentos han sugerido que para percibir sensaciones como el dolor, sólo es necesario el sistema nervioso central. La segunda tesis se refiere a que los

⁷ Véase Searle, John (1985) *Mentes, cerebros y ciencia*, Ediciones Cátedra, España.

fenómenos mentales son *realizados en* el cerebro, es decir, su plataforma de realización es el cerebro mismo que los causó.

En consecuencia, me parece que Searle está en lo cierto cuando sostiene que es necesario superar el modelo dualista de causalidad, por un concepto de causación más sofisticado, que comprenda las mentes como *causadas por* los cerebros a la vez que *realizadas en* éstos. El siguiente ejemplo resulta ilustrativo para comprender el alcance de este planteamiento:

Lo mismo que la liquidez del agua es causada por la conducta de elementos del micronivel y, con todo, es al mismo tiempo un rasgo realizado en el sistema de microelementos, así exactamente en ese sentido de 'causado por' y 'realizado en', los fenómenos mentales son causados por procesos que tienen lugar en el cerebro en el nivel neuronal o modular, y al mismo tiempo se realizan en el sistema mismo que consta de neuronas. Y lo mismo que necesitamos la distinción micro-macro para cualquier sistema físico, así también, por las mismas razones, necesitamos la distinción micro-macro para el cerebro. Y aunque podamos decir de un sistema de partículas que está a 10° C o que es sólido o que es líquido, no podemos decir de ninguna partícula dada que esa partícula es sólida, que esa partícula es líquida o que esa partícula está a 10° C (Searle, 1985, p.27).

2) Acercamiento a la realidad

A.- El problema del método

Si existe una continuidad entre la realidad física bruta y la realidad social y, en consecuencia, la cultura se entiende como una derivación evolutiva de una estructura biológica subyacente, ¿deben las ciencias naturales y sociales compartir el mismo método de investigación y acercamiento a su objeto de estudio? Las ciencias sociales, en general, han defendido la necesidad de un método propio, distinto del de las ciencias naturales. Max Weber es clave en esta

disputa, puesto que es uno de los máximos exponentes de la discusión que, tanto él como la mayor parte de sus contemporáneos alemanes, mantenían respecto de las tesis de Comte, quien sostenía que las ciencias se ordenan en forma de una jerarquía lógica y empírica, y que, por tanto, las ciencias sociales representan una suerte de extensión de los presupuestos y de los métodos de las ciencias naturales al estudio de lo social. A juicio de Weber, las ciencias sociales requieren un método propio, en función de que su objeto de estudio también lo es (Weber, 1993).

Uno de los problemas que Weber observaba dentro de las ciencias sociales y que impedían su correcta identificación, tenía que ver con la falta de claridad respecto de la discontinuidad lógica entre juicios analíticos o de hecho, y las proposiciones normativas, que no se ocupan de lo que es sino de lo que *debe ser*. Según Weber, es lógicamente imposible que una disciplina empírica establezca ideales que definan el *deber ser*. Esto no significa que los juicios de valor deban excluirse del análisis de lo social. Por el contrario, éstos son medios que se emplean para conseguir ciertos fines. El asunto es que, si bien el análisis científico puede permitirnos determinar las posibilidades de un conjunto de medios para alcanzar un fin determinado, ningún acopio de conocimientos científicos puede demostrar *lógicamente* que alguien *deba* aceptar determinado fin como un valor.

Por lo tanto, el objetivo principal de las ciencias sociales es, según Weber –en concordancia con la idea de un único plano ontológico de Searle–, la comprensión de la *unicidad de la realidad en que nos movemos*. En otras palabras, las ciencias sociales persiguen comprender por qué los fenómenos históricos particulares llegan a ser como son, pero esto supone una abstracción de la infinita complejidad de la realidad empírica, puesto que, como neokantiano, Weber asume que la realidad está integrada por una superabundancia infinitamente divisible. Por lo tanto, a su juicio, “cualquier forma de análisis científico, cualquier cuerpo de conocimientos científicos, sea el que fuere, tanto en las ciencias naturales como en las sociales, implica una *selección* dentro de la infinitud de la realidad” (Giddens, 1998, p.233).

En consecuencia, puesto que la realidad es infinita, y por tanto, el científico social realiza una especie de selección (su problema de interés), es necesario preguntarse por *cuáles son los criterios de valor* que determinan lo que se quiere conocer. Esta pregunta es distinta para las ciencias naturales y las sociales, pues, a diferencia de las primeras, las ciencias sociales no pretenden investigar leyes o regularidades, sino, precisamente, lo particular. No obstante, acota Weber, esta distinción es relativa, pues no se trata de que las ciencias naturales se preocupen en forma excluyente del establecimiento de regularidades y leyes generales, ni de que las sociales sólo aborden lo particular, sino que éstas representan su foco principal de investigación.

Searle, por su parte, sin perjuicio de su defensa del naturalismo biológico y de la existencia de un único plano ontológico, también se encarga de rechazar en forma explícita la idea de que las ciencias naturales y sociales compartan el mismo método.

En primer lugar y en total sintonía con lo planteado por Weber, Searle sostiene que para las ciencias naturales la predicción y la explicación son equivalentes, pues su estudio da cuenta de una regularidad fenoménica simétrica, mientras que en el caso de las ciencias sociales la situación es asimétrica, y por tanto, las teorías que predicen resultados no sirven como explicación para la acción o, en palabras de Weber, no pueden explicar un deber ser. El estudio clásico de Durkheim sobre el suicidio puede servir como ejemplo ilustrativo de lo señalado por Searle y Weber (Durkheim, 2004): si bien es posible predecir con alto grado de exactitud la tasa de suicidios en un espacio geográfico delimitado y en un tiempo determinado por medio del estudio de las tendencias y regularidades del fenómeno, en ningún caso podría pensarse esta predicción como una explicación de un acto tan personal e íntimo como el suicidio. En otras palabras, nadie se suicida por el hecho de que corresponda hacerlo de acuerdo con la tasa de suicidios del espacio geográfico y temporal en que se encuentra. En las ciencias naturales, en cambio, este tipo de predicciones son equivalentes con la explicación del fenómeno.

Otra similitud entre Weber y Searle se observa cuando, este último, sostiene que hay que abandonar las ideas pregonadas por Comte y otros, que pretenden que las ciencias sociales están en el estado pre-newtoniano en que se encontraban las ciencias naturales antes de Newton, por el simple hecho de que no es posible establecer leyes de la sociedad como puede hacerse con los átomos. “¿Por qué no pueden las leyes al más alto nivel, el nivel de las revoluciones, acoplarse perfectamente con las leyes que están en el nivel más bajo, el nivel de las partículas?” (Searle, 1985, p.86) se pregunta Searle. Y la respuesta está en que los fenómenos mayores de nivel psicológico o social, tales como guerras, revoluciones, matrimonios y dinero, no están fundados sistemáticamente en la conducta de elementos que están en el nivel más básico, como sí lo están los fenómenos físicos o biológicos. Esto sucede, fundamentalmente, producto de la autorreferencialidad de estos términos, porque para que algo sea una revolución debe creerse que lo es, y este concepto que nombra el fenómeno es, él mismo, un constituyente del fenómeno.

La autorreferencialidad de los fenómenos sociales y sus características se desarrolla en detalle en las secciones y capítulos siguientes, pero lo destacable aquí es que, en concordancia con lo que se ha venido señalando, Searle concluye que el verdadero carácter de las ciencias sociales (sobre lo que versan) es acerca de la intencionalidad. Esta idea queda claramente reflejada en el siguiente pasaje:

La discontinuidad radical (entre las ciencias sociales y naturales) deriva del carácter intrínsecamente mental de los fenómenos sociales y psicológicos [...] Lo que queremos de las ciencias sociales y lo que obtenemos de las ciencias sociales como mucho son teorías de la intencionalidad pura y aplicada (Searle, 1985, p.96).

A mi juicio, si bien Searle y Weber concuerdan en que las ciencias naturales y las ciencias sociales requieren de métodos distintos e incluso comparten líneas argumentales al respecto, las consecuencias derivadas de lo anterior difieren en forma importante entre uno y otro, puesto que, mientras el primero –en sintonía con su declarado mentalismo– concluye que lo que interesa a las ciencias sociales

es estudiar el *fenómeno mental* llamado intencionalidad, el segundo, como representante autorizado de la teoría sociológica, probablemente alegaría contra el reduccionismo que supondría emparentar todo el estudio de lo social con fenómenos mentales, argumentando a favor de la incorporación de, al menos, *la acción* como categoría de análisis de lo social.

Este es, por cierto, uno de los complementos a la ontología social de Searle que desarrollaré en extenso en las secciones destinadas a la intencionalidad y la acción. No obstante, es importante ir dejando en claro desde un principio algunas diferencias y semejanzas entre el planteamiento de Searle y el de la sociología.

B.- Lo objetivo y lo subjetivo

La precisión conceptual que Searle realiza respecto de cómo se entiende objetivo y subjetivo me parece de suma relevancia filosófica, y trae importantes consecuencias para el conocimiento de la realidad social.

Searle sostiene que la distinción entre objetivo y subjetivo debe comprenderse en *sentido epistémico*, por un lado, y en *sentido ontológico*, por otro. El sentido epistémico es comparable con la visión que comúnmente se tiene de esta distinción, y aquí, objetivo y subjetivo son básicamente predicados de juicios. Una proposición es objetiva en sentido epistémico si su verdad o falsedad no depende de los sentimientos, actitudes, valores o prejuicios de las personas (por ejemplo: Kant nació en 1724), mientras que es epistémicamente subjetiva si su verdad depende de los sentimientos, actitudes, valores o prejuicios de las personas (por ejemplo: Kant es mejor filósofo que Searle).

En sentido ontológico, por su parte, objetivo y subjetivo son predicados de entidades y tipos de entidades, e imputan modos de existencia. Así, existen entidades que tienen un modo objetivo de existencia, porque no dependen de ningún estado mental (montañas, piedras y árboles), mientras que otras tienen un modo subjetivo de existencia, porque sólo pueden existir en la medida que son estados mentales (cosquillas, dinero, presidentes).

Un ejemplo clarificador de los errores en la comprensión de esta distinción y de las falacias asociadas, es el problema de la conciencia. La falacia del argumento en este caso resulta de suponer que, como los estados de conciencia tienen un modo de existencia *ontológicamente subjetivo* (sólo pueden existir en la medida que son estados mentales), entonces no pueden ser el objeto de estudio de una ciencia que es *epistémicamente objetiva* (se encarga de desentrañar verdades o falsedades que no dependan de los sentimientos, actitudes o prejuicios de las personas). Ante tal argumento, Searle sostiene lo siguiente:

Si 'ciencia' es el nombre de la colección de verdades objetivas y sistemáticas que podemos enunciar sobre el mundo, entonces la existencia de la subjetividad es un hecho científico objetivo igual que cualquier otro [...] puesto que un hecho puro y simple de la evolución biológica es que ha producido ciertos tipos de sistemas biológicos, a saber: los cerebros humanos y los de ciertos animales, que tienen rasgos subjetivos [...] Si el hecho de la subjetividad va en contra de cierta definición de 'ciencia', entonces lo que hemos de abandonar es la definición y no el hecho (1985, p.30).

En cuanto a la importancia de esta distinción para el conocimiento de la realidad social, Searle señala que los hechos institucionales (por ejemplo: Evo Morales es el presidente de Bolivia), si bien son ontológicamente subjetivos –puesto que derivan de la intencionalidad que, en última instancia, siempre se encuentra en algún cerebro particular⁸–, son epistémicamente objetivos, pues no dependen de los sentimientos, actitudes o prejuicios de nadie. Si alguien quiere o no a Morales en su cargo, no va a cambiar el hecho epistémicamente objetivo de que él es, de hecho, el presidente de Bolivia.

Como consecuencia de esta distinción entre objetivo y subjetivo en sentido epistémico y ontológico, Searle señala que, para desentrañar la realidad de lo social, la pregunta a formular no es «cómo puede haber una realidad objetiva que

⁸ En la sección dedicada a la intencionalidad se explica por qué la intencionalidad colectiva no es reducible a la individual, pese a que, en última instancia, ésta se aloje en cerebros particulares.

es subjetiva», sino «*cómo puede haber un conjunto de sentencias epistémicamente objetivas sobre una realidad que es ontológicamente subjetiva*». Esta aclaración resulta crucial para entender la pregunta que guía esta investigación, pues apoya la tesis de que los proyectos de Searle, por un lado, y de la sociología del conocimiento o constructivista, por otro –pese al declarado anticonstructivismo de Searle–, presentan una importante afinidad.

La construcción social de la realidad (1966) de Berger y Luckmann es uno de los libros más influyentes en la sociología contemporánea. Haciendo eco del trabajo de Scheler y Mannheim en «sociología del conocimiento» y articulándolo con el desarrollo de la «fenomenología» de Husserl y Schütz como corriente de pensamiento teórico-metodológico, Berger y Luckmann exponen su tesis acerca de la construcción de la realidad social, dentro del marco de un constructivismo moderado que me parece compatible con la ontología social de Searle⁹.

Como sostienen Berger y Luckmann, dos son las aseveraciones que fundamentan las interrogantes que dan vida a su proyecto. La primera es de Durkheim y su idea de «considerar a los *hechos sociales como cosas*» (Durkheim, 2000); y la segunda de Weber y su idea de considerar que el objeto de la sociología es «el complejo de *significado subjetivo de la acción*» (Weber, 1997). En palabras de los autores:

Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo [...] Durkheim sabía esto último, así como Weber sabía lo primero. Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que

⁹ Ha sido motivo de debate si el título del primer libro que Searle dedica exclusivamente a tratar el tema de la ontología social, *La construcción de la realidad social* (1995), es o no una refutación explícita al de Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad* (1966). La innegable similitud de los títulos de ambos textos, así como el hecho de que Searle haga explícito que uno de los propósitos de su libro es exponer su crítica al constructivismo, hacían presagiar que efectivamente había una relación directa. Sin embargo, el mismo Searle en un artículo dedicado a responder las críticas que había suscitado su libro, se encarga de desmentir tal relación, señalando que al momento de escribir su libro no conocía el de Berger y Luckmann, y que, una vez que fue informado de la similitud de sus títulos, “eché un vistazo a ese libro, pero lo encontré tan absolutamente diferente de lo que yo estaba intentando que ni lo utilicé ni me referí a él” (Noguera, 1999, p.1).

constituye su 'realidad *sui generis*', para emplear otro término clave de Durkheim. La cuestión central para la teoría sociológica puede, pues, expresarse así: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan facticidades objetivas? O [...] ¿Cómo es posible que la actividad humana produzca un mundo de cosas? (2001, p.35).

Como se observa claramente, las preguntas que guían el trabajo de Berger y Luckmann presentan una sintonía notable con las de Searle. Ambos trabajos tienen como finalidad desentrañar la aparente contradicción que surge al observar cómo es que la realidad subjetiva aparece como objetiva, entendiendo como premisa que este fenómeno, efectivamente, ocurre.

Me parece que la distinción de Searle entre sentido epistémico y ontológico de objetivo y subjetivo, lejos de ser una refutación a lo planteado por Berger y Luckmann, viene a ser un aporte conceptual que enriquece su propuesta, y deja de manifiesto la afinidad teórica entre ambos proyectos, permitiendo la generación de puntos de articulación entre uno y otro, que favorecen el desarrollo del conocimiento de la ontología social.

Por último, Searle complementa su distinción con otro aspecto clave para la comprensión de la realidad social. Dentro de los hechos del mundo que existen con independencia de las representaciones o estados mentales de los seres humanos (ontológicamente objetivos), como los átomos y las montañas, se puede distinguir entre aquellos rasgos que son *intrínsecos* a la naturaleza y aquellos que existen *en relación con la intencionalidad de los observadores*. Por ejemplo, los rasgos físico-químicos de un objeto son *intrínsecos* a su naturaleza, pero también se hablaría con verdad de tal objeto si se alude a su nombre funcional y epistémicamente objetivo de «silla». Esto es una silla, dirá Searle, sólo porque se usa o se ve como tal. Por lo tanto, "la existencia de rasgos del mundo que son relativos al observador no añade nuevos objetos materiales a la realidad, pero puede añadir rasgos *epistémicamente objetivos* a la realidad cuando los rasgos en cuestión existen en relación con los observadores y los usuarios" (Searle, 1997, p.29). En este sentido, es epistémicamente objetivo que esto es una silla, pero ya

que sólo existe como silla en función de los observadores, es, a su vez, ontológicamente subjetivo.

3) El «realismo externo» como premisa de base

A.- Realismo, fenomenalismo y anticonstructivismo

Tanto en *La construcción de la realidad social* (1995), como en *Mente, lenguaje y sociedad* (1998) –dos de sus tres libros dedicados casi exclusivamente a tratar el tema de la ontología social–, Searle realiza extensas defensas al realismo externo, según dice, para argumentar en contra de lo que él llama constructivismo¹⁰.

La principal idea defendida por el realismo externo, señala que existe una realidad independiente de las representaciones que podamos hacernos de ella. A mi entender, esta afirmación es correcta y trae consecuencias axiomáticas para el desarrollo de cualquier ontología de la realidad social. Hasta aquí concuerdo con Searle. Sin embargo, creo que la exposición y defensa que desarrolla respecto del realismo externo presenta algunos dilemas, principalmente en relación con la teoría de la verdad como correspondencia y con la manera como entiende otras posiciones provenientes de la filosofía y la sociología. En lo sucesivo, intentaré dilucidar estos dilemas.

En contraposición con lo que llama «posiciones postmodernistas», Searle se declara parte de la tradición ilustrada, que cree que el universo existe con independencia de nuestras mentes, y que, dentro de los límites impuestos por nuestra dotación evolutiva, podemos llegar a comprender su naturaleza. En

¹⁰ En *Making the social world* (2010), su último libro dedicado a desentrañar la estructura de la realidad social, Searle omite referirse al realismo externo. No es claro si se debe a un cambio en su postura al respecto o simplemente a que dio por expuesto su planteamiento en los libros anteriores. Esta situación no deja de ser relevante, sobre todo considerando que su mayor argumento en contra del constructivismo en *La construcción de la realidad social* (1995) tenía que ver con que todo hecho institucional se fundaría, en última instancia, en un hecho bruto; argumento que, como veremos, no encuentra mayor sustento en esta investigación ni tampoco en el último libro de Searle.

consecuencia, hay dos presuposiciones de Trasfondo¹¹ que son claves y ciertas, dice Searle: el realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia.

Antes que todo, se debe precisar que Searle establece claramente la distinción entre el realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia. Aun cuando la teoría de la verdad como correspondencia implica al realismo externo, no sucede lo mismo a la inversa. El realismo externo es una teoría ontológica, no una teoría semántica ni del significado de «verdadero». O en palabras del mismo Searle: “no es una teoría de la verdad, no es una teoría del conocimiento y no es una teoría del lenguaje. Y si se insiste en encasillarlo, podría decirse que el realismo es una teoría *ontológica*: dice que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones” (1997, p.164).

La defensa de Searle al realismo externo se basa en dos estrategias complementarias: por un lado, entrega argumentos aclaratorios y a favor de su existencia lógica, y por otro, rebate aquellas posturas que, según su visión, objetan al realismo. La base de su defensa se apoya en la distinción entre objetividad y subjetividad en sentido ontológico y epistémico que se expuso en el punto anterior, pues los principales ataques al realismo –que han dividido por años a los filósofos entre «realistas» e «idealistas»– se producirían por una confusión y una falta de distinción entre ambos términos. El realismo externo, según como lo entiende Searle, no es una teoría *epistémica*, sino *ontológica*:

(Es) el punto de vista según el cual el mundo existe independientemente de nuestras representaciones del mismo. Eso trae consigo la consecuencia de que si nunca hubiéramos existido [...] salvo el minúsculo rincón del mundo que está constituido o se ve afectado por nuestras representaciones, el mundo habría continuado existiendo y sería exactamente el mismo que es ahora (Searle, 1997, p.162).

Sin perjuicio de lo anterior, teniendo como referencia innegable –aunque no declarada– al fenomenalismo kantiano, Searle sostiene que el carácter ontológico

¹¹ En el capítulo IV se aborda el tema del Trasfondo en detalle.

del realismo externo no debe confundirse con el materialismo o con las tesis acerca de la existencia de materia u objetos materiales en el espacio y en el tiempo, porque el realismo no se refiere a *qué* hay en el mundo o *cómo* es el mundo. Si se descubriera, dice Searle, que no existe la materia ni el espacio ni el tiempo, el realismo externo no se vería afectado en lo más mínimo, porque lo que sostiene es que hay una manera de ser de las cosas *independientemente* de cómo nos representamos que éstas son, sin considerar cómo son efectivamente. Propiamente entendido, sostiene, “el realismo no es una tesis sobre cómo es de hecho el mundo. Podríamos estar completamente equivocados en todos y cada uno de los detalles acerca de cómo es el mundo, y sin embargo el realismo podría ser verdadero” (Searle, 1997. p.164).

Es interesante el paralelo que existe entre lo planteado por Searle y el fenomenalismo kantiano. En el lenguaje de Kant, la afirmación de Searle se podría entender de la siguiente manera: aun cuando no nos sea posible acceder a «la cosa en sí» –ya sea producto de nuestra conformación biológica que limita nuestros sentidos u otra deformación posible de la representación que nos hacemos de la realidad–, y por tanto el *noúmeno* nos sea desconocido como tal, los distintos fenómenos que nos son accesibles por medio de los sentidos y el entendimiento, y a través de los cuales nos relacionamos con el mundo, dan cuenta de la existencia de una realidad externa, independiente del sujeto cognoscente, no obstante su carácter oculto o la imposibilidad que tenemos de acceder directamente a ella. Es el mismo Kant quien critica, de hecho, las posturas idealistas que niegan lo anterior (Kant, 2004).

Lo interesante de este paralelo radica no sólo en que Searle no reconoce las raíces kantianas de su pensamiento, sino principalmente en que califica la filosofía de Kant de antirrealista y la utiliza dentro de su segunda estrategia de defensa del realismo, a saber: refutar aquellas teorías que, a su juicio, niegan al realismo como premisa. Los principales argumentos de Searle en contra de estas teorías se basan en la poca consistencia de sus planteamientos y en que confundirían el

realismo con la tesis de la verdad como correspondencia o el plano epistémico con el ontológico. Veámoslo con detención.

Una de las teorías que Searle intenta rebatir es la que cohesiona bajo el gran rótulo de «perspectivismo». Dentro de ésta encajan tesis tan antiguas y diversas como la de la «relatividad conceptual», el «verificacionismo» y la «*ding an sich*» kantiana, así como también corrientes contemporáneas que califica de «postmodernistas», como la «deconstrucción», la «etnometodología», el «pragmatismo», y el «constructivismo social». En términos generales, lo que reúne a todas estas tesis bajo el rótulo de «perspectivismo» es la idea de que nuestro conocimiento de la realidad nunca es inmediato, sino siempre está mediado por un punto de vista (que deriva de nuestra constitución biológica así como de nuestra formación cultural), y por lo tanto, concluye Searle, como no es posible tener un conocimiento inmediato del mundo, estas tesis terminan por afirmar la imposibilidad de su existencia.

Ahora bien, haciendo uso de la terminología aportada por el propio Searle, me parece que de la premisa *epistémica* del perspectivismo no se sigue *necesariamente* la consecuencia *ontológica* de que la realidad externa no existe. Más aún, ejemplos claros de que de la imposibilidad de acceder directamente a la realidad en forma inmediata no implica su negación se pueden encontrar, precisamente, en la tesis kantiana y en el constructivismo moderado, por nombrar los que más atañen a los propósitos de esta investigación. Como sostuve anteriormente, a mi entender, el idealismo kantiano no niega el realismo externo en los términos que Searle lo expone, pues si bien afirma que las condiciones de todo conocimiento –con el espacio y el tiempo incluidos– se encuentran en el sujeto cognoscente y no en el objeto conocido, es claro en precisar que eso no niega la existencia de «*algo*» externo al sujeto –la «*ding an sich*»– que, en último término, se comprende como el principio material de todo conocimiento.

Ciertamente no es éste el espacio para un análisis mayor de la filosofía de Kant, pero lo que quiero señalar es que el mismo Searle desarrolla la herramienta conceptual que permite complementar ambas tesis, pues, en términos searleanos,

la teoría fenoménica de Kant es una teoría epistémica y no ontológica, trata de *cómo* se nos presenta la realidad y de *cómo* podemos comprenderla, pero no de *qué hay en el mundo ni cómo es este mundo*. A esto me refería cuando señalé que de la premisa epistémica del perspectivismo no se sigue necesariamente la consecuencia ontológica de que la realidad externa no existe.

Por otra parte, es una convención ampliamente aceptada en filosofía y sociología la existencia de distintos grados dentro del constructivismo, que permiten distinguir entre constructivismo radical y moderado. El primero, sostiene que *toda realidad es construida socialmente* y, por tanto, su principal área de reflexión se encuentra en el conocimiento científico y en tratar de desentrañar las influencias políticas, económicas y culturales –entre otras–, que determinan lo que la ciencia considera verdad y conocimiento válido. Sus principales exponentes son Füller, Bloor, Watzlawick y otros. Pero, por otro lado, el constructivismo moderado presenta características diferentes. Si bien sostiene que la *realidad social* es construida, no por ello defiende que *toda realidad* sea construida socialmente, ni menos deriva la consecuencia de que toda la realidad *dependa* de nuestras representaciones. La vertiente clásica de la teoría sociológica –como se desprende de lo expuesto en esta investigación– es un ejemplo concreto de este constructivismo moderado, también llamado constructivismo social.

Por lo tanto, y esto es lo que me interesa destacar aquí, al no advertir lo anterior, Searle desecha planteamientos que coinciden en buena parte con los suyos, e incluso le aportan en contenido –principalmente el constructivismo social o moderado–, producto de derivar consecuencias ontológicas de planteamientos epistémicos, en circunstancias de que él mismo es quien plantea tal distinción. En consecuencia, la tesis de Searle acerca de la realidad social presenta influencias y confluencias argumentales y conceptuales con otras tesis que califica de «perspectivistas», y que desecha por esa razón, pero que no son inconsistentes con el realismo ni con la doctrina de la objetividad epistémica. Más aún, el mismo Searle pareciera llegar a la misma conclusión cuando sostiene lo siguiente:

Del hecho de que siempre vea la realidad desde un punto de vista y bajo aspectos determinados no se sigue que nunca perciba directamente la realidad, del hecho de que precise un vocabulario para constatar los hechos o un lenguaje para identificarlos y describirlos no se sigue que los hechos que estoy describiendo o identificando no tengan existencia independiente (Searle, 2001, p.30-31).

Asimismo, Searle pareciera argumentar a favor de lo que se ha venido señalando cuando sostiene que, dentro de los rasgos estructurales de nuestra visión del mundo, se debe considerar que todas las representaciones humanas de la realidad están influidas por distintos factores culturales, psicológicos, económicos, entre otros. De hecho, en función de esta característica de la representación, sostiene que “la objetividad epistémica completa es difícil, y a veces, imposible, porque las investigaciones reales parten siempre de un punto de vista motivado por todo tipo de factores personales, y se ubican en un determinado contexto cultural e histórico” (Searle, 1997, p.160-161).

En consecuencia, aun cuando una de las motivaciones que tuvo en *La construcción de la realidad social* (1995) fue rebatir lo que llamó «constructivismo social», argumentando que éste reniega del realismo externo y, por tanto, de la existencia de una realidad ontológica que existe con independencia de nuestras representaciones, me parece que, en virtud de los argumentos expuestos, este anticonstructivismo de Searle *no se sigue del realismo externo que defiende*, al menos en su versión moderada. El constructivismo moderado puede afirmar la relatividad conceptual, la culturalidad de la razón, el perspectivismo, e incluso, la inexistencia de objetividad en las ciencias naturales, pero, utilizando la distinción aportada por el mismo Searle, esto no constituye un ataque al realismo externo en cuanto teoría ontológica, pues son argumentaciones que sólo tienen alcance epistémico.

Finalmente, la explicación que Searle deduce de estos ataques al realismo se funda, en última instancia, en una necesidad básica de poder. Esta voluntad de poder se basaría en el hecho de que si las ciencias naturales también dependen

de la perspectiva como las ciencias sociales, entonces se iguala el estatus de ambas disciplinas, pues las dos tratarían con constructos sociales y no con realidades independientes. Lo que vuelve atractiva a esta postura, según Searle, es que entrega la posibilidad de deshacerse del mundo real si es que no encaja con lo que uno quiere, pues su única constitución es la invención colectiva, permitiendo así construir el mundo que se desea. Dice Searle:

Si toda realidad es un «construcción social», entonces somos nosotros quienes tenemos el poder, no el mundo. La motivación profunda para la negación del realismo no es este o aquel argumento, sino una voluntad de poder, un deseo de controlar y un resentimiento profundo y duradero [...] Después de afirmar que la ciencia no nos ofrece un conocimiento objetivo de la realidad, el siguiente paso es afirmar que no existe tal realidad. Únicamente hay constructos sociales” (2001, p. 40).

Considero que este último argumento no hace más que apoyar la tesis que he venido defendiendo, pues deja de manifiesto el desconocimiento de Searle acerca de las teorías que deshecha, y hace explícito que sus argumentos están basados más bien en una interpretación o evaluación de dichas teorías, que en argumentos ontológicos o filosóficos.

B.- Dilemas en relación con el realismo

Como se expuso, de acuerdo con Searle el realismo es un presupuesto de Trasfondo –maneras de ser y hacer de las cosas que se dan por sentado, con independencia de cualquier estado intencional–, no una teoría empírica, y por lo tanto, se presenta como una teoría puramente formal y desprovista de todo tipo de contenido («podríamos estar equivocados absolutamente de todo lo que creemos que es real, pero eso no implica que la realidad externa no exista»). En consecuencia, el realismo externo, sostiene Searle, “no es una tesis ni una hipótesis, sino la condición de que haya ciertas clases de tesis o hipótesis” (1997, p.186). Como ejemplo de lo anterior, si afirmo que «el sol es una bola de fuego incandescente, y el sol no es de fuego», el enunciado es autocontradictorio,

porque la primera cláusula implica la negación de la segunda. Sin embargo, si sostengo que «el sol es una bola de fuego incandescente, y la realidad externa nunca ha existido», el enunciado ya no es contradictorio sino enigmático, porque la segunda cláusula no se limita a contradecir a la primera, sino que es su condición de posibilidad.

Ahora bien, de esta defensa que hace Searle del realismo externo se deriva otro dilema respecto de los alcances de su mismo planteamiento. Siguiendo a Muñoz, se pueden distinguir dos perspectivas distintas sostenidas por Searle para argumentar a favor del realismo: en primer lugar, presenta un realismo según el cual *existe una manera de ser de las cosas que es independiente de nuestras representaciones*, tal como se desarrolló en la sección anterior y con el cual concuerdo. Pero en segundo lugar, presupone que este realismo cumple una función de *inteligibilidad y comprensibilidad* pues, el realismo externo es «la condición de que haya ciertas clases de tesis o hipótesis» (Muñoz, 2007).

Sin embargo, esta doble perspectiva reúne en un mismo argumento características de nivel ontológico y epistémico, en circunstancias de que el mismo Searle había establecido la distinción. Es así como, de la existencia de una realidad con independencia de nuestras representaciones (afirmación ontológica), no se sigue necesariamente que el realismo cumpla una función de inteligibilidad (afirmación epistémica). De lo anterior, se deriva una consecuencia importante para esta investigación, pues permite postular una primera tesis, acaso axiomática, para el estudio de la ontología social: *«para conocer los fundamentos ontológicos de la realidad social, es necesario también conocer su manifestación fenoménica y las relaciones que se establecen entre ambos niveles»*.

Dudo que, en una primera instancia, Searle estuviese de acuerdo con esta tesis. De alguna manera, todo su esfuerzo filosófico se ha enfocado en dar cuenta del sustrato lógico y ontológico de la realidad social, independiente de sus manifestaciones. Sin embargo, en su último libro de 2010 se observan giros importantes en su postura, dentro de los que se destaca la ausencia de una defensa al anticonstructivismo –como se dijo– y que, en consecuencia, no

desarrolle el argumento de que todo hecho institucional tiene siempre como basamento último un hecho bruto, y así otros más. Pero el más importante es, a mi juicio, el hecho de que en múltiples ocasiones utiliza casos concretos de sociedades específicas y contemporáneas para fundamentar su postura. Searle, entonces, hace uso de la realidad social tal como se presenta actualmente a través de la exposición de ejemplos –que se verán cuando corresponda–, no sólo con fines argumentativos de manera de ilustrar su postura, sino como argumentos lógicos a favor de su ontología. Esta situación trae aparejada dos consecuencias importantes y que se relacionan entre sí: la primera, es que para desarrollar sus planteamientos acerca de la ontología social hace uso del nivel fenoménico y viceversa, lo que viene a apoyar la tesis que expuse anteriormente. Y la segunda, es que, a raíz de lo anterior, para desentrañar la estructura ontológica de lo social se vuelve necesario un mayor conocimiento de cómo funciona esa realidad social y cómo se construye empíricamente, lo que dota de sentido la propuesta de articulación teórica entre la filosofía de la sociedad propuesta por Searle y la sociología, cuestión que representa uno de los objetivos principales de esta investigación.

En consecuencia, probablemente Muñoz tenga razón al sostener que “quizá, no exista modo alguno de referirse a algo sin comprometerse con alguna perspectiva acerca del cómo de ese algo; lo contrario, es la posibilidad de existencia de una Visión del Ojo de Dios” (Muñoz, 2007, p.15).

Finalmente, resulta importante exponer que los argumentos a favor del realismo de Searle tienen un correlato directo con su concepción de la realidad social. De esta manera, sostiene que si bien enunciados como «el sol es una bola de fuego incandescente» y «John Searle es un filósofo» son en apariencia similares, puesto que ambos hablan de una realidad públicamente accesible e independiente de la representación, lo cierto es que éste último no existe con independencia de *todas* las representaciones, pues para poder sostener que «John Searle es un filósofo» se requiere de una realidad institucional que le otorgue tal estatus. Vale decir, si bien todo enunciado es una representación, los enunciados como «el sol es una

bola de fuego incandescente» pretenden representar rasgos del mundo independientes de la mente y, por lo tanto, *no requieren la existencia de representaciones en el mundo como parte de las condiciones de su inteligibilidad normal*. Los enunciados del tipo «John Searle es un filósofo», en cambio, pretenden representar rasgos del mundo dependientes de la representación, y por lo mismo, *requieren de la existencia de representaciones como parte de las condiciones de su inteligibilidad normal*.

La confusión lógica respecto de estos temas es lo que, a juicio de Searle, ha permitido a los antirrealistas afirmar que toda la realidad es socialmente construida o, en otras palabras, que no existen hechos brutos. Sin embargo, sostiene, “los hechos brutos no requieren, para su existencia, instituciones humanas. Evidentemente, para poder *enunciar* un hecho bruto necesitamos la institución del lenguaje, pero el *hecho enunciado* debe ser distinguido del *enunciado* del mismo” (Searle, 1997, p.21). Por lo tanto, creer que toda realidad es socialmente construida es confundir la descripción lingüística de un hecho bruto con el hecho bruto mismo, es decir, es confundir el enunciado «la cordillera está nevada» con el hecho bruto de que la cordillera está efectivamente nevada. En la terminología proporcionada por el propio Searle, se podría sostener que es confundir el hecho *ontológicamente objetivo* de que la cordillera está nevada, con el hecho *ontológicamente subjetivo*, pero *epistémicamente objetivo*, de enunciar que «la cordillera está nevada».

C.- Verdad y realidad

En último término, me parece necesario exponer brevemente una distinción muy aclaradora que Searle realiza respecto de los conceptos de verdad y realidad. A su juicio, la gran mayoría de los argumentos que se han enfrentado al realismo externo se derivan de una de las creencias erróneas más arraigadas en la filosofía occidental; esta es, que *verdad y realidad* debieran coincidir. Ante esta creencia, Searle sostiene que:

Toda representación, y *a fortiori* toda representación verdadera, lo es siempre bajo ciertos aspectos y no bajo otros. Ese carácter aspectual de todas las representaciones deriva de hechos tales como que la representación se hace siempre desde dentro de cierto esquema conceptual y desde un cierto punto de vista [...] En una palabra, sólo podemos representar la realidad desde un punto de vista, pero la realidad ontológicamente objetiva no tiene punto de vista (1997, p.183-184).

Sin la exposición de la filosofía de Searle que se ha realizado hasta aquí, el pasaje precedente podría considerarse, en términos de la calificación que él mismo realiza, de «perspectivismo». Sin embargo, con base en la distinción propuesta, se comprende que tal tesis no tiene pretensiones ontológicas sino epistémicas, y que, por tanto, no está vinculada con el realismo externo sino, de hecho, lo asume.

En consecuencia, si existiera coincidencia entre verdad y realidad, la naturaleza de la realidad tendría que suministrar la estructura exacta de los enunciados verdaderos. Por lo tanto, y producto de la imposibilidad filosófica de alcanzar ese isomorfismo aceptada y expuesta por el mismo Searle, éste señala que se ha creído en forma equivocada que las nociones de verdad y realidad han quedado desacreditadas, pero lo cierto es que lo que se ha desacreditado es esta especie de *relación necesaria* entre verdad y realidad. Se podría agregar a modo de síntesis: mientras la realidad es *ontológicamente* objetiva, la verdad tiene pretensiones de objetividad *epistémica*.

Resulta paradójico que, pese a esta distinción, Searle defienda la teoría de la verdad como correspondencia. Si bien no entrega mayores argumentos al respecto, se podría inferir de su declarada adscripción a la tradición ilustrada la creencia de que es posible llegar a comprender, dentro de los límites impuestos por nuestra dotación evolutiva, la realidad que existe con independencia de nuestras mentes. No obstante, enlazando esta idea con lo expuesto en la sección anterior, me parece que las teorías que Searle calificó de «perspectivismo», representan más bien una crítica a la teoría de la verdad como correspondencia

–producto de que toda aprehensión de la realidad estaría mediada, lo que se comprende en un nivel epistémico– y no al realismo externo.

Junto con los argumentos desarrollados en la sección anterior, estos planteamientos constituyen no sólo dilemas a su mentado anticonstructivismo, sino representan –y en esto concuerdo con Noguera– defensas explícitas de Searle al constructivismo social moderado (Noguera, 1999). En consecuencia, defiende una segunda tesis, crucial para los propósitos de esta investigación: *«la ontología social de Searle es, pese a su declarado anticonstructivismo, aún con la corriente teórica del constructivismo social o constructivismo moderado»*. En este sentido, la defensa de Searle al realismo externo, si bien me parece acertada, resulta mucho más interesante como análisis de la construcción del continuo entre realidad física bruta y realidad social y, sobre todo, como ilustración de la similitud no advertida de sus postulados con la teoría sociológica, constructivista por antonomasia. A lo largo de esta investigación se irán desarrollando –donde corresponda– más argumentos a favor de esta tesis.

4) El sustrato mental de la acción. Intencionalidad e intencionalidad colectiva

A.- Intencionalidad

Tal como se ha venido señalado hasta aquí, el propósito que guía el trabajo filosófico de Searle respecto de la realidad social es explicar la ontología social humana. Esa ontología es, a su juicio y en sintonía con la orientación mental de su explicación, creada por la mente. Por lo tanto, para conocer la realidad social debemos comenzar estudiando la propiedad de la mente que crea tal realidad: la intencionalidad.

De acuerdo con Searle, el papel evolutivo primario de la mente es relacionarnos de determinadas formas con el entorno. Nuestros estados subjetivos nos relacionan con ese entorno llamado mundo, y el nombre general de esa relación es intencionalidad.

A modo de definición, sostiene que “la Intencionalidad es aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo” (Searle, 1992, p.17). Searle destaca tres aspectos: primero, no todos los estados mentales son intencionales, pues es posible tener estados mentales nerviosos, ansiosos o de súbita dicha, que no estén dirigidos o sean sobre nada en particular, por lo que no serían intencionales. Segundo y ligado con lo anterior, la intencionalidad no es lo mismo que la conciencia, porque muchos estados conscientes no son intencionales (por ejemplo, un súbito sentimiento de dicha), así como muchos estados intencionales no son conscientes (creencias que no son motivo de reflexión en este instante). Y tercero, la intencionalidad no es lo mismo que la «intención de hacer algo»; ésta es sólo una forma de intencionalidad junto con los deseos, las creencias y el resto de estados mentales que versan sobre objetos y estados de cosas del mundo.

En consecuencia con el naturalismo biológico de la mente expuesto en la primera sección de este capítulo, Searle aporta argumentos en función de naturalizar tanto la intencionalidad como la conciencia. Ambas, a su juicio, aunque sean rasgos de la mente, son independientes del observador. Esta situación, la entiende “en el sentido en que si estoy consciente o tengo un estado intencional como la sed, la existencia de tales rasgos no depende de lo que piense nadie externo a mí. No son, como las frases de un idioma, el tipo de cosas que son porque personas ajenas piensen que son lo que son” (Searle, 2001, p.89).

Los estados intencionales *representan* objetos y estados de cosas del mundo en el mismo sentido de *representar* que se utiliza para describir los actos de habla¹². Sin embargo, esto no quiere decir que la intencionalidad sea necesariamente lingüística, de hecho, los niños y algunos animales tienen estados intencionales aun cuando carezcan de lenguaje o no realicen actos de habla. La analogía sirve

¹² No obstante, los estados intencionales poseen una forma *intrínseca* de intencionalidad porque sus condiciones de satisfacción dependen del estado intencional mismo, mientras que los actos de habla poseen una forma *derivada* de intencionalidad, porque sus condiciones de satisfacción consisten en, primero, satisfacer la intencionalidad que lo motiva, y segundo, satisfacer la representación del estado de cosas del mundo al cual se dirige, por lo tanto, es una condición de satisfacción de una condición de satisfacción. Véase Searle, John (1992) *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Editorial Tecnos, España.

más bien como recurso explicativo, puesto que la relación de dependencia lógica es, precisamente, la inversa: el lenguaje se deriva de la intencionalidad y no al contrario. Es por ello que, sostiene Searle, pese a las similitudes y analogías, “no podemos explicar la intencionalidad de la mente apelando a la intencionalidad del lenguaje, porque la intencionalidad del lenguaje ya depende de la intencionalidad de la mente” (Searle, 2001, p.85).

Otro aspecto importante es diferenciar entre *contenido* y *tipo* (o *fuerza ilocucionaria* en la analogía con los actos de habla) del estado intencional. Así, se puede tener la creencia de que el Estado chileno cambiará su política de ataque al pueblo Mapuche, tener la esperanza de que lo haga, o temer que se recrudezca. En cualquier caso, todos los ejemplos presentan el mismo *contenido* intencional, pero diferentes *tipos* intencionales, entendiendo estos últimos como la actitud psicológica que conllevan los distintos estados intencionales. De esta manera, en relación con el ejemplo, la creencia, la esperanza o el temor representan distintos tipos intencionales o actitudes psicológicas frente a un mismo contenido intencional, que versa sobre la política de ataque del Estado chileno hacia el pueblo Mapuche. Tipo y contenido, en conjunto, conforman el estado intencional.

La importancia de los distintos tipos es que relacionan el estado intencional con el mundo con diferentes *direcciones de ajuste*. De esta manera, por ejemplo, las creencias tienen una dirección de ajuste mente-a-mundo, porque sus condiciones de satisfacción dependen de que el mundo sea, efectivamente, como se creyó que era. Así, las condiciones de satisfacción de la creencia de que el Estado chileno cambiará su política de ataque al pueblo Mapuche (estado intencional: mente), dependen de que efectivamente cambie (realidad social: mundo). Los deseos e intenciones, por el contrario, tienen una dirección de ajuste mundo-a-mente, porque sus condiciones de satisfacción no están en representarse cómo son las cosas, sino en cómo desearíamos que fueran.

De lo expuesto hasta aquí, resulta interesante destacar la conceptualización que Searle hace de la intencionalidad, puesto que ésta se refiere a sus propiedades lógicas y no a su estatus ontológico, lo que, como él mismo sostiene, representa

una ventaja de la explicación. Ante la pregunta ¿qué es una creencia?, la respuesta sólo debe referir a su condición como *contenido proposicional cuyo tipo determina una cierta dirección de ajuste estableciendo un conjunto de condiciones de satisfacción*, sin hacer referencia al estatus ontológico de la creencia. De esta manera, es posible resolver dilemas como el planteado por Wittgenstein: «cuando levanto mi brazo, ¿qué es lo que queda si substraigo el hecho de que mi brazo se levanta?» (Wittgenstein, 2008), pues, este tipo de preguntas se resisten a ser resueltas ontológicamente, mientras que desde la perspectiva formal apuntada por Searle, la respuesta es simple: lo que queda es un contenido intencional en un cierto modo psicológico.

Ahora bien, un estado intencional determina sus condiciones de satisfacción sólo dada su posición en una *Red* de relaciones con otros estados intencionales, y respecto de un *Trasfondo* de capacidades, habilidades, disposiciones, maneras de ser y hacer de las cosas que se dan por sentado, con independencia de cualquier estado intencional. Estas capacidades de *Trasfondo* no son estados intencionales (más bien son preintencionales) ni forman parte de las condiciones de satisfacción de los estados intencionales. Así, por ejemplo, no puedo tener la intención de tomarme una cerveza en un bar, si antes no cuento con el estado intencional de que existe un sistema de intercambio que así lo permita, de que existe el dinero como medio de ese intercambio, y así sucesivamente (como estados intencionales en juegos de relación en *la Red*). Asimismo, no puedo tener esa intención si no cuento con la capacidad de sostener objetos rígidos en mi mano, de sostenerme sobre la superficie de la tierra, o de introducir líquidos por mi boca (como disposiciones del *Trasfondo*).

El tema de la *Red* y el *Trasfondo* lo retomaré en detalle en el capítulo IV, pero lo importante de destacar aquí en relación con la intencionalidad, es que, como sostiene Searle, esta característica holista de determinación de sus condiciones de satisfacción vuelve imposible individualizar con toda certeza los estados intencionales; ¿cuántas creencias, esperanzas o temores tengo exactamente? Es imposible responder a esta pregunta de manera precisa.

B.- Intencionalidad colectiva y acción

La intencionalidad, entendida en términos individuales, ha sido motivo de un sinnúmero de investigaciones en filosofía. Pero, junto con ésta, Searle desarrolla un tipo de intencionalidad mucho menos estudiada: la intencionalidad colectiva. Ambas intencionalidades son, de acuerdo con Searle, entidades diferentes, es decir, la intencionalidad colectiva es irreductible a la intencionalidad individual. Esta distinción, a mi juicio, constituye un importante aporte de Searle al estudio de la ontología de lo social, sobre todo considerando que lo hace desde la tradición analítica en filosofía que, en general, reniega de conceptos que no sean directamente atribuibles a sujetos/individuos concretos. Con esta distinción, Searle no sólo está reconociendo la existencia de una intencionalidad colectiva, sino que le otorga un estatus ontológico propio, distinto e irreductible del de la intencionalidad individual.

Llama la atención que Searle defina la intencionalidad colectiva como un fenómeno biológico primitivo –en concordancia con la naturalización de la intencionalidad individual descrita en el punto anterior– y, en tal condición, como una propiedad compartida por los seres humanos y algunos animales. Así, la organización de una colonia de hormigas con el objetivo de acumular suficiente comida para el invierno, o el ataque de una manada de lobos rodeando a su presa, son situaciones donde la acción está siendo regida por la intencionalidad colectiva. En este sentido, agrega Searle, la intencionalidad colectiva no puede ser reducida o eliminada a favor de la intencionalidad individual, puesto que, sumando individualidades, no se consigue una agregación suficiente para que exista sentido de colectividad. Esta idea presenta paralelos notables con la tradición social constructivista, principalmente con el principio durkheimiano de que «el todo es más que las suma de sus partes» (Durkheim, 2000).

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, p.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* (1845), donde se observa el giro epistemológico que desarrolla respecto del idealismo hegeliano y del materialismo feuerbachiano. Y 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, p.54). Berger y Luckmann también comparten explícitamente esta idea (Berger y Luckmann, 2001).

En virtud de lo anterior, en sus escritos de 1895 respecto del método sociológico, Durkheim destaca el tema de la asociación con el siguiente planteamiento:

La asociación no es, como a veces se ha pensado, un fenómeno estéril por sí mismo y que consiste sencillamente en establecer relaciones colectivas entre hechos ya dados y propiedades constituidas [...] En virtud de este principio, la sociedad no es una mera suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Desde luego *no puede producirse una realidad colectiva si no están dadas conciencias particulares*, pero esta condición necesaria no es suficiente (Durkheim, 2000, p.162-163. *Cursivas mías*).

Por su parte, una de las reducciones comunes que se han planteado para negar el estatus ontológico de la intencionalidad colectiva –derivándolo de la individual– expone Searle, es por medio del argumento de reemplazar el «nosotros» de cualquier intención colectiva, por un «yo». Así, por ejemplo, el enunciado «*nosotros* luchamos contra la policía» se podría reducir a «yo lucho contra la policía», bajo el entendido de que el «nosotros» se deriva, en último término, de que yo hago lo que hago en función de que creo que tú también lo harás, y así

sucesivamente, dando sustento a la intencionalidad colectiva. Sin embargo, Searle entrega tres argumentos que rebaten esta postura. En primer lugar, la intencionalidad individual sólo puede extenderse sobre acciones causadas en primera persona, y por lo tanto, no podría explicar acciones colectivas como «hicimos que la policía se retirara», porque no dependen únicamente de mi intencionalidad individual (puede ser que mi acción directa no haya influido en su retirada). En segundo lugar, la intencionalidad colectiva, en muchos casos, requiere que sus participantes ejecuten acciones diversas (un movimiento político, por ejemplo), por lo que no es reducible a la intencionalidad individual. Y en tercer lugar, aun cuando en última instancia todo estado intencional existe en cerebros humanos individuales, y por tanto, la forma de esa intencionalidad sólo puede referirse a los individuos en cuyas cabezas existe, de esto no se sigue que toda la vida mental tenga que ser expresada en términos de primera persona singular. Por el contrario, y este es el argumento de Searle, la intencionalidad colectiva es un «nosotros estamos haciendo esto», pues lo que hago sólo tiene sentido dentro de la acción colectiva. En consecuencia, al igual que en las conductas animales mencionadas, la capacidad para la conducta colectiva es biológicamente innata; no requiere de aparatos lingüísticos ni culturales, sino sólo del instinto de cooperación.

Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el caso de una barra de fútbol, donde los cánticos de los hinchas sólo cobran sentido dentro de una actividad colectiva, cuya intencionalidad originaria es un «nosotros» por sobre un «yo», y desde ese «nosotros» se desprende la posible separación de funciones que involucra a individuos concretos desempeñando roles determinados.

Según Searle, la complejidad que este argumento acarrea para la filosofía analítica radica en que asumir una intencionalidad colectiva sería algo así como comprometerse con «el espíritu hegeliano del mundo», «la conciencia colectiva», o algo por el estilo. Sin embargo, en sintonía con la orientación mental de su proyecto, sostiene que “no está postulando ningún tipo de proceso mental misterioso que exista fuera de las mentes individuales. Toda intencionalidad,

colectiva e individual, existe en mentes individuales” (Searle, 2010, p.60. Trad. mía).

Es interesante esta precisión de Searle a la luz de lo que Durkheim –el más importante representante del desarrollo de «la conciencia colectiva» como concepto en sociología– sostiene acerca de estas ideas, pues, por un lado, deja de manifiesto su falta de acercamiento a teorías provenientes de las ciencias sociales que, sin embargo, critica; y por otro, porque permite argumentar nuevamente a favor de confluencias inadvertidas entre ambos planteamientos acerca de la realidad social. En el artículo que Durkheim dedica a Schäffle –de quien toma este concepto– se encarga de aclarar este asunto señalando lo siguiente:

Schäffle pone de manifiesto que no implica nada metafísico el hecho de considerar que la *conscience collective* tiene propiedades distintas de las de la conciencia individual. La *conscience collective* es simplemente «un compuesto cuyos elementos son las inteligencias individuales» (Giddens, 1998, p.130-131).

Esta misma idea se encuentra en Weber, quien señala que si bien se requieren conceptos que identifiquen colectividades, no debe olvidarse que estos colectivos “no son otra cosa que los desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas *individuales*, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido” (Weber, 1997, p.12).

Resulta interesante observar que, con objetivos distintos, Durkheim, Weber y Searle comparten algunas tesis de base, aun cuando éstas los lleven, posteriormente, por caminos distintos. Es así como el planteamiento de Durkheim acerca de la conciencia colectiva desentraña una visión similar al emergentismo

de Searle respecto del estatus ontológico de la conciencia colectiva, aunque devenga en consecuencias divergentes¹³. Argumenta Durkheim:

Sin duda consideramos evidente el hecho de que la vida social depende de su substrato y lleva su marca, del mismo modo que la vida mental del individuo depende del sistema nervioso y hasta del organismo entero. Pero la *conscience collective* es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica, del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florescencia del sistema nervioso (1993, p.435).

Lo expuesto hasta aquí deriva en uno de los postulados más importantes de Durkheim, y que ha tenido gran repercusión en el desarrollo de la sociología hasta el día de hoy. Durkheim señala que una de las reglas más importantes del método sociológico es que «*la causa determinante de un hecho social debe ser buscada en los hechos sociales precedentes, y no en estados de conciencia individual*» (Durkheim, 2000). Es decir, los hechos sociales deben ser explicados por otros hechos sociales, o de lo contrario, se reduce el fenómeno a sus componentes individuales, sin comprender que el todo es más que la suma de sus partes¹⁴. Weber defiende la misma idea cuando sostiene que, aun cuando sólo los individuos pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido, los fenómenos sociales no pueden explicarse reduciéndose a fenómenos psicológicos, pues lo interesante y propio de su explicación no es la constitución psicológica de los individuos, sino el análisis interpretativo de la acción social (Weber, 1997).

Estos principios expuestos por dos ilustres de la sociología, están en directa confrontación con el mentalismo de Searle. Pese a que comparten las ideas de la

¹³ Para profundizar respecto de la «conciencia colectiva» y sus implicancias socio-históricas (que por cierto son interesantes a la luz de la ontología social de Searle), véase Durkheim, Emile (2004) *La división del trabajo social*, Editorial Hyspa, Argentina.

¹⁴ Sin perjuicio de esto, el estudio de los hechos psíquicos no es irrelevante para Durkheim; por el contrario, constituye un aporte para la mejor comprensión de los hechos sociales, pues, a su juicio, los hechos sociales son producidos por una elaboración *sui generis* de hechos psíquicos. El problema está en orientar la explicación de hechos sociales como una derivación epifenoménica de hechos psíquicos. Véase Durkheim, Emile (2000) *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza Editorial, España.

existencia de una intencionalidad colectiva irreductible a la individual y de que lo colectivo no se consigue sumando un agregado de individualidades, las consecuencias que derivan unos y otros son contrapuestas. Mientras Searle deriva la realidad social y su especial ontología de la capacidad biológica de la mente de relacionarse con el mundo a través de la intencionalidad colectiva, Durkheim advierte que la realidad social, si bien existe como derivación de hechos mentales, no es un mero *epifenómeno* de éstos, sino también cuenta con propiedades causales que, de hecho, causan otros hechos sociales y con ello la realidad social. A mi juicio, lo que Durkheim está planteando –utilizando la terminología de Searle–, es que no porque toda la realidad social sea *realizada en* mentes individuales, significa que es también toda ésta *causada por* mentes individuales. Por tanto, plantear que la intencionalidad colectiva es *realizada en y causada por* cerebros individuales y, a su vez, que esta noción es el punto de partida de la realidad social –como lo hace Searle–, trae aparejado el riesgo expuesto por Durkheim de concebir a la realidad social como un epifenómeno incapaz de causación alguna. Continuaré desarrollando este planteamiento más adelante.

Ahora bien, retomando la exposición de Searle acerca de la intencionalidad colectiva, señala que su importancia para explicar la realidad social radica en dos aspectos cruciales: el primero, es que cualquier hecho que entrañe intencionalidad colectiva será considerado un «hecho social». Apunta Searle: “definiré arbitrariamente *hecho social* como cualquier hecho que implique dos o más agentes que tienen intencionalidad colectiva (1998, p. 111). Por esta razón es que los hechos sociales no serían privativos de los seres humanos, pues una colmena de abejas que defiende a su reina del ataque de una avispa está desarrollando un tipo de acción colectiva, cuya intencionalidad es colectiva y por tanto, clasificable como un hecho social. Y el segundo, es que todo análisis de la acción que pretenda alcanzar un grado explicativo, debe derivar de un estado intencional, vale decir, el análisis de la acción que interesa para explicar la realidad social debe ser intencionalmente causado, pues de lo contrario, la acción no presenta las condiciones de satisfacción necesarias para explicarla.

Me parece que esta concepción de los hechos sociales y del análisis de la acción presenta dilemas que están entrelazados entre sí. La definición de hecho social como cualquier hecho que entrañe intencionalidad colectiva, realizada por Searle, implica necesariamente que, para poder considerar un hecho como social –y por ende como basamento último de la ontología social–, deben estar involucrados *dos o más* individuos. Esta delimitación en cuanto al número de involucrados no es inocua, puesto que deja fuera de los hechos sociales todos aquellos hechos donde el involucrado sea un individuo en solitario. La concepción que Weber –padre de la sociología interpretativa– tiene al respecto resulta interesante, pues cuestiona esta idea.

El basamento último para el análisis de lo social en Weber es lo que denomina «acción social». Ésta, abarca cualquier tipo de proceder humano que en forma significativa, como dice el mismo Weber, “se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras” (1997, p.18). Por lo tanto, para Weber existe una acción social donde quiera que haya *reciprocidad por parte de dos o más individuos*, cada uno de los cuales refiere su acción a actos (o actos previstos) de otro.

A primera vista, ambas concepciones presentan similitudes dentro de las diferencias conceptuales evidentes, pero, en el caso de Weber, lo que destaca es la importancia de *la acción*, así como también del *sentido*. Para Weber, a diferencia de Searle, una acción es social (o constituiría un hecho social en palabras de Searle) en cuanto *su sentido está orientado por las acciones de otros* (a esto se refiere cuando menciona la *reciprocidad* entre dos o más individuos). De esta manera, planear una venganza, por ejemplo, constituye una acción social para Weber, pues, aun cuando la planeación podría no involucrar a más de un individuo –en términos materiales e intencionales–, el *sentido de la acción está orientado por otros*. Según Searle, en cambio, una acción es social (o se constituye en un hecho social) cuando implica intencionalidad colectiva que, como vimos, es del tipo «nosotros estamos haciendo esto». Por lo tanto, planear una venganza por parte de un individuo no sería un hecho social, en el entendido de

que no existe una intencionalidad colectiva comprometida, sino sólo individual. Sería interesante, al respecto, saber cómo catalogaría Searle un hecho donde un individuo planifique en solitario la acción a realizar por un grupo de personas, lo que sucede –por nombrar algunos ejemplos– en la ejecución en solitario de escribir un guión de teatro o cine, escribir una constitución o planear un asalto.

De lo anterior, se desprende otro aspecto que es aún más relevante y que, como dije, está entrelazado con el tema del sentido y la intencionalidad: *la acción*. Exponiendo mi postura desde un comienzo, me parece que la concepción que Searle tiene de la acción presenta algunos problemas que se derivan, principalmente, del mentalismo de su filosofía, que termina reduciendo la acción al estatus de *condición de satisfacción* de un estado intencional previo. Esta reducción que lleva a cabo Searle resulta paradójica, considerando que en el libro *Mentes, cerebros y ciencia* (1984), plantea una «estructura de la acción» a través de la exposición de una serie de principios que darían cuenta de la estructura de la conducta humana, que se erige en oposición al *conductismo* –que define las acciones en términos puramente conductuales accesibles en tercera persona–, así como también al *mentalismo* –que entiende toda conducta como un acto interno de volición. El primer principio sostiene que “las acciones constan característicamente de dos componentes, un componente mental y un componente físico” (Searle, 1985, p. 72). Sin embargo, y aquí radica la paradoja mencionada, no desarrolla el componente físico de la acción. De hecho, los otros siete principios que estructuran la acción tienen relación con el componente mental¹⁵. Vale decir, si bien plantea una estructura de la acción que comprende tanto un componente mental –intencionalidad– como físico –la acción material misma–, finalmente termina subordinando el segundo al primero, concibiendo el componente material como carente de existencia en sí mismo, si no es en función del estado intencional que le da origen. Esta concepción es la que atraviesa toda su filosofía de la realidad social y la que desarrolla en los distintos libros dedicados a abordarla.

¹⁵ Véase Searle, John (1985) *Mentes, cerebros y ciencia*, Ediciones Cátedra, España.

El siguiente ejemplo expuesto por Searle resulta ilustrativo (Searle, 2010): un grupo de graduados de la escuela de economía de Harvard, que cree firmemente en la teoría de Adam Smith, sale al mundo intentando hacerle un bien a la humanidad siendo lo más egoístas y haciéndose lo más ricos que puedan. Si la intencionalidad que causa su acción está fundada únicamente en su ideología económico-política, aun cuando sepan que el resto de sus compañeros está actuando de la misma forma y, más aún, esperen que así sea, no hay intencionalidad colectiva. En cambio, si esa acción se deriva de un pacto que el grupo de graduados realizó al momento de salir de la universidad, entonces sí estaríamos frente a un caso de intencionalidad colectiva. En el primer caso, entonces, no estaríamos frente a un hecho social, pues no hay intencionalidad colectiva involucrada, mientras que en el segundo sí.

Este es un ejemplo claro de que, en algunas ocasiones, la supremacía de lo mental en la filosofía de Searle representa una derivación del plano lógico al ontológico, sin que medien mayores argumentos al respecto. La conducta de los graduados es exactamente la misma (el componente físico o material de la acción), pero la diferencia estaría en la intencionalidad que causa la acción, que en último caso, siguiendo su análisis, es causada por la mente. Vale decir, como se dijo, para efectos del análisis de la realidad social en el esquema de Searle, el componente material de la acción sólo cumple la función de condición de satisfacción del estado intencional previo. No estoy cuestionando el hecho de que, efectivamente, la mayoría de las acciones cuentan con una causación intencional (individual o colectiva) que les da origen y que es crucial en el análisis de la acción, sino poniendo en evidencia que es el mismo Searle quien no desarrolla su propio planteamiento acerca de la estructura de la acción, pues el componente material de la acción no forma parte del análisis. Lo que a Searle le interesa es el hecho de que la acción se deriva de una causación intencional, ya sea colectiva o individual, que se encuentra en la mente, y cuyas condiciones de satisfacción refieren al estado intencional mismo¹⁶, lo que trae como consecuencia que lo

¹⁶ Searle desarrolla el tema de la acción distinguiendo entre aquellas donde la intención es *previa* a la acción de las que poseen intención *en-la-acción*. No obstante, y en concordancia con lo que

fundamental en su propuesta de ontología social se encuentre, en último término, en la mente, puesto que para desentrañar su estructura y conformación, se debe analizar el componente intencional por sobre el material.

No me cabe duda de la importancia que esta concepción de la acción y su relación con la intencionalidad ha traído en beneficio del desarrollo de la ciencia cognitiva y de la filosofía de la mente. El problema de la «pieza china» expuesto por Searle en contra de los argumentos de la inteligencia artificial fuerte, resulta ilustrador al respecto, puesto que, un análisis centrado en el componente material de la acción puede prestarse para pensar que la persona dentro de la pieza *sabe* chino, dado que actúa *como si*, efectivamente, supiera chino. Pero, de acuerdo con Searle, para que así fuera, la intencionalidad debiese de jugar un papel causal en la conducta, pues de lo contrario, su acción carece de las condiciones de satisfacción necesarias para explicarse (Searle, 2004). Este ejemplo es claro en mostrar por qué un análisis conductista que sólo se centre en el componente material de la acción no es suficiente para comprender la estructura de la acción. Sin embargo, esto no obsta para que ese componente material también forme parte del análisis, tal como sostiene el mismo Searle y la tradición sociológica de Marx, Durkheim, Weber y la mayor parte de la teoría social.

En concordancia con esta idea, Scheler, utilizando categorías hegelianas que emparentan la noción de espíritu con *la idea*, sostiene lo siguiente:

El espíritu [...] determina pura y exclusivamente la *esencia* de los contenidos de la cultura [...] Pero el espíritu como tal no tiene originariamente en sí o por su naturaleza *el menor rudimento* de 'fuerza' o de 'eficiencia causal' para dar la *existencia* a aquellos sus contenidos. El espíritu es un 'factor de determinación', pero *no* un 'factor de realización' *del*

intento plantear, ambos tipos de acción tienen la característica de ser autorreferenciales, en el sentido de que sus condiciones de satisfacción refieren al estado intencional mismo. Vale decir, si mi intención es lanzarle un proyectil a la hinchada contraria, ya sea producto de una intención previa, en-la-acción o ambas, las condiciones de satisfacción de ese estado intencional se explican isomórficamente con el contenido proposicional de la intención. En otras palabras, el *contenido* de la intención ya contiene sus condiciones de satisfacción, pues éstas son, precisamente, que la intención se lleve a cabo.

posible curso de la cultura. Factores de realización [...] son siempre las relaciones reales de la vida, condicionadas por impulsos, esto es, la peculiar combinación de los factores reales, de las relaciones de poder, de los factores económicos de la producción y de las relaciones cualitativas y cuantitativas de población, más los factores geográficos y geopolíticos correspondientes (Scheler, 1947, p.13-14).

En esta misma línea, Noguera es claro en su crítica a Searle por no concebir este componente material de la acción en su ontología (Noguera, 1999). De hecho, su propuesta es aceptar, en parte, el planteamiento de Searle en cuanto a la conformación de hechos institucionales, pero vinculándolo y argumentando a favor de una ontología social no “mentalista, sino materialista y práctica” (Noguera, 1999, p. 11), en la línea de Marx y sus predecesores como Lukács, Markus y Castoriadis. Para ello, sostiene que existe una tercera categoría de hechos, además de los brutos y mentales, que intervienen en la constitución de los hechos sociales e institucionales, que son irreducibles a lo puramente mental, sin ser por ello independientes de los cerebros particulares que les dan existencia. A estos hechos los denomina la *praxis*.

Por lo tanto, su crítica a Searle radica en que, a su juicio, es muy distinto sostener que las instituciones requieren de la existencia de *alguna* creencia humana para existir, y por otro, sostener que existen *sólo* porque creemos que existen. No es la creencia el fundamento de su existencia, sino la *acción*, la *actividad práctica* (el componente físico en palabras de Searle). La acción de quienes sí mantienen la creencia es la que envuelve, quieran o no, en relaciones y prácticas objetivas que les influyen materialmente a todos los miembros de la comunidad. Las creencias o algún tipo de estado mental son una *condición necesaria*, pero *no suficiente* para la constitución de instituciones. Por tanto, Noguera sostiene que Searle da un salto ilegítimo al plantear, por un lado, que el hecho institucional sólo puede existir si es representado como existente (condición necesaria), y luego, derivado de lo anterior, que el acuerdo humano representa las condiciones *necesarias suficientes* para la existencia de instituciones. La segunda no se seguiría de la primera.

De este modo, las creencias o los estados mentales pueden considerarse como *causas* de la acción, pero no constituyen la acción misma. La relación entre estado mental y acción no es tan mecánica ni automática como para prescindir de la distinción. Como se verá en el capítulo IV, el mismo Searle defiende esta idea cuando menciona la brecha que existe entre intención y acción, y que, como consecuencia, diferencia a los humanos de los computadores (Searle, 2004).

En este contexto, Noguera sostiene que en el ejemplo de Searle respecto de la propiedad privada –donde señala que ésta deja de existir en una sociedad determinada si, en el caso de una revolución, deja de *creerse* en ella–, omite referirse a algo fundamental; a saber, que ésta no desaparece porque deje de *creerse* en ella en términos mentales y subjetivos, sino porque se *actúa objetivamente para erradicarla*. En consecuencia, no es un estado mental el responsable de suprimirla, sino una acción práctica.

El caso de una cárcel resulta ilustrativo de lo anterior. Ciertamente es *necesario* que todos los involucrados reconozcan una cárcel como tal para que lo sea (X cuenta como Y en C), pero ese reconocimiento necesario no es *suficiente*. Debe haber ciertas prácticas concretas que permitan que ese reconocimiento se lleve a cabo. Lo planteado por Foucault en *Vigilar y castigar* (1995) muestra cómo una cárcel es tal más por una cuestión de prácticas que de creencias. “Así, *las creencias han de causar algo que no son creencias* para poder ser constitutivas de un hecho institucional” (Noguera, 1999, p. 20).

Por lo tanto, en función de los argumentos expuestos, me parece necesario que el análisis de la acción dentro de la ontología social considere tanto el aspecto mental –la intencionalidad–, ampliamente desarrollado por Searle, como el práctico o material. Esto está, como se ha reiterado en varias oportunidades, en línea con lo planteado por el propio Searle en 1984. Sin embargo, termina por centrarse sólo en el análisis de la intencionalidad, dando a la acción misma en su faceta material, un papel subsidiario como condición de satisfacción del estado intencional que la causó. Esto permite postular una tercera tesis: «*es necesario complementar la ontología social de Searle concibiendo, junto con el componente*

mental de la acción, el componente material, deviniendo en una concepción más integral de la estructura de la acción».

Como señalan Searle y Weber –y como se verá en detalle en el capítulo IV–, en los seres humanos no se sigue la acción de la intención. Existe el libre albedrío, hay una brecha explicativa que diferencia a los humanos de, por ejemplo, los computadores. Esta realidad vuelve necesario un análisis de la acción que complemente el plano intencional con el material, sin subordinar uno al otro.

En este contexto, y dentro del análisis de la realidad social, la tradición sociológica ha destacado la importancia de concebir la estructura de la acción con este doble componente desde sus inicios y, en consecuencia, ha desarrollado extensas teorías de la acción, dentro de las que destaca la tipología de orientación de la acción de Max Weber¹⁷. Al respecto, considerando los problemas en la concepción de la acción en Searle antes descritos, surgen algunas interrogantes: ¿Cuál es el contenido intencional de quien se muestra a favor de una determinada situación por temor a la represión? Vale decir, ¿es explicable su comportamiento por el isomorfismo del estado intencional y la acción consecuente, sin considerar dentro del análisis el componente material de la acción (o la acción misma)? Podría argumentarse –como probablemente haría Searle– que su acción es la condición de satisfacción del estado intencional de supervivencia. Pero, ¿cuál es, en ese caso, el contenido intencional de propinar una golpiza a otra persona producto de un profundo estado de cólera, al nivel de quitarle la vida? ¿Cuál es el estado intencional si, en ese acto, participan varias personas? ¿Cómo determinar si existía un pacto –en palabras de Searle– entre los agresores, que permita sostener que la acción de la golpiza constituye la condición de satisfacción de una intencionalidad colectiva previa? La complejidad que esta determinación acarrea no se restringe al ámbito judicial de dirimir si, efectivamente, era o no la intención

¹⁷ Weber distingue cuatro tipos distintos de orientación de la acción: la acción racional con arreglo a fines, la acción racional con arreglo a valores, la acción afectiva, y la acción tradicional. Esta tipología propuesta por Weber, que ha tenido gran impacto en el desarrollo de la teoría sociológica, no pretende constituirse en una clasificación general de la acción social, sino es un esquema de «tipos ideales». Pero, en lo concreto, reconoce Weber, la mayoría de las acciones sociales son combinaciones de éstos. Sobre esta interesante tipología de la acción, véase Weber, Max (1997) *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Colombia.

del grupo de agresores antes de cometer la acción, puesto que, probablemente, el estado colérico haya gatillado una serie de acciones que, sin ser no-intencionales, no son explicables por el isomorfismo entre intención y acción, lo que aboga a favor de considerar ambos componentes –el mental y el material– y al mismo nivel, dentro de la estructura básica de la acción, de manera de superar los problemas que acarrea un análisis de la acción que subordina el componente material al estado intencional previo; análisis que se vuelve aún más problemático en acciones más complejas –propias de la realidad social por lo demás– que levantar un brazo, saltar o hablar, que sustentan la concepción que Searle tiene de la acción. En los siguientes capítulos continuaré desarrollando esta problemática.

III. LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL. CREACIÓN DE HECHOS INSTITUCIONALES

Searle resume el trecho avanzado hasta ahora, donde se ha discutido la continuidad entre realidad física bruta y realidad social a favor de una ontología unitaria, así como el desarrollo de la intencionalidad colectiva –entendida como fenómeno biológico primitivo– de la siguiente manera:

He aquí, pues, 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 han adquirido evolucionariamente conciencia. Con la conciencia viene la intencionalidad, la capacidad del organismo para representarse objetos y estados de cosas mundanos. La cuestión es ahora: ¿cómo podemos dar cuenta de la existencia de hechos sociales dentro de esta ontología? (Searle, 1997, p.26-27).

Es necesario, antes de comenzar este capítulo, establecer la *distinción* entre *hechos sociales* y *hechos institucionales*. Hasta aquí se ha hablado principalmente de hechos sociales y, en los pocos casos que se han mencionado los hechos institucionales, se han tratado como sinónimos. Sin embargo, si bien ambos tipos de hechos están relacionados, no son equivalentes. Searle advierte que, aun cuando la capacidad para la conducta colectiva es biológicamente innata, y por ende, es compartida tanto por animales como por seres humanos –pues no se requiere de aparatos lingüísticos ni culturales sino sólo del instinto de cooperación–, los seres humanos tienen, gracias al lenguaje, la capacidad de transformar hechos sociales en hechos institucionales por medio de declaraciones de función de estatus. Este tema se tratará en detalle a lo largo de este capítulo, pero lo importante de remarcar aquí es que, de acuerdo con el planteamiento de Searle, *todos* los hechos institucionales son hechos sociales, pero no a la inversa. Cualquier hecho que entrañe intencionalidad colectiva es un hecho social, pero el ataque de un panal de abejas a una avispa o una lucha “espontánea” entre

hinchas de dos equipos, si bien son ejemplos de hechos sociales (porque requieren de intencionalidad colectiva), no son hechos institucionales¹⁸.

Los hechos institucionales representan la unidad básica para la construcción de la realidad social, por lo tanto, la tarea de desentrañar la ontología de lo social requiere de una acabada comprensión de estos hechos.

El propósito de este capítulo será discutir la construcción de la realidad social por medio de la creación y mantención de hechos institucionales, desarrollando primero, las dos nociones básicas que, junto con la intencionalidad colectiva, constituyen las bases para la existencia de la realidad social: la asignación de función y las declaraciones de función de estatus.

1) Asignación de función

Los seres humanos presentamos una capacidad notable para imponer funciones a los objetos; experimentamos un mundo de sillas y mesas y no de moléculas, dice Searle. Pero, ¿cómo es que resulta familiar y soportable esa compleja carga metafísica que implica vivir en un mundo de gobiernos, organizaciones sociales y universidades si, en definitiva, todo es reducible a partículas físicas? Una de las razones que Searle postula para responder a esta interrogante es que la realidad social es ingrávida e invisible. Desde su nacimiento, el ser humano se desarrolla en una cultura donde la realidad social le es dada, y por tanto, aprende a percibir y a convivir con aquellos elementos que la cultura ha desarrollado y utiliza cotidianamente, sin tomar conciencia de su especial ontología. De hecho, sostiene Searle, resulta más difícil ver a los objetos como fenómenos puramente naturales (masas de metal que se desplazan, y montones de concreto, hormigón y fierros) que en términos de su función socialmente definida (automóviles y casas,

¹⁸ Como se puede observar, esta definición de Searle de hecho institucional está en sintonía con la de acción social de Weber, pues éste sostiene que, si dos personas chocan en la calle –por ejemplo– se está en presencia de una interacción social, pero no de una acción social propiamente tal, puesto que el sentido de ésta no estaba dirigido a la reciprocidad de la acción. Véase Weber, Max (1997) *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Colombia.

respectivamente). Estas funciones se imponen de modo prácticamente inconciente, y una vez impuestas son, a menudo, invisibles.

Esta ruptura de la especie humana y algunos animales superiores con el resto de las formas de vida acaece cuando, a través de la intencionalidad colectiva, se imponen ciertas funciones a objetos o personas, en circunstancias donde la función no puede cumplirse en virtud de su estructura física, sino que requiere de la continua cooperación humana de *aceptación y reconocimiento colectivo* de un nuevo *estatus* al que se asigna una *función*.

Por lo tanto, como se mencionó en el capítulo anterior, lo que permite encajar la realidad social con la ontología científica básica, mostrando una línea continua desde las moléculas y las montañas, a los automóviles, las casas y, finalmente, la sociedad y los gobiernos, es la intencionalidad colectiva. En palabras de Searle:

El trecho central en el puente que va de la física a la sociedad está constituido por la intencionalidad colectiva, y el movimiento decisivo, en el tránsito de creación de realidad social a lo largo de este puente, es la *imposición intencional colectiva de función* a entidades que no pueden cumplir la función sin esa imposición (1997, p.58. Cursivas mías).

Es importante destacar que las funciones siempre son relativas a la intencionalidad, lo que se ve reflejado en que, de acuerdo con el ejemplo del propio Searle, podemos sostener que la función del corazón es bombear sangre porque intencionalmente asumimos que la vida y la supervivencia son los valores a seguir. Sólo por medio de la normatividad y la teleología que implica el imponer una función es posible sostener que un corazón es mejor que otro. Por lo tanto, no es posible sostener de una piedra –por ejemplo– que no tiene asignada una función relativa a la intencionalidad, que es mejor o peor que otra, o que funciona mal. Pero, en cambio, si se asume que la función de las piedras es ser un proyectil, entonces sí es posible sostener que una piedra es mejor que otra o que funciona bien o mal. En pocas palabras, “una función es una causa que sirve a un propósito” (Searle, 2010, p.59. Trad. mía). Por ello, en la creación de la ontología

institucional humana, la intencionalidad colectiva y la asignación de función van de la mano, porque *toda función de estatus requiere intencionalidad colectiva*.

Es interesante el aspecto normativo que Searle le atribuye a la asignación de función, entendiéndolo como “una consecuencia del hecho de que la asignación funcional sitúa los hechos causales dentro de una teleología. La asignación de función presupone la noción de propósito, meta u objetivo, y por tanto la asignación adscribe algo más que meras relaciones causales” (Searle, 2001, p.112). Este es un aspecto que la sociología, sobre todo en su vertiente funcionalista, ha destacado constantemente. La imposición de toda función implica *necesariamente* la definición de propósitos y objetivos, vale decir, de lo esperable y deseable en relación con dicha función. La diferencia entre el planteamiento de Searle y el de la sociología al respecto se observa en que, en general, la teoría sociológica deriva del análisis de la imposición de función el tema de la *legitimidad* y del *poder*. Searle, por su parte, relaciona con la imposición colectiva de función la aparición de los poderes deónticos, pero, como lo veremos luego, la legitimidad está prácticamente ausente de su análisis¹⁹.

En definitiva, me parece que la teoría sociológica tiene mucho que aportar al análisis de Searle respecto de la asignación de función, toda vez que, desde sus inicios, se ha enfocado en la problemática normativa y, por tanto, cuenta con abundante reflexión –muchas veces en pugna entre sí, por cierto– que pone en cuestión preguntas como: ¿quién o quiénes deciden, promueven o imponen tal o cual teleología respecto de las asignaciones de función? ¿Cuál es el proceso mediante el cual la imposición de función se lleva a cabo? Sin duda, estos son tópicos que aportan al conocimiento de la ontología de lo social, en la medida en que *toda sociedad humana* lleva a cabo asignaciones colectivas de función, y por tanto, responder a estas preguntas es desentrañar cómo es que, de hecho, se configura una teleología determinada que impone una cierta función. Tanto el poder como la legitimidad se abordan al final de este capítulo y del siguiente.

¹⁹ Una pequeña mención a la legitimidad se encuentra en la referencia que hace en *Making the social world* (2010) a propósito de los poderes deónticos inherentes a los gobiernos (p. 163). Este tema se retoma en el punto 3, referido al poder, del próximo capítulo.

Ahora bien, Searle precisa que no todas las asignaciones de función implican una asignación de función *de estatus*, elemento clave para la creación de hechos institucionales. Asignar a los árboles la función de purificar el aire mediante la captación de CO₂ y posterior emisión de O₂, no es la imposición de una función de estatus, porque no necesariamente requiere de intencionalidad colectiva y la función sí es ejercida como atributo de su estructura física. Señalar que alguien es un dirigente o que una carta haga las veces de una amenaza de muerte, sí es, en cambio, asignar una función de estatus, pues implica intencionalidad colectiva y la función no es atributo de su estructura física. Vale decir, que un individuo cualquiera o un pedazo de papel desempeñen la función de dirigente o de amenaza, no se deriva de su estructura física, ni tampoco podrían desarrollar esa función sin la participación de la intencionalidad colectiva, que les asigna tal función.

De lo anterior, se desprenden una consecuencia conceptual importante para el desarrollo de la ontología de Searle: las funciones de estatus existen sólo producto de las instituciones humanas, y éstas, a su vez, se entienden recursivamente como un sistema de reglas constitutivas²⁰ que, en tanto sistema, automáticamente crea la posibilidad de hechos institucionales.

Este sistema de reglas constitutivas siempre tiene la forma «X cuenta como Y en C», y su aplicación trae como consecuencia que el término Y tiene que asignar un estatus no poseído previamente por el objeto por la sola circunstancia de satisfacer el término X, así como también que exista consenso respecto de la imposición del nuevo estatus y de la función que cumple. Si tomamos el caso del dinero, podemos sostener que ciertos trozos de papel emitidos por el Banco Central (X) cuentan como dinero (Y) en Chile (C). De este ejemplo, se puede desprender que su consecuencia es más que suministrar un nuevo rótulo al término X; más bien es describir *un nuevo estatus* con un conjunto de *funciones*

²⁰ En *La construcción de la realidad social* (1995) Searle sostuvo que las normas constitutivas eran el punto de partida de todas las formas institucionales de la cultura humana. Sin embargo, en *Making the social world* (2010) cambia su visión, sosteniendo que este tipo de reglas sólo representan un tipo de declaraciones de función de estatus, y que, por tanto, no agotan todas las formas de creación institucional posibles.

aledañas, como ser un medio de intercambio, de provisión de valor o un instrumento de acumulación. Pero, como se dijo, esa función de estatus debe ser *aceptada y reconocida colectivamente*, porque la función no se cumple por la mera virtud de los rasgos físicos intrínsecos de X (trozo de papel). Para graficar lo anterior, Searle expone el ejemplo de una tribu que construye una muralla para protegerse y delimitar su territorio. Dadas estas condiciones, la muralla impide el paso no autorizado producto de sus características físicas. Sin embargo, podría darse el caso que la muralla vaya cediendo al paso del tiempo, quedando sólo unas cuantas piedras que delimitan el terreno sin impedir traspasarla. En el caso que exista una función de estatus asociada a la muralla (que su función de límite sea reconocida y aceptada colectivamente), ésta puede continuar impidiendo el paso no autorizado, ya no en virtud de sus características físicas, sino producto de su función de estatus (Searle, 1997 y 2010).

Por esta razón, dice Searle, sería legítimo ser metafísicamente terco en algunos momentos y preguntarse: ¿realmente un X es un Y?, ¿realmente este papel es dinero?, ¿realmente este terreno es propiedad privada de alguien?, ¿hacer ruidos con la boca es realmente afirmar o sentenciar algo? Porque su función no se deriva de los rasgos físicos ontológicamente *objetivos*, sino de un estatus ontológicamente *subjetivo* que es, a su vez, epistémicamente *objetivo*.

El planteamiento de Searle de que los sistemas de función de estatus funcionan producto de la *aceptación* o el *reconocimiento colectivo* no deja de ser controversial. En función de las críticas recibidas, Searle 2010 realiza una precisión importante en relación con lo planteado por él mismo en 1995, enfatizando que *aceptación* no implica *aprobación*, y que, por tanto, finalmente todo refiere al *reconocimiento* (Searle, 2010). Vale decir, sostiene que incluso *desaprobando* una función de estatus, se le está reconociendo, y por tanto su funcionamiento sigue inalterado. En consecuencia, la función de estatus depende de la intencionalidad colectiva, no de la aprobación.

Es importante la aclaración de Searle, bajo el entendido de que puede observarse un sinnúmero de situaciones donde la mera desaprobación no conlleva la

desaparición del sistema de función de estatus relacionado. Los ejemplos de las manifestaciones sociales que se desarrollaron en distintas partes del mundo durante el año 2011 dan cuenta de ello. Mientras algunas llevaron al derrocamiento de gobiernos y dictaduras en África y el medio oriente, otras, pese a ser mayoría, no lograron los cambios esperados. Esto se debe, diría Searle, a que no basta la desaprobación de un cierto sistema de función de estatus para que se siga la consecuencia de su desaparición, puesto que, incluso la desaprobación implica el reconocimiento del sistema.

Estos planteamientos traen aparejados una serie de dilemas que iré abordando a lo largo de este capítulo y el próximo. En primer lugar, ¿cómo son posibles, o incluso, cómo pueden comprenderse los cambios de sistemas de función de estatus –que, de hecho, ocurren y seguirán ocurriendo– en la estructura planteada por Searle? Como él mismo sostiene, “el uso continuado no desgasta las instituciones, sino que cada uso de una institución significa, en cierto sentido, una renovación de la misma” (Searle, 1997, p.73). En este contexto, a juicio de Searle, los cambios sólo se comprenden como *revoluciones* donde se compite por el poder del reconocimiento. Pero, en este caso, ¿a qué se refiere exactamente cuando alude al reconocimiento colectivo? Si aprobando y desaprobando se está igualmente en presencia de un reconocimiento, entonces éste parece no depender lógicamente de sí mismo, sino de quien tiene el poder de mantener ese reconocimiento. Pero Searle no concuerda con esta afirmación. Entonces, ¿acaso una tiranía simplemente deja de existir en el momento en que no se le *reconoce* como gobierno?, ¿o es que sus mecanismos de mantención del poder (monopolio de la fuerza) no requieren de reconocimiento? ¿Qué está en juego en ese reconocimiento? Este tipo de dilemas han sido motivo de estudio por parte de las ciencias sociales por décadas y, a mi juicio, para abordarlos correctamente y en todas sus aristas se requiere del desarrollo de los conceptos de legitimación y poder antes mencionados que, como se dijo, retomaré al final de este capítulo y en el siguiente.

2) Declaraciones de función de estatus

De acuerdo con el último planteamiento de Searle, *todos* los hechos institucionales son creados por actos de habla del tipo bautizado por él como «declaraciones» (Searle, 2010). Existen diversos tipos de actos de habla, algunos de ellos tienen por objeto –como es el caso de las afirmaciones– representar cómo son las cosas en el mundo, por lo que Searle dirá que tienen una dirección de ajuste palabra-a-mundo (si se puede preguntar de éstos si son verdaderos o falsos, es porque poseen esa dirección de ajuste). Pero hay un importante número de actos de habla que no tienen ese propósito de representar las cosas del mundo, sino, precisamente, cambiar el mundo. Ejemplos de éstos son las promesas y las órdenes. Aquí la dirección de ajuste es mundo-a-palabra.

Hay un tercer grupo que no tiene dirección de ajuste o su dirección de ajuste es cero, como las disculpas o agradecimientos, porque no pretenden encajar con el mundo ni cambiarlo. Y, por último, hay un tipo que tiene ambas direcciones simultáneamente en un mismo acto de habla; estas son las *declaraciones*. Su principal característica es que cambian el mundo por medio de declarar que un estado de cosas existe, y con ello traen ese estado de cosas al mundo. El ejemplo clásico de este tipo de declaraciones son las expresiones performativas, como «los declaro marido y mujer», «lo declaro culpable» o «te declaro la guerra».

En definitiva, con la importante excepción del lenguaje mismo, Searle sostiene que toda la realidad institucional es creada por actos de habla que tienen doble dirección de ajuste²¹. Esta idea, la presenta como sigue:

La afirmación que voy a estar exponiendo y defendiendo en este libro es que toda la realidad institucional humana es creada y se mantiene existiendo por (representaciones que tienen la misma forma lógica que)

²¹ Como las declaraciones de función de estatus son ellas mismas un hecho institucional, podría pensarse que éstas también requieren de una nueva declaración para existir, lo que, sin duda, sería un regreso circular al infinito. Pero lo cierto es que, tal como se verá en el próximo capítulo, el lenguaje goza de un estatus diferente, por el hecho de que el contenido semántico crea en sí mismo la sentencia que da existencia a un estado de cosas.

declaraciones de función de estatus, incluyendo aquellos casos que no son actos de habla en la forma explícita de declaraciones (Searle, 2010, p.13 Trad. y cursivas mías).

Con esta afirmación y tal como ya se mencionó, Searle 2010 establece un importante cambio respecto de Searle 1995 y 1998, donde, en vez de hacer mención a las declaraciones de función de estatus, señalaba que el tercer componente de la realidad social eran las reglas constitutivas (X cuenta como Y en C). Sin embargo, lo que plantea ahora es que las reglas constitutivas son sólo *un modo* de declaración de función de estatus. En este caso, ¿cómo encajan las reglas constitutivas dentro de las declaraciones de función de estatus?

Existen al menos dos tipos de reglas: las regulativas, que generalmente tienen la forma «haz X», y las constitutivas, que suelen tener la forma «X cuenta como Y en el contexto C». Las regulativas son aquellas que, valga la redundancia, regulan una actividad previamente existente. Un ejemplo ilustrador es el uso de las tarjetas amarillas y rojas en el fútbol, pues fueron incorporadas recién en el mundial de México en 1970, en circunstancias que la actividad existía mucho antes que la inclusión de esta regla (el primer mundial de fútbol fue en 1930). Las constitutivas, en cambio, no sólo regulan una actividad, sino que crean su condición de posibilidad. El clásico ejemplo expuesto por Searle es el del ajedrez, pues éste no puede existir sin las reglas que lo sustentan. No es que un día se haya establecido, con posterioridad a la existencia del ajedrez, cómo puede moverse el caballo o qué es un jaque mate. En este caso, las reglas regulan a la vez que permiten la existencia del juego²².

Pero, ¿cómo encajan en las declaraciones de función de estatus estas reglas? Siguiendo a Searle, las reglas constitutivas de forma «X cuenta como Y en C» pueden ser pensadas como «declaraciones *standing*». De esta manera, se puede distinguir entre la regla constitutiva y su aplicación en casos particulares. La regla

²² Searle recalca que su análisis es acerca de *reglas* y no de *convenciones*, ya que convención implica arbitrariedad –como el hecho de que la palabra «gato» designe al objeto gato–, pero las reglas constitutivas, si bien pueden ser producto de la convención, no son arbitrarias en ese sentido (Searle, 1997, p. 46).

por sí sola es una declaración de función de estatus *standing*, que será aplicada en aquellos casos donde no es necesario separar la declaración del acto de aceptación, porque su aceptación ya está implícita en el reconocimiento de la regla. Por ejemplo, la declaración de función de estatus *standing* que señala que quien obtenga la mayoría de votos será presidente, no requiere que quien obtenga la mayoría de votos deba ser reconocido como tal, porque la regla funciona como una declaración *standing* y, por lo tanto, el obtener la mayoría de votos (X) cuenta como ser presidente (Y) en Atlántida (C).

Finalmente, y sin perjuicio de que el tema del lenguaje no se abordará hasta el próximo capítulo, es necesario mencionar aquí que, considerando su desarrollo como sistema simbólico de representación creado por la mente y como encargado de dar significado a los actos de habla que, a su vez, tienen la misma estructura que los estados mentales, es posible advertir con Searle lo siguiente:

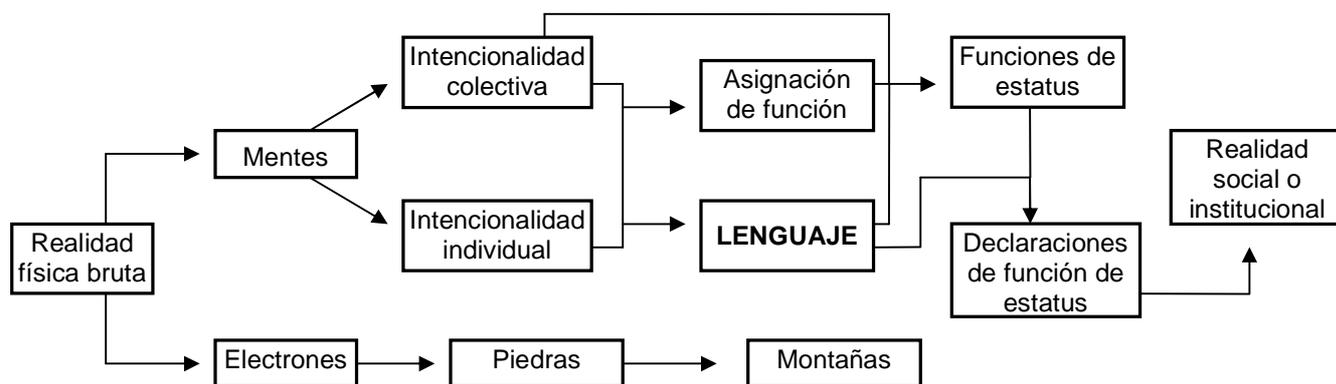
Una vez que nos percatamos del poder de las declaraciones para crear la realidad institucional –una realidad de gobiernos, universidades, matrimonios, propiedad privada, dinero, entre otras–, se puede ver que la realidad social tiene una estructura formal tan simple y elegante como la estructura del lenguaje utilizado para crearla (2010, p. 16. Trad. mía).

En concreto, estados mentales, lenguaje y realidad social comparten la misma estructura formal. Esto lo seguiré desarrollando en lo que sigue.

3) Hechos institucionales. Creación y mantención de la realidad social

A.- La creación de hechos institucionales

A lo largo de este capítulo y el anterior, se han ido exponiendo las tres nociones básicas necesarias para la existencia y mantención de los hechos institucionales: intencionalidad colectiva, asignación de función, y declaraciones de función de estatus. El esquema general puede graficarse de la siguiente manera:



Fuente: Elaboración mía a partir de los textos de John Searle.

Como se ha mencionado en varias oportunidades, a juicio de Searle, así como existen fenómenos que son mentalmente dependientes, como las creencias o los dolores, hay otros que *no* son mentalmente dependientes, como las moléculas y las montañas. Sin embargo, hay una tercera clase de fenómenos, que si bien no están localizados en la mente, dependen de nuestras actitudes hacia ellos; estos son los hechos institucionales. En *La construcción de la realidad social* (1995) los caracterizó como hechos *relativos al observador*, pero en *Making the social world* (2010) prefiere utilizar la expresión *relativos a la intencionalidad*, pues la intencionalidad colectiva es, en último término, el puente entre la mente y la realidad social construida. Esto trae como consecuencia uno de los rasgos más enigmáticos y constitutivos de la realidad social y los hechos institucionales; según Searle, “el dinero es dinero porque los participantes actuales de la institución lo consideran como dinero” (2010, p.17. Trad. mía).

No obstante esta aparente subjetividad, los hechos institucionales son epistémicamente objetivos, porque son compartidos por una comunidad o grupo social determinado. Por lo tanto, la pregunta que Searle pretende responder por medio de explicar la creación y mantención de los hechos institucionales –y que, como se expuso en el capítulo anterior, tiene un alto grado de afinidad con la de Berger y Luckmann– es cómo se pasa de un hecho ontológicamente subjetivo a una realidad epistémicamente objetiva.

En consecuencia, todos los hechos institucionales son creados por la misma operación lógica: *se crea una realidad mediante la representación de su existencia*. La forma general para la creación de hechos institucionales es: «nosotros (o yo) hacemos (o hago) que éste sea el caso mediante la declaración de que la función de estatus Y existe». Por lo tanto, y a modo de resumen, lo que Searle está sosteniendo es que la realidad social es construida mediante operaciones lógicas mentales que, si bien pueden tener la forma de intencionalidad colectiva –que no es reducible a la individual–, es causada por cerebros individuales por medio de representarse tal realidad como existente.

El dinero es dinero porque se le cree como tal, así como la propiedad privada es lo que es en función de que así sea creída y, en definitiva, toda la realidad social debe su existencia al hecho de ser representada como existente. Sumado a lo anterior, tal como se expuso a propósito de la asignación de función, Searle sostiene que el proceso de creación de hechos institucionales puede ocurrir sin que los participantes lo noten, o incluso, lo consientan. Esto sucede, principalmente, porque nos educamos en una cultura donde ciertas instituciones *se dan por sentadas* y por tanto, se consideran como un rasgo de la naturaleza más que un producto humano. En palabras de Searle:

El niño crece en una cultura en la que la realidad social le es, sencillamente, dada. Aprendemos a percibir y a usar automóviles, bañeras, casas, dinero, restaurantes y escuelas sin pararnos a pensar en los rasgos especiales de su ontología y sin tomar conciencia de que tienen una ontología especial. Nos resultan tan naturales como las piedras, el agua y los árboles (1997, p.23-24).

Esta idea de Searle está en estrecha relación con lo planteado por Berger y Luckmann, quienes sostienen que desde el nacimiento hasta la muerte, el ser humano se relaciona no sólo con un ambiente natural determinado, sino también

con un orden social y cultural específico, mediatizado por «otros significantes»²³, que le resulta tan objetivo como el ambiente natural. Esto se explica porque “la realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados *como* objetos antes de que yo apareciese en escena” (Berger y Luckmann, 2001, p.39), Es difícil imaginar una serie de afirmaciones más representativa del constructivismo moderado que la recién expuesta por Searle, y por tanto, que apoye en forma tan clara la segunda tesis de investigación expuesta; a saber, que pese a su declarado anticonstructivismo, la ontología social de Searle es aún con el constructivismo social. Ambas conciben la realidad externa como existente, así como ambas tratan de comprender el paso que hay entre la existencia de seres humanos individuales y la realidad epistémicamente objetiva, generada desde su subjetividad ontológica.

Una vez aclarado este punto es posible dar un paso más allá y abocarse a la pregunta por *el cómo* que guía esta investigación: ¿Cómo es que esto ocurre? ¿Cómo es que la realidad social aparece como facticidad externa?

Searle se hace esa pregunta de la siguiente manera: ¿cómo una estructura en apariencia tan simple y frágil, que existe prácticamente sólo porque así se le cree, puede dar pie a toda la realidad institucional y sus diversas expresiones, como universidades, gobiernos, guerras, dinero y propiedad privada? Su respuesta es que se debe a tres situaciones que se interrelacionan entre sí. La primera y más importante es que las declaraciones de función de estatus, entendidas como operaciones lógico-lingüísticas, no están restringidas a un tema en cuestión, sino que pueden ser aplicadas una y otra vez de manera recursiva, esto es, pueden ser *iteradas*. Es decir, pueden acumularse funciones de estatus sobre funciones de estatus, de manera que la función de estatus X cuente como Y en otra situación. Un caso gráfico es que, por ejemplo, para ser presidente de un determinado país podría exigirse como requerimiento, además de ganar las elecciones, ser

²³ La expresión «otros significantes» la toman de la teoría de la ontogénesis del yo de G. Mead, desarrollada en *Espíritu, persona y sociedad*, que hace referencia a entidades externas al sujeto, ya sean otros sujetos, animales, símbolos o entidades físicas, que influyen en la conformación del propio yo. Véase Mead, George (1993) *Espíritu, persona y sociedad*, Editorial Paidós, Argentina.

ciudadano, tener un determinado nivel de estudios, pertenecer a determinada religión o casta, entre otros, de acuerdo con la legislación de cada territorio. Estas iteraciones proporcionarían la estructura lógica de sociedades complejas.

En segundo lugar, los hechos institucionales no existen aisladamente, sino en complejas interrelaciones recíprocas a lo largo del tiempo. De esta manera, por ejemplo, el *dinero* que tengo en mi *cuenta bancaria* y con el que pago mis *cuentas*, lo gané como *empleado* del *Estado de Chile*, en mi calidad de *funcionario público* de una *determinada repartición*. Y, en tercer lugar, no existen los hechos brutos y los hechos institucionales como dos clases independientes de hechos, sino más bien se vinculan en una relación, donde los hechos institucionales tienen como finalidad *crear y controlar* a los hechos brutos. Así por ejemplo, si bien diariamente sólo participamos en intercambios de papeles y ruidos, el resultado es que efectivamente podemos transportarnos en la locomoción colectiva y así producir un cambio bruto de nuestra situación geográfica²⁴.

En consecuencia, a través de estas estructuras institucionales es que –en el caso de la propiedad privada, el matrimonio o el poder político, por citar algunos ejemplos– se sustituye la posesión física bruta o la proximidad física bruta por un conjunto reconocido de relaciones, producto de las cuales se puede estar casado sin vivir juntos, poseer una propiedad sin vivir en ella, o seguir siendo presidente aunque se esté de viaje o enfermo. Para facilitar esta tarea, dice Searle, generalmente se utilizan «indicadores de estatus», como anillos de compromiso, papeles de propiedad y coronas o constituciones, que representan el acuerdo, pues, como se dijo a propósito de la asignación de función de estatus, la existencia de hechos institucionales, en general, no puede ser inferida de los hechos brutos que componen la situación. Por lo tanto, la función de los indicadores de estatus es siempre epistémica, es decir, no cambia la ontología del sujeto u objeto indicado, sino sólo la manera cómo se lo percibe.

²⁴ Esta idea de que los hechos brutos e institucionales no representan dos clases distintas de hechos sino que están relacionados, forma parte del giro que experimenta Searle 2010 en relación con lo planteado en 1995. Este tema lo abordo más adelante cuando retomo el supuesto anticonstruccionismo de Searle.

A mi juicio, la tarea de desarrollar una ontología social es, precisamente, la de conocer la estructura básica que subyace a *toda* realidad social. Bajo esta premisa, me parece que la ontología de Searle presenta una doble confusión: por un lado, reniega del uso de la teoría sociológica por estar demasiado abocada al estudio fenoménico de la realidad, lo que le impediría comprender la estructura que subyace a ella. Pero por otro, su tesis se basa –y sus ejemplos dan cuenta de ello– en la realidad de algunas sociedades occidentales contemporáneas que resultan paradigmáticas de un modelo de construcción de sociedad desarrollista y democrático, las cuales presentan características particulares de imposición de función de estatus que no necesariamente se condicen con lo que ocurre en otro tipo de sociedades, ya sean contemporáneas, pasadas o futuras.

Es decir, pretende desentrañar la estructura básica sin comprometerse con un determinado tipo de realidad social, al mismo tiempo que utiliza como modelo de análisis una realidad particular, que presenta una teleología específica, propia de todo hecho institucional.

Estos son problemas con los cuales cualquier acercamiento ontológico respecto de lo social se ve enfrentado. Mi postura al respecto, y la que intento desarrollar en esta investigación, es que, en primer lugar, y como dije con Muñoz en el capítulo anterior, no es posible la existencia del ojo de Dios. Por lo tanto, cualquier intento por desentrañar la estructura básica de lo social *debe comprometerse con su realidad fenoménica*, con su manifestación sensible. No es posible estudiar los fundamentos ontológicos de la realidad social sin conocer su manifestación fenoménica. De hecho, esta es, precisamente, una de las bases estructurantes de la ontología social comprensiva que persigue esta investigación. El trabajo más importante está –tal como lo sostuve en la primera tesis expuesta–, en esclarecer las relaciones que se establecen entre ambos niveles.

De aquí se desprende la importancia de vincular el análisis filosófico con el sociológico (o de las ciencias sociales), puesto que, de esta manera, al objetivo declarado por Searle 2010 respecto de que debe desarrollarse dentro de la filosofía una nueva rama que podría llamarse «filosofía de la sociedad», es posible

agregarle que esta tarea sea desarrollada *en conjunto* con las ciencias sociales, como mencioné en la introducción.

Y en segundo lugar, creo que, tal como sostienen Mannheim (1993) y Weber a propósito del desarrollo de la investigación sociológica (Weber, 1993), asumir y declarar este compromiso o la imposibilidad del ojo de Dios, no deriva en un impedimento estructural de alcanzar la tarea de desentrañar la estructura básica de la realidad social, sino por el contrario, implica que *debe* considerarse, a modo de controlar de la mejor manera posible esta característica intrínseca. Por lo tanto, de lo que se trata es de intentar reconocer los rasgos consustanciales a *toda* realidad social, considerando las variables espaciales y temporales, para, de esta manera, no caer en el error de creer que la sociedad en que vivimos, con sus asignaciones de función particulares, teleología y poderes deónticos asociados, es una manifestación inocua de la estructura subyacente a toda realidad social. O, como sostiene Scheler –padre de la sociología del conocimiento– demostrando claras raíces en el idealismo platónico: estudiar las raíces de las «diferentes concepciones del mundo relativamente naturales» que posee cada sociedad, sin caer en el relativismo, puesto que esta característica no anula la objetividad del reino óntico (Scheler, 1947).

Finalmente, hay un aspecto de suma importancia que se deriva de la concepción mentalista de Searle y que he venido desarrollando. Como se dijo, Searle sostiene que la realidad social es construida mediante operaciones lógicas mentales causadas por cerebros individuales, por medio de la representación de esa realidad. A mi juicio, y basándome en una de las vetas centrales de la teoría desarrollada por las ciencias sociales, esta visión de Searle deja en evidencia la *unidireccionalidad de su análisis*, puesto que, en virtud de este planteamiento, toda la realidad social debe su existencia al hecho de ser *representada* como existente, lo que pone el énfasis en la relación individuo-mundo o grupo social-mundo –dependiendo de si se trata de intencionalidad individual o colectiva– con una dirección de ajuste mente(s)-mundo. No estoy cuestionando su planteamiento de que la realidad social se construye, en parte, a través de la representación que

se hace de ella, pues en virtud de lo expuesto resulta acertado, sino más bien quiero destacar que, en coherencia con el mentalismo de su filosofía, su análisis de la realidad social está centrado en el papel que desempeña la mente como creadora de esa representación, sin reparar mayormente en la capacidad causal que presenta el hecho institucional mismo –entendido como *externo e irreductible* a la mente que le dio origen– en la creación de otros hechos institucionales y, por tanto, en la dirección de ajuste contraria mundo-mente(s).

Como señalé anteriormente, sostengo que no porque toda la realidad social sea *realizada en* mentes individuales, significa que es también toda ésta *causada por* mentes individuales. Mannheim lo expresa en forma muy clara:

Es indiscutible que sólo el individuo es capaz de pensar. No existe una entidad metafísica, como sería el espíritu de grupo, que piensa por encima y por debajo de las cabezas de los individuos, o cuyas ideas el individuo se limita a reproducir. Sin embargo, sería un error deducir de esto que todas las ideas y sentimientos que sirven de motivos a un individuo tienen origen en él mismo y que pueden explicarse adecuadamente a base sólo de la experiencia de su propia vida (Mannheim, 1993, p.2).

Esta preeminencia de lo mental en el planteamiento de Searle, lleva a Noguera a catalogar su filosofía de *ontología social idealista* (Noguera, 1999), y a Philippe De Lara a sostener que su libro *La construcción de la realidad social* (1995), bien podría llamarse «La construcción *mental* de la sociedad» (De Lara, 1997).

La idea planteada por Searle expuesta anteriormente, de que las ciencias sociales versan sobre la intencionalidad, dado que la realidad social es, en última instancia, un fenómeno mental, da cuenta nuevamente de esa unidireccionalidad. Si bien concuerdo con la idea de que las ciencias sociales deben abordar más este aspecto –y aquí radica uno de los grandes aportes de Searle–, creo que uno de los puntos destacados del análisis de estas disciplinas es, precisamente, que éste también versa sobre cómo esa realidad epistémicamente objetiva, *realizada en* cerebros particulares, afecta o incide recursivamente en los individuos por medio

de hechos institucionales *causados* externamente. Esta es, de hecho, la idea que está tras la afirmación de Durkheim de «tratar a los hechos sociales como cosas» y que expone como sigue:

Una cosa se reconoce principalmente por el hecho de que no puede ser modificada por un simple *decreto de la voluntad*. Esto no quiere decir que resista a cualquier modificación, sino que, *para producir un cambio no basta con quererlo*, sino que se precisa además un esfuerzo más o menos arduo, debido a la resistencia que opone a nuestra acción y que, por otra parte, no siempre puede ser vencida. Ya hemos visto que los hechos sociales tienen esta propiedad (Durkheim, 2000, p.83-84. Cursivas mías).

Como consecuencia de esta *externalidad* de la realidad social y de su consecuente *irreductibilidad* al estado mental que le dio origen, así como también su inherente *capacidad causal*, se deriva la que, a mi juicio –y en consonancia con la tradición sociológica–, es una de las principales características de esta realidad y que Searle no desarrolla; a saber, entre los individuos y la realidad social existe una *relación de reciprocidad*, que trae como consecuencia una influencia causal mutua. La falta de desarrollo de esta característica intrínseca de la realidad social trae aparejado –de acuerdo con el planteamiento de Durkheim expuesto en la sección dedicada al análisis de la intencionalidad colectiva– el riesgo de concebir a la realidad social como un epifenómeno de los estados mentales que le dieron origen. Ahora bien, no estoy planteando que Searle niegue toda capacidad causal a los hechos institucionales; lo que sostengo es, más bien, que sin negar ni desechar esta capacidad de causación de la realidad social, el análisis de la ontología social de Searle se estructura sobre la secuencia lógica que va de la mente (intencionalidad) a la realidad institucional –tal como se grafica en el esquema de la página 61–, con esa dirección de ajuste. Por lo tanto, no desarrolla el principio durkheimiano –aceptado casi como axioma dentro de la teoría sociológica– de explicar «lo social por lo social» (Durkheim, 2000), sin reducirlo a las mentes individuales que le dieron origen.

De esta manera, por ejemplo, Searle concibe el hecho institucional de ser presidente de un determinado país como producto de la intencionalidad colectiva que, mediante una declaración, le otorga tal función de estatus. Así, Evo Morales (X) cuenta como presidente (Y) en Bolivia (C). Sin embargo, no desarrolla junto con esta cadena lógica de atribución de función y de estatus *necesaria* para comprender la estructura institucional, que la causa de ese hecho institucional también se encuentra, al mismo tiempo y en la misma medida que en las mentes involucradas, en un hecho institucional previo que, como se dijo, es externo e irreductible al estado intencional que le dio origen. Vale decir, por ejemplo, el hecho institucional del movimiento indígena en Bolivia, junto con la crisis de representación del sistema político boliviano y así toda una serie de hechos institucionales, trajeron como consecuencia que Evo Morales sea, hoy, el presidente de ese país. Obviamente, estos hechos institucionales son *siempre realizados en* mentes individuales, como bien lo describe Searle, pero eso no obsta para que un análisis completo de la ontología social también los conciba como *causados externamente*, por otros hechos institucionales. Creo que Searle estaría de acuerdo con esto y su idea de que los hechos institucionales pueden iterarse infinitamente, dando así sustento a la realidad social de familias, colegios, gobiernos y amistades, apunta en esta dirección. Sin embargo, su análisis está centrado en las propiedades causales de la mente y no de los hechos institucionales, lo que permite sostener que es necesario complementarlo con la propuesta de la teoría sociológica, de manera de contar con una concepción más integral y comprensiva de la ontología social.

Comparto la explicación que Berger y Luckmann dan a este fenómeno, cuando sostienen que la realidad social tiene la triple característica de ser externalizada, objetivada e internalizada (Berger y Luckmann, 2001). No obstante, la objetividad que caracteriza a la realidad social no deviene en la adquisición de un estatus ontológico distinto de la actividad humana que lo produjo. Por el contrario, la importancia de esta objetividad radica en que la relación entre el individuo y su grupo social es recíproca (o dialéctica en palabras de los autores), vale decir, el individuo crea la realidad social al mismo tiempo que es creada por ésta.

Como se dijo, este planteamiento es apoyado –con distintos matices, por cierto– por la mayor parte de la tradición sociológica en su conjunto. Scheler, por ejemplo, en función de esta reciprocidad entre individuo y realidad social, realiza una crítica que puede considerarse en directa alusión a Searle, donde cuestiona lo que llama *la unilateralidad del pensamiento Ilustrado*, que “sólo ha visto, de la manera más parcial que cabe, el condicionamiento de la sociedad por el saber” (Scheler, 1947, p.53). Esta característica puede englobarse bajo el rótulo de «*propiedad autopoiética de la realidad social*», puesto que tiene como característica principal que los hechos institucionales *causan* otros hechos institucionales. Vale decir, sostengo que es posible –y necesario– concebir que esta realidad social que es *causada por* cerebros individuales es, al mismo tiempo y en la misma medida, *causada externamente* por ella misma. Es decir, la realidad social tiene la peculiar característica de que *causa* sus propias condiciones de posibilidad, estableciendo una relación de *reciprocidad causal* con los individuos que le dieron origen. De lo expuesto, se deriva una cuarta tesis de investigación: «*como consecuencia de la propiedad autopoiética de la realidad social y del carácter objetivado que presenta ante el individuo, la ontología social comprensiva debe considerar la relación que se establece entre el individuo y la realidad social en términos de reciprocidad causal*».

Esta propiedad autopoiética de la realidad social y los problemas que se derivan de la concepción de Searle, que no concibe la relación individuo(s)-mundo en términos de reciprocidad causal, encuentra uno de sus puntos de máxima expresión en el análisis del *poder*, como se verá en el próximo capítulo.

Como advierten Berger y Luckmann, adoptando una terminología marxista: no comprender la relación de reciprocidad que se establece entre los individuos y la realidad social, trae aparejada la posibilidad de *reificación*, entendida como un peligro latente, constitutivo del proceso de objetivación de la realidad institucional, producido por el olvido de la *relación de reciprocidad* que se establece entre el individuo y la sociedad, concediéndole un estatus ontológico distinto a la propia actividad humana, transformando a la realidad social en un mero epifenómeno.

B.- La mantención de hechos institucionales

Desentrañar cómo se produce la existencia continuada de los hechos institucionales es particularmente importante de resolver para los propósitos de esta investigación, puesto que la respuesta que generalmente han dado las ciencias sociales –y en particular la teoría social constructivista– a la pregunta por la mantención de los hechos institucionales o funciones de estatus, está relacionada tanto con el poder como con la legitimidad, como he venido sosteniendo.

Por su parte, Searle sostiene que “la idea intuitiva es que lo esencial para la creación y el mantenimiento de los hechos institucionales es el poder, pero lo cierto es que todo el aparato –creación, mantención y el poder resultante– funciona sólo producto de la aceptación y el reconocimiento colectivo” (2010, p.103. Trad. mía). Ya se ha expuesto cómo se produce la creación de los hechos institucionales mediante declaraciones de función de estatus, pero lo interesante es que, según Searle, la mantención de estos hechos requiere representaciones que funcionan *de la misma manera* que las declaraciones de función de estatus, pues, como las instituciones y los hechos institucionales sólo existen en la medida en que son reconocidos como tal, únicamente requieren de un reconocimiento o aceptación *continuados* para mantener su existencia. En pocas palabras, la mantención de los hechos institucionales, según Searle, es producto del uso o reconocimiento continuado de los mismos y, en consecuencia, no se requiere de ningún otro tipo de explicación distinta a la creación de estos hechos, pues comparten la misma estructura.

Ahora bien, como vimos junto con la asignación de función, este reconocimiento no tiene relación con la aprobación o desaprobación, puesto que en ambos casos se estaría reconociendo la existencia del hecho institucional y, por tanto, de acuerdo con la lógica de mantención de los hechos institucionales defendida por Searle, se estaría contribuyendo a perpetuar su existencia. Con este argumento, rebate la idea de que, en último término, las instituciones se mantienen producto

de algún tipo de coacción física o mental, como, a su juicio, plantearían Durkheim y la mayoría de las teorías sociales provenientes de la sociología. Señala Searle:

Lo tentador en todos estos casos, es pensar que, al final, todo depende de quién esté mejor armado, que los hechos brutos siempre prevalecerán sobre los hechos institucionales. Pero esto no es realmente verdad. Los fusiles son inútiles excepto para quienes están preparados para usarlos en cooperación con otros, y en el marco de estructuras, por informales que sean, dotadas de líneas reconocidas de autoridad y mando. Y todo esto requiere intencionalidad colectiva y hechos institucionales (1997, p.129).

Sin embargo, como ha sucedido en otras oportunidades, al revisar las ideas de Durkheim se puede constatar no sólo el desconocimiento de Searle acerca de sus planteamientos –que por lo demás utiliza para refutarlos en función de explicar su postura–, sino también el alto grado de confluencia que presentan ambos autores sobre algunos aspectos.

Durkheim sostiene que para algunos filósofos, como Hobbes y Rousseau, el individuo es naturalmente refractario a la vida en sociedad y se resigna a vivir en ella porque se le fuerza a hacerlo. Los fines sociales, por tanto, son contrarios a los fines individuales, y “para lograr que el individuo persiga tales fines sociales, es necesario ejercer sobre él una coerción, y la tarea de la sociedad consiste fundamentalmente en la institución y en la organización de esta coerción” (Durkheim, 2000, p.181). Para otros, en cambio, como los teóricos del derecho natural o los economistas utilitaristas, la vida social es esencialmente espontánea y la sociedad una cosa natural; pero el fundamento de esa naturaleza está, en última instancia, en el individuo. Según Durkheim, en cambio, ninguna de estas doctrinas está en lo correcto, pues, como sostiene:

Ciertamente, hacemos de la coerción el rasgo característico de todo hecho social. Sólo que esa coerción no resulta de una maquinaria construida con mayor o menor habilidad y destinada a ocultar a los hombres las trampas en que se han atrapado a sí mismos. La coerción es debida simplemente al

hecho de que el individuo se encuentra ante una fuerza que le domina y ante la cual se inclina. Pero esta fuerza es natural, no se deriva de una disposición convencional que la voluntad humana hubiera sobreañadido a lo real ya hecha por entero; sale de las entrañas mismas en la realidad: es el producto necesario de causas ya dadas (Durkheim, 2000, p.182).

Por lo tanto, aunque estima con los primeros que la vida social se presenta al individuo en forma de coerción, toma de los segundos que es, a su vez, un producto espontáneo de la realidad²⁵; y luego agrega que “lo que establece una relación lógica entre esos dos elementos, que aparentemente son contradictorios, es el hecho de que esta realidad supera al individuo” (Durkheim, 2000, p.184).

En este sentido, en sintonía con lo planteado por Searle, Durkheim sostiene que la conformidad del individuo a las obligaciones “raras veces se apoya en el miedo a las sanciones que se aplican contra su infracción. En la mayoría de las circunstancias los individuos aceptan la legitimidad de la obligación, y de este modo no perciben conscientemente su carácter coercitivo” (Giddens, 1998, p.160). A su vez, Durkheim argumenta que los hechos sociales presentan la característica de ser *coercitivos*, no necesariamente desde la perspectiva de la coerción física bruta, sino porque imponen sobre el individuo una carga moral que no fue creada por éste, y que forma parte de un sistema de deberes en cuya red cada individuo está inmerso junto con el resto de la sociedad o grupo social. A mi juicio, esta idea presenta total afinidad con lo planteado por Searle cuando sostiene que, sin excepción, las funciones de estatus conllevan «poderes deónticos», es decir, conllevan derechos, deberes y obligaciones que representan el “pegamento” que mantiene unida la civilización humana, porque tienen el peculiar rasgo de que una vez que son reconocidos, entregan *razones para la acción que son independientes de nuestros deseos e inclinaciones individuales*.

²⁵ Esta postura le ha valido varias críticas desde la sociología, producto de que invalida la posibilidad de concebir la coerción como una manifestación voluntaria de la intención de mantener el poder por parte de quienes lo detentan, como por ejemplo, la represión ejercida desde el Estado.

Estas razones para la acción independientes de nuestros deseos e inclinaciones –propias de todo hecho institucional– defendidas por Searle, son equivalentes a la coerción normativa organizada en un sistema de deberes, propia de todo hecho social, sostenida por Durkheim, así como también a lo planteado por Berger y Luckmann cuando señalan que, por el solo hecho de existir, las instituciones controlan el comportamiento de sus integrantes, estableciendo pautas definidas que lo canalizan. Este carácter controlador, en opinión de los sociólogos, es inherente a la institucionalización en cuanto tal, independiente del mecanismo de sanción establecido. La diferencia con lo planteado por Searle radica en dos aspectos importantes: el primero, tiene que ver –por decirlo de alguna manera– con la *plataforma* desde la cual se está mirando el fenómeno social en cuestión, porque mientras Searle se refiere a *razones* para la acción, apelando al componente mental de la acción institucional por sobre el individuo, tanto Durkheim como Berger y Luckmann se refieren directamente a la coerción, que impide o favorece cierto tipo de conducta, apelando a *la acción misma* (componente material) por sobre las razones que la anteceden. El segundo aspecto tiene que ver con que, en general, la teoría sociológica, en contraste con Searle, destaca el tema de la legitimidad, aun cuando, en este caso particular, Durkheim no lo desarrolle mayormente. Weber será el teórico de la legitimidad por excelencia, seguido por Berger y Luckmann.

En consecuencia, y retomando las ideas de Searle, a su juicio, el poder no proviene de la coacción física, sino *de las organizaciones*, es decir, de estructuras sistemáticas de función de estatus, donde, probablemente, quien lleva el fusil no es quien toma las decisiones, sino quienes lo hacen sólo mantienen su poder en función de ruidos que hacen con la boca y marcas que estampan sobre papeles.

Ante estas ideas de Searle acerca de la mantención de hechos institucionales que se han expuesto hasta aquí, surgen varias interrogantes que permiten adelantar algunas conclusiones. La primera tiene relación con la crítica de Noguera a la concepción de Searle sobre los hechos brutos y los hechos institucionales (Noguera, 1999), puesto que, en *La construcción de la realidad social* (1995), el

argumento lógico que a Searle le parece determinante a favor de la existencia de la realidad externa y que, como vimos, utiliza para atacar a lo que él llama constructivismo, es que, en última instancia, toda representación, y con ello todo hecho institucional, debe tener como basamento último un hecho bruto. Dice Searle:

Puesto que la forma lógica de la creación de realidad socialmente construida consiste en iteraciones de la estructura «X cuenta como Y en C», las iteraciones tienen que acabar fundándose en un elemento X que no sea una construcción institucional. De otro modo, se produciría un regreso infinito o una circularidad (1997, p.197).

Sin embargo, cuando se refiere al poder y sin que medie explicación al respecto, *invierte esta relación*, sosteniendo que el poder deóntico de las instituciones no se apoyaría, en último término, en el poder físico entendido como hecho bruto (las armas), sino lo haría en una serie de funciones de estatus que le dan sustento.

Me parece que esta inversión y las confusiones asociadas, tienen como sustento algunos inconvenientes en la concepción de hecho bruto que Searle defendió en 1995 y que se explican por su ataque a lo que califica de constructivismo, puesto que, del argumento de que en todo hecho institucional *participe* un hecho bruto, no se sigue la consecuencia de que éstos tengan *primacía lógica* por sobre los hechos institucionales ni que sean su basamento último. El ejemplo de la propiedad privada puede resultar ilustrativo: si soy dueño de un determinado terreno, estoy participando de un hecho institucional en el que está implícita la creencia en la propiedad privada y en el poder de la palabra escrita –como parte de los hechos que no tienen arraigo en un hecho bruto–, así como también la existencia del terreno mismo y del contrato expresado en un papel –como hechos brutos en juego. Sin embargo, la creencia de que ese terreno (X) cuenta como mi propiedad (Y) en las Bahamas (C), no tiene como basamento último ni el terreno ni el papel del contrato. El terreno no dice nada en sí mismo, pues su estructura física no tiene vínculo alguno con ser de mi propiedad, y el papel sería –de acuerdo con Searle 2010– un mero marcador de estatus. Vale decir, si bien la

creencia y aceptación de que tal terreno me pertenece requiere de la existencia de hechos brutos dentro de su cadena lógica de iteración, éstos no se transforman en su basamento último²⁶.

Más aún, de las lecturas de los libros de Searle acerca de la realidad social y de la evolución de su pensamiento al respecto, se puede desprender que en *Making the social world* (2010) abandona su postura anticonstructivista, y que uno de los argumentos decisivos en este cambio se encuentra en la renuncia a su idea primigenia de que los hechos brutos son la base lógica de los hechos institucionales, pasando a entenderse como meros marcadores (o indicadores) de estatus en el juego de relación establecido entre ambos tipos de hechos. En consecuencia, los hechos brutos como los contratos, los anillos de matrimonio, las constituciones, entre otros, se comprenden como marcadores y no como sustento último de carácter lógico. Estas ideas presentan, nuevamente, una afinidad con lo planteado por Durkheim, quien sostiene que «un contrato nunca se basta a sí mismo», pues, si no fuese por la existencia de normas sociales que proporcionan el marco dentro del cual se hacen los contratos, éstos no tendrían sustento (Durkheim, 2004).

Otra interrogante que surge de lo planteado por Searle acerca de la mantención de los hechos institucionales tiene que ver con lo expuesto en la tercera tesis de investigación, puesto que no concibe el componente material de la acción como factor determinante en la concepción que tiene del poder, lo que le permite sostener que, en última instancia, los fusiles son inútiles sin una estructura institucional que le dé sustento. Basándome en lo establecido por la mayoría de las teorías sociológicas al respecto, me parece que no es esto lo que se observa

²⁶ Me ha sido sugerido por el profesor R. González que, finalmente, la idea defendida por Searle de que todo hecho institucional descansaría, finalmente, en un hecho bruto, se debe a que, para existir, los hechos institucionales deben ser *realizados en* cerebros particulares, Por lo tanto, el cerebro sería, en última instancia, el hecho bruto que representa el basamento de todo hecho institucional. Al menos hasta donde conozco, este argumento no ha sido expuesto por Searle y, además, no estoy seguro de si lo aceptaría sin reparos, puesto que se corre el riesgo de caer en un solipsismo cartesiano que, finalmente, niegue la realidad externa, al contrario de lo defendido por el propio Searle.

en regímenes dictatoriales que mantienen el poder fundamentalmente producto del monopolio que detentan de las armas.

La última interrogante surgida de lo expuesto, y que se esbozó anteriormente, tiene que ver con cómo concibe *el cambio institucional* dentro de una estructura de funciones de estatus donde la aprobación y la desaprobación implican reconocimiento (entendido éste como el único requisito para la existencia de los hechos institucionales). Siguiendo a Noguera, creo que Searle 1995 no diferencia la aceptación como hecho libre y no coaccionado, de la aceptación entendida como el no ejercicio de una oposición efectiva ante una institución. Aparentemente, Searle entendería el reconocimiento como la no oposición de resistencia, pero, en ese caso, “¿cómo podríamos entonces ‘no aceptar’ una institución cuando se nos impone por la fuerza o por la coerción?” (Noguera, 1999, p.13). Como se verá en el próximo capítulo a propósito del poder, Searle 2010 acepta lo *confuso* y *paradojal* de esta situación.

Junto con lo anterior, en el siguiente capítulo se retoma el tema del poder, especialmente el cambio que este concepto ha sufrido dentro del esquema de Searle, pero lo importante de recalcar aquí, es que la referencia al poder deóntico asociado a los hechos institucionales no presenta un desarrollo mayor dentro del análisis de la mantención de los hechos institucionales, y más importante aún, tampoco permite explicar el cambio o las transformaciones institucionales que suceden de hecho, más allá de las menciones que hace a las revoluciones o revueltas, como situaciones en que se establece una lucha por la asignación colectiva de función. Sin embargo, la realidad social nos muestra que la mayor parte de los cambios institucionales se producen de manera paulatina y *desde dentro* de las mismas instituciones. ¿Cómo explicaría Searle, dentro de su esquema de creación y mantención de hechos institucionales, la revolución industrial, el paso del feudalismo a las ciudades o el cambio que ha sufrido la familia como unidad social básica? Estas interrogantes han dado pie a múltiples teorías de la institucionalización y desinstitucionalización desde las ciencias sociales, de manera de poder explicar la *dinámica* que presenta la realidad social.

Weber, por ejemplo, destina parte importante de su teoría sociológica a estudiar lo que llama «las formas estables de relación social», señalando que “son aquellas en las cuales las actitudes subjetivas de los individuos que participan en ellas están orientadas por la creencia en un *orden legítimo*” (Giddens, 1998, p.256). Weber comparte con Searle la idea de que esto no equivale a sostener que los individuos siempre orienten su acción por adhesión (aprobación en palabras de Searle) a los principios de este orden, sino más bien que, aun cuando se transgredan estas normas y leyes –como sucede en el caso de un delincuente–, existe un reconocimiento y adaptación de la conducta a su existencia. Es el Estado –como se verá en próximo capítulo– el sistema social que, por antonomasia, representa la idea de un *orden legítimo* en Weber.

Asimismo, basándose principalmente en los escritos sobre legitimidad de Weber, Berger y Luckmann sostienen que *toda* institucionalidad establecida requiere de *legitimación*, es decir, de modos a través de los cuales poder explicarse y justificarse. Esta afirmación se basa en un análisis teórico-empírico de distintas realidades institucionales, de donde se desprende que con la objetivación de las instituciones (proceso de *institucionalización* en palabras de los autores), surge la necesidad de desarrollar mecanismos específicos de control social, dado que, una vez que las instituciones llegan a ser realidades independientes del problema social concreto del cual surgieron, “hay probabilidades de que se desvíen de los cursos de acción ‘programados’ institucionalmente” (Berger y Luckmann, 2001, p.85). De esta manera, las nuevas generaciones plantean un problema de acatamiento por el hecho de no haber participado directamente en la creación de la institución, por lo que el orden institucional requiere que se establezcan sanciones e invocar autoridad sobre el individuo, con independencia de los significados subjetivos que éste pueda atribuir a cualquier situación particular. Pese a esto, en sintonía con el planteamiento de Searle, los sociólogos sostienen que esta situación no obsta para que siga siendo cierto el hecho empírico de que las instituciones tienden inherentemente a la cohesión.

En consecuencia, uno de los aspectos más relevantes para la mantención de una institución es lo que Berger y Luckmann llaman la *sedimentación intersubjetiva*, entendida como la tipificación estereotipada de experiencias que forman parte de la memoria colectiva como entidades reconocibles. Esta sedimentación debe objetivarse en cualquier sistema de signos que permita reiterarlas en su forma objetiva de una generación o colectividad a otra. El sistema lingüístico es el que se utiliza por definición, objetivando las experiencias y volviéndolas accesibles a todos los miembros de la comunidad lingüística. Por lo tanto, el lenguaje, como depositario de sedimentaciones colectivas, adquiere una objetividad que vuelve a la experiencia sedimentada independiente de su origen.

Esta descripción tiene el mismo sentido que la idea de iteración de declaraciones de función de estatus para la mantención de los hechos institucionales expuesta por Searle. No obstante, la diferencia radica en que, para Berger y Luckmann, este proceso “educativo” requiere de procedimientos establecidos que recuerden reiteradamente a los miembros de la institución los significados, generalmente a través de medios coercitivos, que no necesariamente se reducen a la utilización de fuerza física bruta.

En este contexto es donde entra en escena la *legitimación* mencionada anteriormente. La legitimación como proceso constituye una objetivación de significado de segundo orden, porque su función consiste en “lograr que las objetivaciones de ‘primer orden’ ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles” (Berger y Luckmann, 2001, p.121). Esto quiere decir que la legitimación juega un rol en la mantención de las instituciones una vez que éstas *requieren ser retransmitidas*. Al respecto, Berger y Luckmann señalan lo siguiente:

La legitimación no es indispensable en la primera fase de la institucionalización [...] El problema de la legitimación surge inevitablemente cuando las objetivaciones del orden institucional (ahora histórico) deben transmitirse a una nueva generación [...] Este proceso de ‘explicar’ y justificar constituye la legitimación (2001, p.121-122).

A lo anterior, agregan que la legitimación tiene un elemento tanto normativo como cognoscitivo. Es decir, no sólo se refiere a «valores» sino también a «conocimientos». Por lo tanto, “la legitimación no sólo indica al individuo por qué *debe* realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas *son* lo que son. En otras palabras, el ‘conocimiento’ precede a los ‘valores’ en la legitimación de las instituciones” (Berger y Luckmann, 2001, p.122). En consecuencia, la legitimación produce un *universo simbólico* que se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales.

A raíz de lo anterior, los procedimientos específicos para la mantención del universo simbólico se vuelven necesarios cuando éste se ha convertido en problemático. Si esto no sucede, el universo simbólico se autolegitima por su sola existencia objetivada en la realidad social. No obstante, advierten, esto es sólo una constatación teórica, puesto que, señalan:

Una sociedad semejante no existe en la realidad. Dadas las tensiones inevitables de los procesos de institucionalización y por el hecho mismo de que todos los fenómenos sociales son *construcciones* producidas históricamente a través de la actividad humana, no existe una sociedad que se dé totalmente por establecida ni tampoco, *a fortiori*, un universo simbólico de esa clase. Todo universo simbólico es incipientemente problemático. La cuestión reside, pues, en saber en qué *grado* se ha vuelto problemático (Berger y Luckmann, 2001, p.136).

Debido a que el proceso de legitimación requiere de control social, los autores sostienen que está emparentado con el poder. Por lo tanto, lejos de ser un proceso inocuo, la legitimación está íntimamente vinculada con el poder que poseen quienes manejan la institución en cuestión.

Finalmente, como corolario de su planteamiento de institucionalización y legitimación, Berger y Luckmann desarrollan el tema de la desinstitucionalización, señalando que las instituciones no son un hecho irreversible, pese a que tienden a persistir en el tiempo. A esto agregan que, “por una variedad de razones

históricas, el alcance de las acciones institucionalizadas puede disminuir; en ciertas áreas de la vida social puede producirse la desinstitucionalización” (Berger y Luckmann, 2001, p.107). Más aún, los tres padres fundadores de la sociología, Durkheim, Weber y Marx, advierten que la división del trabajo en sociedades contemporáneas favorece constantemente este fenómeno. Esta idea se relaciona con una visión dinámica de la realidad social, que la concibe como cargada de *historicidad* (que forma parte de procesos históricos que se desarrollan dentro de un espacio-tiempo determinado). La ontología social debe, en este sentido, comprender a la realidad social en forma dinámica y no estática, considerando la paradoja inherente a ésta, que se observa en que, por ejemplo, si bien la institución de la Universidad de Chile permanece en el tiempo (desde el año 1842), los individuos que forman parte de ella van cambiando, por lo que se requieren mecanismos de legitimación asociados, de manera de permitir la permanencia dentro del cambio constante.

En consecuencia, es posible sumar una quinta tesis a este proyecto: *«la ontología social de Searle debe complementarse con teorías de la institucionalización y desinstitucionalización provenientes de la sociología y las ciencias sociales, que permitan explicar de mejor manera la mantención y el cambio de los hechos institucionales»*.

Como último aspecto dentro de la explicación de la mantención de las funciones de estatus, quisiera destacar un punto que Searle 1995 menciona de pasada, y que no vuelve a abordar en 1998 ni en su último libro de 2010, pero que resulta fundamental para comprender su visión de la mantención de hechos institucionales sin hacer mayor alusión al poder. Searle sostiene que:

El secreto para comprender la existencia continuada, la persistencia, de los hechos institucionales es, sencillamente, que los individuos *directamente implicados* y un *número suficiente* de miembros de la *comunidad relevante* deben seguir reconociendo y aceptando la existencia de esos hechos (1997, p.128. *Cursivas mías*).

¿Cómo es que se explica la existencia continuada de un hecho institucional como, por ejemplo, el sistema económico mundial, mediante la determinación de los individuos *directamente implicados*?, ¿cuál es un *número suficiente* de miembros?, ¿cuál es la *comunidad relevante*? Mientras Searle no da respuesta a estas preguntas, la sociología, a través de teorías que comprenden la institucionalización, la desinstitucionalización y el poder, las ha abordado por décadas, lo que nuevamente deja en evidencia la necesidad de complementación.

Finalmente, quisiera destacar brevemente el papel del lenguaje en la creación y mantención de los hechos institucionales. De acuerdo con Searle, las funciones de estatus, sin excepción, son constituidas por el lenguaje. Sin embargo, su funcionamiento es especialmente difícil de identificar, vale decir, no somos conscientes del rol del lenguaje en la constitución de la realidad social, más allá de los hechos donde resulta evidente, como en las expresiones performativas.

¿Por qué el lenguaje tiene un tratamiento especial?, ¿por qué no es una institución social como las demás? Searle sostiene que existe un consenso ampliamente aceptado en filosofía, desde Aristóteles hasta la actualidad, que entiende al lenguaje como primariamente constitutivo de la realidad social. El tema entonces está en discernir *de qué manera* es el lenguaje constitutivo de esa realidad. A juicio de Searle, lo que diferencia al lenguaje del resto de los hechos institucionales es que el poder deóntico de todas las funciones de estatus trasciende el significado. Es decir, el significado por sí mismo no es suficiente para permitir el divorcio, ser presidente o que se desencadene una guerra; es necesario, además, que exista alguna especie de *convención extra lingüística*. Mientras que, por el contrario, la capacidad de un enunciado de representar lingüísticamente no requiere de ningún poder adicional más que la representación lingüística misma. Así, el enunciado «el sol es una bola de fuego incandescente» presenta condiciones de verdad, pero no se requiere nada más que la representación en sí misma. Todo el resto de hechos institucionales, además del apartado semántico, requieren de un poder deóntico que, en última instancia, está otorgado por un acto de habla.

Ahora bien, el pasaje anterior es completamente ilustrativo de que el mismo Searle desarrolla todas las herramientas necesarias para comprender e integrar dentro de su ontología social una estructura de la acción que considere tanto el componente mental como el material, aun cuando, finalmente, sólo desarrolle el segundo. Sostener que el significado no es suficiente por sí mismo para permitir divorcios, guerras o distintos hechos institucionales, sino que requiere de una «*convención extra lingüística*», representa, a mi juicio, un eufemismo para referirse a la práctica material del significado expresada en la acción. Estoy de acuerdo en que ese poder deóntico que entrega *razones para la acción que son independientes de nuestros deseos e inclinaciones individuales* se origina en un acto de habla, como sostiene Searle, pero eso no quita que sea necesario un impulso material, la acción en sí misma, para llevar a cabo cualquier hecho institucional. Como sostiene Marx: “las ideas no pueden *realizar* nada. Para sacar adelante las ideas se necesitan hombres que dispongan de cierta fuerza práctica” (1981, p.160).

IV. LENGUAJE, TRASFONDO Y PODER (DEONTOLOGÍA)

Dentro de la propuesta de ontología social de Searle, el análisis del lenguaje, el poder y el Tránsito cumple un rol fundamental. Estas tres dimensiones constituyen, una especie de sustrato con y sobre el cual se construye la realidad social de hechos institucionales descrita en el capítulo anterior.

Los poderes deónticos –también expuestos en el capítulo anterior–, no sólo se abordan en el punto referido específicamente al poder, sino están presentes transversalmente a lo largo del capítulo, puesto que, en función de su carácter normativo, desempeñan un papel importante dentro del lenguaje y el Tránsito. Asimismo, sostengo que del análisis deontológico se concibe con mayor claridad una opción de complementariedad y continuidad teórica entre la filosofía de Searle y la teoría sociológica.

1) El lenguaje y su importancia dentro de la construcción de la realidad social

Por lo expuesto hasta aquí, parece imposible concebir estructuras institucionales sin que haya alguna forma de lenguaje, porque éste es parcialmente constitutivo de los hechos que las componen. Tal como se expresa gráficamente en el diagrama presentado en el punto 3 del tercer capítulo (p. 61), el lenguaje permite que las declaraciones de estatus devengan en declaraciones *de función* de estatus, completando así las tres nociones básicas necesarias para la existencia y mantención de los hechos institucionales: intencionalidad colectiva, asignación de función, y declaraciones de función de estatus.

Lo anterior, lleva a Searle a sostener que *lo social* se explica a través del siguiente orden secuencial: intencionalidad → lenguaje → instituciones sociales (Searle, 2010). En consecuencia, el lenguaje se entiende como el eslabón central dentro de la cadena de construcción de la realidad social.

Ahora bien, esto no significa que *todos los hechos sociales* requieran de lenguaje para existir. De hecho, muchos de ellos no lo requieren, como lo demuestran

conductas nacidas de la intencionalidad colectiva en animales o niños –de acuerdo con los ejemplos provenientes de la etología de hormigas, abejas y lobos, expuestos en los capítulos anteriores. Los que sí requieren de lenguaje para existir son los *hechos institucionales*, que, como se ha reiterado en varias oportunidades, constituyen una subclase dentro de los hechos sociales.

Asimismo, y como también se apuntó en el capítulo anterior, el lenguaje goza de primacía lógica por sobre las demás instituciones, ya que todas lo presuponen y éste no presupone a las demás. De esta manera, se puede tener lenguaje sin que exista dinero ni presidentes, pero no al revés, lo cual, siguiendo a Searle, vuelve al lenguaje la más fundamental de las instituciones humanas.

Considero que esta concepción del lenguaje desarrollada por Searle y la importancia que tiene dentro de su esquema de construcción de la realidad social, es uno de los aportes más contundentes y fundamentales que el autor entrega para la comprensión de la ontología social. Sobre todo, considerando la justificación que el mismo Searle señala al respecto:

Todos los grandes filósofos que reflexionaron acerca de la realidad social dieron el lenguaje por garantizado. Todos asumieron que las personas tenían un lenguaje y desde allí se preguntaron, ¿cómo pudieron formar una sociedad? Uno de los objetivos centrales de este libro, es señalar que una vez que se tiene un lenguaje común, inmediatamente se tiene una sociedad (2010, p.122. Trad. mía).

A continuación, se desarrolla la importancia del lenguaje como constitutivo de los hechos institucionales, a través de la revisión de una taxonomía lógica de su creación y de los paralelos que pueden establecerse con la teoría sociológica.

A.- El lenguaje como biológico y social

En sintonía con el naturalismo biológico y las consecuencias que de ahí provienen –que se han ido exponiendo a lo largo de la investigación–, Searle presenta una

concepción del lenguaje que, en lo medular, lo comprende como una derivación (o extensión) de las formas prelingüísticas de intencionalidad, las que, a su vez, son biológicamente básicas. Vale decir, este sustrato primigenio del lenguaje constituido por las formas prelingüísticas de intencionalidad, formaría parte del *equipo biológico humano* (y también de algunos animales). Por tanto, su posterior desarrollo como lenguaje –que le permite ocupar el rol de puente entre la mente y la sociedad (entre la intencionalidad y los hechos institucionales), como se señaló anteriormente–, se entiende como un eslabón dentro de esta especie de *deriva naturalista* que posee la estructura secuencial descrita.

Searle considera que la filosofía ha caído en dos errores comunes respecto del lenguaje: el primero, se debe a que la filosofía analítica no suele verlo como un fenómeno natural y biológico, producido por la extensión de las formas prelingüísticas de intencionalidad, sino por el contrario, cree que sin lenguaje no hay pensamiento alguno, como sostienen Wittgenstein y Davidson, por mencionar ejemplos emblemáticos. Y el segundo, es producto de que las discusiones que tradicionalmente han abordado los orígenes de la sociedad, no han reparado en que sin un análisis exhaustivo del lenguaje es imposible alcanzar un adecuado acercamiento a la ontología social. Este aspecto constituye, a mi entender, una crítica a las ciencias sociales y a la filosofía continental en su conjunto, y es la justificación que le permite a Searle sostener que con el adecuado desarrollo de una teoría del lenguaje, estaría superando las teorías político-sociales de Aristóteles, Durkheim, Weber, Simmel, Habermas, Bourdieu y Foucault, pues, según señala, todos dan el lenguaje por garantizado, es decir, asumen que somos animales de y con lenguaje, y desde allí, pretenden comprender la sociedad y la creación de hechos institucionales, sin poseer una adecuada estructura derivada del análisis del lenguaje como estructura de posibilidad de la realidad institucional, sino sólo asumiéndolo como una variable entre otras (Searle, 2010, p.62).

En consecuencia, una explicación acabada del lenguaje como fenómeno biológico-natural, permite abordar en forma simultánea ambos errores descritos. Esta es la tarea que Searle se propone. Veámoslo con detención.

Tradicionalmente, se ha comprendido el lenguaje como existente por tres componentes: el fonológico, el sintáctico, y el semántico. El fonológico no tiene injerencia en el análisis de la realidad social, pero el sintáctico, en cambio, es crucial y, siguiendo a Searle 2010, posee tres características: 1) discrecionalidad: las palabras mantienen su identidad con independencia de la combinación en el enunciado; 2) composicionalidad: si el enunciado contiene palabras con significado, entonces la organización sintáctica de las palabras en la oración afecta el significado de toda la oración (ejemplo: Searle ama a Kant / Kant ama a Searle); y 3) generatividad: el número de enunciados que se pueden crear es infinito, lo que también permite expresar un número infinito de nuevos pensamientos.

Los libros de lingüística suelen afirmar que estas tres características de la sintaxis organizan la semántica, lo que Searle considera correcto. Pero esta concepción trae como consecuencia que la semántica no se explicaría sino sólo como una derivación del nivel sintáctico, dejando de lado el elemento crucial del uso del lenguaje que viene con la semántica: *la deontología*. Este tema es muy importante dentro del esquema explicativo searleano del lenguaje y de la realidad social. Lo retomaré más adelante y de manera transversal en el resto del capítulo.

¿Qué hay en común entre la intencionalidad prelingüística y el lenguaje? En otras palabras, ¿qué cambia sin lenguaje y qué se adquiere con el lenguaje? En primer lugar, tanto los actos de habla como los estados intencionales prelingüísticos tienen contenidos proposicionales, condiciones de satisfacción y dirección de ajuste, tal como se señaló en los capítulos anteriores. Por lo tanto, comparten una estructura proposicional común. Asimismo, Searle advierte que se puede observar que los animales son capaces de operar con un importante número de categorías filosóficas (aristotélicas y kantianas) sin necesidad de lenguaje, como las categorías metafísicas de espacio, tiempo, individuación, objeto, causación, entre otras, lo que dejaría de manifiesto que éstas son categorías prelingüísticas.

No obstante lo anterior, existe una diferencia crucial entre lenguaje e intencionalidad prelingüística: esta última no cuenta con representaciones con

doble dirección de ajuste como las declaraciones de función de estatus y, por tanto, carece del tipo de acto ilocucionario que permite la creación y mantención de hechos institucionales. Los estados intencionales prelingüísticos pueden representar deseos (dirección de ajuste mundo-a-mente), así como también temores (dirección de ajuste mente-a-mundo), por citar dos ejemplos, lo que se comprueba claramente al observar que ambos tipos de estado intencional están presentes en recién nacidos y en animales carentes de lenguaje. Pero no pueden crear hechos en el mundo mediante la representación de su existencia. Para esto se requiere de lenguaje.

Además, existen dos habilidades propias de seres lingüísticos que los diferencian de la intencionalidad prelingüística. La primera, es *la habilidad de pensar en dos niveles a la vez*: en el primero, el hablante produce intencionalmente una declaración física (sonidos), y en el segundo, esa declaración representa algo. De esta manera, como se mencionó a propósito de la intencionalidad, un acto de habla con significado tiene una intencionalidad derivada, porque pretende imponer condiciones de satisfacción (significado) a condiciones de satisfacción (sonidos). La segunda habilidad es más afín al análisis que, tanto las ciencias sociales como la filosofía han hecho comúnmente del lenguaje dentro del proceso de construcción de la realidad social: *la convención*. Ésta, hace referencia a la necesidad de que exista una convención del significado de las palabras, de manera que el oyente comprenda el significado del hablante, y así, cuente con la posibilidad de utilizarlas en distintas circunstancias y referirse a lo mismo²⁷.

B.- Enunciados, palabras y desarrollo del aparato sintáctico

Dentro de esta taxonomía lógica del lenguaje desarrollada por Searle²⁸, el siguiente paso luego de establecer la relación entre lenguaje y estados

²⁷ Como se expuso anteriormente, Searle habla de convención y no de regla porque el lenguaje es arbitrario; nada impide que el objeto silla se llame de otra manera.

²⁸ Es importante remarcar que Searle se está refiriendo al lenguaje en términos lógicos y no históricos, pues, de lo contrario, significaría que está sosteniendo que el lenguaje, antes de concebirse como constitutivo de la realidad, habría sido un instrumento puramente descriptivo, lo que no se condice con sus planteamientos al respecto.

intencionales prelingüísticos, es la introducción de dispositivos sintácticos simples (palabras y morfemas) que, en combinación con otros, producen dispositivos sintácticos complejos (enunciados u oraciones), los cuales son utilizados para comunicar de manera integral un estado intencional (el significado). Un aspecto importante de destacar aquí es que la unidad mínima de comunicación o de acto de habla no son las palabras, sino una oración completa. *Todos* los lenguajes tienen enunciados, debido a que es la unidad mínima para la realización de un acto de habla completo, y con ello, para expresar un estado intencional en su totalidad. En consecuencia, “el principio que guía la selección de dispositivos sintácticos dentro del enunciado, tiene que ver con aquellos que realizan una función semántica” (Searle, 2010, p.77. Trad. mía).

¿Cómo es posible que la oración sea la unidad mínima si ésta se compone de palabras? Siguiendo a Frege, Searle sostiene que el enunciado total no se deriva de la combinación de frases nominales y verbales, sino al revés. Vale decir, producto de que los animales ya cuentan con la capacidad intencional prelingüística de identificar objetos, es que los humanos –seres lingüísticos– pueden nombrarlos. Lo mismo sucede con los distintos tipos de objetos o estados de cosas del mundo y con sus características básicas –como ser un perro o un árbol–, puesto que, como ya se encuentran dentro de las habilidades prelingüísticas de los animales, los seres lingüísticos pueden introducir ciertos verbos y adjetivos en correspondencia. Por lo tanto, Searle está planteando que los animales ya poseerían contenidos proposicionales no-estructurados, por lo que la función semántica en los seres humanos vendría por añadidura, puesto que, en tanto animales, ya cuentan con la noción de significado. Así, los animales carecerían de *estructuras sintácticas*, pero no de la capacidad de producir eventos *semánticamente significativos*.

Debe advertirse que Searle no está sosteniendo que el lenguaje no produzca eventos semánticamente significativos –de hecho los produce, como se verá a continuación–, sino más bien, que esta capacidad no es exclusiva del lenguaje, dado que está presente en las habilidades prelingüísticas de los animales. Más

bien, lo que está planteando es una plataforma radicalmente distinta desde la cual comprender el lenguaje y su rol dentro de la construcción de significado, en relación con la concepción que le otorga al lenguaje potestad exclusiva sobre la significación semántica, que ha sido defendida, en general, por las ciencias sociales y la filosofía, y en particular, por Durkheim, Weber, Foucault y todos los autores mencionados, cuyos planteamientos pretende superar.

Otra de estas características que diferencian a los humanos con los animales, tiene que ver con que, a partir del desarrollo de la estructura sintáctica, los seres lingüísticos logran romper con la conexión inmediata entre la representación y el estímulo perceptual, por lo que el hablante puede utilizar tiempos verbales y modalidades, y ya no sólo puede pensar y decir (como de hecho piensan los animales, según Searle), «tal persona viene hacia mí ahora», sino también, «tal persona vendrá hacia mí la próxima semana». Esta característica del lenguaje también es fundamental dentro del esquema teórico de construcción de la realidad social de Berger y Luckmann. Aunque su énfasis está en destacar el rol del lenguaje como mecanismo de objetivación de la realidad –por medio de este sistema de *significación objetivada* que crea el lenguaje–, su planteamiento concuerda con el de Searle en este punto. Es así como señalan que, si bien el fundamento más importante del lenguaje tiene que ver con su característica de expresividad vocal, se está en presencia de lenguaje sólo cuando esas expresiones vocales pueden separarse del *aquí* y el *ahora* inmediatos de los estados subjetivos que las sustentan. De esta manera, la separación del lenguaje de su situación originaria «cara a cara», no se debe a que es posible proferir ruidos estando solo, hablar por teléfono o utilizar la escritura, por citar algunos ejemplos, sino, precisamente, a su capacidad de comunicar significados que no son expresiones directas de subjetividad «aquí y ahora». Esta sintonía entre lo planteado por Searle y ambos sociólogos, se observa en el siguiente pasaje:

Puedo hablar de innumerables asuntos que no aparecen para nada en la situación 'cara a cara', incluyendo asuntos que nunca he experimentado ni experimentaré directamente. De esta manera, el lenguaje es capaz de

transformarse en depósito objetivo de bastas acumulaciones de significado y experiencia, que puede preservar a través del tiempo y transmitir a las generaciones futuras (Berger y Luckmann, 2001, p.56).

Ahora bien, con este aparato sintáctico y modular desarrollado, el ser humano pudo extender su vocabulario a niveles que le permiten tener pensamientos y ejecutar actos de habla que son, literalmente, impensables sin el lenguaje, como es el caso de un sistema numérico infinito (que no depende de un estímulo como contar con los dedos). Searle expone el siguiente ejemplo: “sin el lenguaje se podría pensar ‘hay tres perros en la pradera’, pero con el lenguaje se puede pensar ‘desearía que hubiese miles de perros en la pradera’” (2010, p.80. Trad. mía). Esta característica del lenguaje es lo que antes se identificó como *generatividad*.

En consecuencia, y como conclusión del análisis del lenguaje desarrollado hasta aquí, me parece que el gran aporte de Searle está en afirmar que el pensamiento *es independiente* del lenguaje, aun cuando una vez que éste se desarrolla, la capacidad del pensamiento se expande enormemente, y el lenguaje se vuelve constitutivo de éste. En palabras de Searle: “no tenemos la mente por un lado y el lenguaje por otro, sino la mente y el lenguaje enriqueciéndose mutuamente hasta que, en los seres humanos adultos, la mente se estructura lingüísticamente” (2001, p.136-137).

C.- La deontología del lenguaje

Como se dijo, el funcionamiento del lenguaje no se agota en las convenciones de significado que se han expuesto hasta aquí, sino, es necesario incorporar una nueva variable: el compromiso social en forma de deontología. Sin duda, este es el aspecto a través del cual tradicionalmente las ciencias sociales y la filosofía han abordado la relación entre lenguaje y realidad social, y que, en términos generales, ha constituido el punto de partida para el desarrollo posterior de su análisis del lenguaje como constitutivo de la realidad que representa. Searle, por

su parte, le da un papel fundamental a la deontología del lenguaje dentro de su esquema de ontología social.

Concuerdo con Searle en que todo acto de habla involucra un compromiso del hablante que trasciende el compromiso del estado intencional expresado. Es decir, por ejemplo, cuando se profiere una oración, no sólo se expresa una creencia, sino también un compromiso con su verdad, aún cuando se esté mintiendo. Esto es así tanto en el caso de las creencias, como también en todos los demás tipos de actos de habla, y esta creación de compromisos y obligaciones es lo que vuelve al lenguaje la forma básica de deontología pública, y a la vez, permite sostener que no existiría tal tipo de deontología sin el lenguaje.

Una vez que se cuenta con el lenguaje es inevitable la deontología, porque “no hay manera de ejecutar actos de habla explícitos de acuerdo con las convenciones del lenguaje sin crear compromisos” (Searle, 2010, p.82. Trad. mía). Por ejemplo, no se puede pedir a alguien que abandone la universidad sin estar comprometido con la verdad de la proposición de que ese alguien es, de hecho, capaz de abandonar la universidad, que lo que se persigue con la oración es que efectivamente abandone la universidad, y que al momento de realizar la petición éste se encuentra en la universidad.

El siguiente paso sería empírica y no lógicamente inevitable: la deontología creada por los compromisos adquiridos colectivamente por actos intencionales, debe ser extendida a la realidad social en general. Lo explicita de la siguiente manera:

Si tienes la capacidad de decir ‘él es nuestro líder’ [...] ‘esta es mi casa’, entonces tienes la capacidad de hacer algo más que representar un estado de cosas preexistentes. Tienes la capacidad de crear estados de cosas con una nueva deontología; tienes la capacidad de crear derechos, deberes y obligaciones –y hacer que otros los acepten– a través de la ejecución de ciertos actos de habla (Searle, 2010, p.84-85. Trad. mía).

Este esquema de construcción de deontología pública planteado por Searle, trae aparejado la creación –como se ha señalado en varias oportunidades– de razones para la acción que son independientes de la voluntad de quien las ejecuta. Es así como el lenguaje no sólo *describe* un fenómeno sino que *lo crea*, porque el fenómeno en cuestión es lo que es en virtud de *ser representado como lo que es*. Y la representación, que forma parte constitutiva de la realidad institucional, es esencialmente lingüística. Por lo tanto, si alguien sostiene «esa es mi casa» o «él es nuestro líder», está otorgando dos niveles de significado a la categorización: primero, está haciendo mención simplemente a una relación preexistente; pero segundo, está sosteniendo que esa casa y esa persona ahora *cuenta como* algo más que sus meras características físicas, adicionando una deontología a la casa y al líder, que es creada por una declaración de función de estatus.

Esta declaración de función de estatus, como se dijo, tiene doble dirección de ajuste, por lo tanto, sostener «esa es mi casa» o «él es nuestro líder», tiene la dirección de ajuste mundo-a-palabra (hay un estado de cosas donde efectivamente la casa es mía y él es nuestro líder y, por lo tanto, el lenguaje cumple una función descriptiva), así como también la dirección palabra-a-mundo (existe sólo en la medida en que es colectivamente aceptado así). Ambas direcciones de ajuste no son independientes, pues se crea el derecho a tener tal propiedad o de señalar al líder sólo a través de representarme a mí mismo como teniendo tal derecho.

En definitiva, el lenguaje crea una posibilidad que la mente humana no tiene por sí sola: la posibilidad de combinar ambas direcciones de ajuste a través de las declaraciones de función de estatus. Por tanto, por medio de un análisis exhaustivo del lenguaje, Searle desentraña su función en la construcción de la realidad social, por un lado, en relación con las habilidades prelingüísticas que lo preceden y con el paralelo entre pensamiento y lenguaje, y por otro –aunque imbricado completamente con el primero–, respecto de la capacidad de crear hechos institucionales provistos de objetividad epistémica a través de declaraciones de función de estatus.

En consecuencia, considero que uno de los principales aportes de Searle radica en el hecho de develar una paradoja inherente a la realidad social: si bien no es posible *crear un estado de cosas en el mundo con sólo pensarlo*, al mismo tiempo y en la misma medida, la realidad institucional *es lo que es porque así se lo cree*. Develar esta paradoja resulta fundamental para el desarrollo de una ontología social comprensiva.

La primera parte está en total sintonía con las ideas de Durkheim, Berger y Luckmann, y de la teoría sociológica en general que, como se expuso, sostiene que una de las características de la realidad social es «que no puede ser modificada por un simple *decreto de la voluntad*». De hecho, esto es lo que está tras la idea de tratar a los hechos sociales como cosas en Durkheim (2000) o de concebir el lenguaje como facticidad objetiva en Berger y Luckmann (2001), apuntadas en el capítulo anterior. Pero, la idea de que *sí es posible crear la realidad institucional mediante expresiones realizativas* –las que tienen la característica de describir un estado de cosas del mundo y, a la vez, otorgarles una deontología pública–, expuesta por Searle, es lo que las teorías sociales no habían logrado desentrañar del todo. Esta característica del lenguaje permite que el estado de cosas en cuestión *cuenta como algo*, trascendiendo sus características físicas y produciendo un cambio dentro de la realidad que describe.

Ahora bien, lo que el análisis desde la sociología y algunas corrientes filosóficas agregan a lo expuesto, y que, a mi juicio, Searle no lo menciona en forma deliberada, es el tema de la *coerción* asociada a la deontología. En este contexto, la pregunta a responder es: ¿qué hace que ciertas declaraciones tengan la capacidad de crear estados de cosas (derechos, deberes y obligaciones) intersubjetivamente válidas? Searle plantea que no es necesario salir del lenguaje para explicar esta situación, puesto que la característica de doble dirección de ajuste de las declaraciones de función de estatus trae aparejada la deontología. Pero, ¿por qué, entonces, ciertas declaraciones no resultan intersubjetivamente válidas? ¿Qué hace que, de pronto, declarar que Bashar Al-Assad no es el líder de Siria, aunque nada haya cambiado en términos legales ni materiales, sea

intersubjetivamente válido? ¿Cuál es el papel de la coerción en la creación de derechos, deberes y obligaciones –haciendo que otros los acepten– a través de la ejecución de ciertos actos de habla? Estas interrogantes guían la discusión en los puntos dedicados al Trasfondo y el poder, que cierran este capítulo.

2) La importancia del Trasfondo y algunos dilemas asociados a su concepción

En el capítulo II (punto 3 sección B), se expuso la idea –defendida por Searle– de que el realismo externo no sería una tesis ni una hipótesis, sino, justamente, sería la condición de posibilidad de que existan tesis e hipótesis. En tal condición, se dijo, el realismo es parte del Trasfondo, pues, no es el caso que junto con establecer una relación cotidiana con el mundo, los individuos mantengan, además, la creencia de que hay un mundo real independiente de sus representaciones. Más bien, lo que sucede es que el realismo forma parte del Trasfondo en tanto red de estados preintencionales que simplemente se da por sentado al momento de relacionarse con el mundo.

A.- La Red y el Trasfondo

De acuerdo con Searle, la totalidad de los estados intencionales sólo funcionan como lo hacen –es decir, determinan sus condiciones de satisfacción autorreferencialmente– sobre un Trasfondo de saber-hacer que le permite a los individuos enfrentarse al mundo. Lo explica de la siguiente manera:

Los estados intencionales sólo funcionan dado un conjunto de capacidades del Trasfondo, capacidades que no consisten ellas mismas en fenómenos intencionales. Así, por ejemplo, las creencias, los deseos y las reglas sólo determinan condiciones de satisfacción –condiciones de verdad para las creencias, condiciones de cumplimiento para los deseos, etc.– dado un conjunto de capacidades que no consisten en fenómenos intencionales [...]

(En consecuencia, el *Trasfondo* es) el conjunto de capacidades²⁹ no intencionales o preintencionales que hacen posibles los estados intencionales de función (Searle, 1997, p.141).

Junto con el *Trasfondo* –entendido como *un conjunto de capacidades, habilidades, disposiciones, maneras de ser y hacer de las cosas que se dan por sentado, con independencia de cualquier estado intencional*–, Searle desarrolla el concepto de Red, que hace referencia a la relación que establecen los estados intencionales entre sí, de manera que éstos sólo se comprenden y funcionan en relación con esta Red que les da sustento, la que se compone, a su vez, por otros estados intencionales. Así, por ejemplo, no puedo tener el deseo de ir al estadio sin tener, a la vez, la creencia de que existen los estadios, que debo pagar mi entrada, y así sucesivamente. Es en relación con esta Red de estados intencionales que el *Trasfondo* cobra sentido.

Los conceptos de Red y *Trasfondo* están muy relacionados y no existe una línea divisoria clara entre ambos, pero, siguiendo a Searle, se puede sostener que cuando una capacidad o habilidad de la Red es inconsciente, entonces pasa a formar parte del *Trasfondo*, porque, como se dijo, la Red consiste en estados intencionales que *siempre* son conscientes (o susceptibles de serlo), mientras que las habilidades del *Trasfondo* son estados preintencionales y, por ende, no son conscientes.

Sin perjuicio de lo anterior, el *Trasfondo* no se encuentra en la periferia de la intencionalidad, sino más bien, *impregna* toda la Red de estados intencionales. Esto se debe a que, “como ocurre que los estados no funcionarían sin el *Trasfondo*, entonces esos estados tampoco podrían determinar condiciones de satisfacción. Sin el *Trasfondo* no habría ni percepción, ni acción, ni memoria, esto es: no habría tales estados intencionales” (Searle, 1992, p.160).

²⁹ Por *capacidades* Searle entiende *estructuras causales*. No está hablando de condiciones lógicas de posibilidad, sino de *estructuras neurofisiológicas* que funcionan causalmente en la producción de determinadas clases de fenómenos intencionales (Searle, 1997).

Ahora bien, es importante mencionar que, en distintos textos, Searle presenta ciertos cambios conceptuales respecto de su idea del Trasfondo –que por lo demás no hace explícitos–, que muestran una falta de univocidad en su pensamiento y complejizan el análisis. Un ejemplo relevante de lo anterior se encuentra en el libro *Intencionalidad* (1983), donde realiza una distinción entre lo que llamó el «Trasfondo profundo», que incluiría todas aquellas capacidades de Trasfondo que son comunes a todos los seres humanos en virtud de su naturaleza biológica, y por otra parte, las capacidades que constituyen el «Trasfondo local» o «las costumbres culturales locales», que, en palabras de Searle, “incluirían cosas tales como abrir puertas, beber cerveza de las botellas, y la postura preintencional que tenemos frente a cosas como coches, frigoríficos, dinero y cócteles” (1992, p.153). Sin embargo, en *Mente, lenguaje y sociedad* (1998), acomete un giro conceptual: manteniendo inalterada la idea de «Trasfondo profundo», cambia su postura sobre aquellas cuestiones donde el Trasfondo varía de acuerdo con la cultura. Aquí, las considera como *rasgos* del Trasfondo y ya no como otro *tipo* de Trasfondo, y las llama «prácticas culturales locales». Como consecuencia de este cambio conceptual, se excluye la palabra *costumbres* que estaba presente en la primera definición.

La idea de un Trasfondo que se da por sentado también ha sido materia de estudio por parte de las ciencias sociales, en particular por la corriente «fenomenalista» de Husserl y Schütz, y por la «sociología del conocimiento» que nace en asociación a ésta, cuyos principales representantes –como se dijo– son Scheler, Mannheim, Berger, Luckmann y donde también podría incluirse a Foucault. Sin perjuicio de la evidente relación con el pensamiento de Searle, quizás la mayor diferencia radica en que el énfasis para la teoría social estaría principalmente en el Trasfondo local y, precisamente, en las *variaciones observables* en cada cultura o grupo social en relación con lo que se da por sentado. Este énfasis, lleva a Scheler a sostener que la «sociología del conocimiento» debe olvidar el concepto tradicional de una «idea natural del mundo» –que propone un mundo constante–, por la «idea del mundo *relativamente* natural». Esta idea, a su juicio, incluye:

Todo lo que en general vale en esta colectividad como 'dado' *sin duda alguna* [...] y considerado por todos los miembros de la colectividad como *no menesteroso ni susceptible de una justificación*. Pero justo esto puede ser *algo radicalmente distinto* para diversas colectividades y para las mismas colectividades en diversos estadios de su evolución. Precisamente éste es uno de los descubrimientos más seguros que nos ha aportado la sociología del saber aplicada a los llamados primitivos [...] que *no hay una, ni una constante idea del mundo natural al 'hombre' en general*, sino que la diversidad en la imagen del mundo penetra hasta las *estructuras mismas* categoriales de lo dado (Scheler, 1947, p.64).

Searle, en cambio –y por extensión esta investigación–, pone el énfasis en los rasgos comunes de ese Trasfondo, que permiten construir el cuerpo teórico de la ontología social. Sin embargo, me parece que así como Searle no desconoce la existencia de rasgos o tipos de Trasfondo que son variables entre los distintos grupos sociales –aun cuando su distinción entre Trasfondo profundo y local presente los dilemas expuestos–, la teoría sociológica tampoco desconoce la existencia de rasgos biológicos constitutivos del ser humano, independiente de variaciones culturales, temporales o espaciales, lo que abre posibilidades para la complementación teórica propuesta. Lo señalado por Berger y Luckmann sustentan lo anterior:

No hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socio-culturales. Sólo hay naturaleza humana en el sentido de ciertas constantes antropológicas (por ejemplo, la apertura al mundo y la plasticidad de la estructura de los instintos) (2001, p.69).

Ahora bien, este cambio respecto del concepto de Trasfondo presentado por Searle, trae como consecuencia una falta de claridad respecto de qué se entiende por *tipos* o *rasgos* del Trasfondo, así como también acerca del papel que desempeñan –o no– las costumbres dentro de este conjunto de capacidades preintencionales. Esto no deja de tener importancia, dado que, de acuerdo con la

concepción general de la teoría social proveniente de la sociología y la filosofía, las costumbres se entienden como un *depósito colectivo* de saberes y *prácticas*, que tienen su *causa* y expresión, precisamente, en fenómenos colectivos (Hillmann, 2005). Esta idea permite plantear un aspecto de gran importancia dentro de la ontología social y que Searle no desarrolla mayormente: *la intersubjetividad*. De acuerdo con la «fenomenología sociológica» y el «interaccionismo simbólico», “el concepto de intersubjetividad hace referencia a la estructura de la interrelación humana, fundamental para la vida cotidiana y las vivencias y actuaciones de los individuos” (Hillmann, 2005, p.489). Vale decir, la realidad social supone que cada individuo comparte un mundo intersubjetivo con otros y, en este sentido, el individuo “sabe que la relación natural que él mantiene con este mundo es sustancialmente la misma que la de los otros individuos [...] y que vive con ellos en un mismo mundo. Sabe, también, que los demás sujetos contemplan el mundo común desde perspectivas distintas” (Hillmann, 2005, p. 489-490). Este concepto apunta a incorporar dentro del estudio de la ontología social aquellos aspectos propios de la objetividad epistémica, es decir, todo lo que tiene que ver con el Trasfondo local, donde un grupo social determinado cuenta con ciertas cuestiones que se dan por sentadas, pero que no dependen del equipo biológico humano –como sostener objetos rígidos en la mano o mantenerse en pie sobre la superficie de la tierra– propias del Trasfondo profundo descrito por Searle.

En consecuencia, planteo que la noción de *intersubjetividad* entendida en los términos expuestos, vendría a complementar la idea de intencionalidad colectiva y Trasfondo local en Searle. Complementa al Trasfondo local en tanto apunta a desentrañar el establecimiento de situaciones epistémicamente objetivas que no son producto del consenso consciente, sino que se da por sentado, asumiendo al mismo tiempo y en forma consciente, que eso que se da por sentado sólo tiene validez para un grupo social determinado. De esta manera, es posible abordar cuestiones propias de la ontología social relacionadas con las creencias, como por ejemplo, el que un determinado grupo social crea en el sacrificio humano dentro de la relación de intercambio con la divinidad, con el fin de conseguir determinadas situaciones para el grupo. Esa creencia, que está arraigada en el

Trasfondo local, puede permanecer en el tiempo, aun cuando sepan que otros grupos sociales no lo crean ni lo lleven a cabo, producto de prácticas culturales que van sedimentándose en el *acervo cultural intersubjetivo* de ese determinado grupo social. Esto es, en palabras de Searle, una creencia que se da por sentada. Entonces, la pregunta a responder es, ¿por qué se mantiene esta creencia en un determinado grupo social?, ¿cuál es el mecanismo de mantención de ciertas creencias? Con la noción de intersubjetividad, la respuesta a estas preguntas se puede abordar considerando los mecanismos de poder y legitimidad que mantienen esta creencia, junto con las características culturales de sedimentación intersubjetiva que así lo permiten, lo que vendría a complementar la noción de Trasfondo local en Searle que, como se dijo, presenta algunos dilemas.

A su vez, esta noción de intersubjetividad complementa la idea de intencionalidad colectiva de Searle, dado que representa una suerte de eslabón en la cadena de continuidad ontológica entre hechos brutos y realidad institucional que se asumió como axiomática, que permitiría abordar de mejor manera la explicación de este *tránsito* entre la realidad individual y la colectiva. Esto es, en virtud de la preeminencia del aspecto mental en el análisis de Searle, que concibe toda realidad institucional como *realizada en y causada por* mentes individuales, este paso desde cerebros individuales a una intencionalidad colectiva que representa un «nosotros», no deja de ser problemático. Asimismo, la teoría sociológica representada en su vertiente clásica con la que he pretendido vincular la ontología de Searle, tampoco desarrolla mayormente este *tránsito*. Todos los autores vistos dan por supuesto que si bien toda la realidad –y con ella la realidad social– es, en último término, *realizada en* cerebros individuales, no es posible comprenderla en términos de una agregación de mentes individuales, puesto que existe una realidad colectiva que trasciende al individuo. Sin embargo, no desarrollan una explicación mayor de *cómo* se produce este paso desde mentes individuales a una realidad colectiva, y la idea de que los hechos sociales no son sino una «elaboración *sui generis*» de hechos psíquicos expuesta por Durkheim, viene a ilustrar en forma paradigmática esta situación.

En este contexto, de lo anterior se deriva una sexta tesis de investigación: *«como complemento a la idea de intencionalidad colectiva desarrollada por Searle y con el fin de aportar a la explicación de la continuidad ontológica, la ontología social comprensiva debe incorporar y desarrollar dentro de su análisis el concepto de intersubjetividad, de manera de poder abordar de mejor manera el tránsito entre la realidad individual y la colectiva»*.

Sin embargo, como se dijo, Searle concibe al Trasfondo como compuesto exclusivamente por estados mentales, lo que permite dos situaciones excluyentes: en primer lugar, si Searle deja fuera del conjunto de capacidades preintencionales del Trasfondo las costumbres, no estaría considerando las prácticas –entendidas como un nivel irreductible del estado mental que le pudo dar origen, como se ha venido desarrollando a lo largo de esta investigación– y, al mismo tiempo, estaría reafirmando el riesgo de concebir a los hechos institucionales como un residuo epifenoménico de las mentes individuales. Pero si por el contrario, su intención es considerar a las costumbres dentro de las capacidades del Trasfondo, significa que, de alguna manera, estaría aceptando la importancia del componente material de la acción dentro de la construcción de la realidad social –suscribiendo la concepción de la acción más comprensiva antes descrita–, al mismo tiempo que reconocería la importancia de desarrollar el análisis acerca de la capacidad de causación de los fenómenos sociales.

Probablemente, Searle se inclinaría por la primera de las opciones, señalando que esa es, de hecho, la razón que está detrás del giro conceptual respecto del Trasfondo³⁰. Sin embargo, me parece que, en la práctica, utiliza indistintamente ambas definiciones –que, como se dijo, resultan excluyentes–, volviendo el concepto de Trasfondo algo indeterminado. Esta discusión se retomará en las secciones siguientes.

³⁰ Cabe recordar que este giro no es explícito y, por tanto, Searle no hace éstas ni otras indicaciones

B.- Funciones del Trasfondo

Sólo frente a un Trasfondo de capacidades, disposiciones y habilidades –sostiene Searle–, es que podemos determinar las condiciones de satisfacción del significado de cualquier enunciado. Lo anterior, se debe a que, si bien el Trasfondo no es él mismo parte del contenido semántico de la oración, hace las veces de *contexto* contra el cual ésta adquiere significado. A modo de ejemplo, verbos como cortar, mirar o abrir, determinan sus condiciones de satisfacción sólo en función del Trasfondo, pues, no hay nada en el significado literal de la oración que impida interpretar «abrir la puerta» como que debe hacerse con un cuchillo, «cortar el agua» con una tijera, o «mirar cuidadosamente la filosofía de Searle» sosteniendo sus libros frente a los ojos.

De lo que se trata entonces, postula Searle apoyándose en el último Wittgenstein, es que las capacidades del Trasfondo permiten entender «lo que está en juego», que no es más que un cierto tipo de conocimiento sobre el modo de funcionamiento del mundo, que no está incluido en el sentido literal de la oración.

Como el mismo Searle señala, esta noción de Trasfondo está en sintonía no sólo con los escritos sobre la certeza de Wittgenstein, sino también con el concepto de *habitus* del sociólogo Pierre Bourdieu³¹. Asimismo, Searle reconoce que Hume fue el primer filósofo en sostener la importancia del trasfondo para explicar la cognición³² y que Nietzsche se impresionó por la radical contingencia de este trasfondo.

³¹ "El *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes– que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir" (Bourdieu, 2007, p.178). Véase Bourdieu, Pierre (2007) *Esbozo de una teoría de la práctica*, Ediciones Manantial, Argentina.

³² Es interesante la mención que Searle hace de Hume, puesto que, a mi juicio, junto con el resto de los empiristas, Hume es uno de los grandes precursores filosóficos del constructivismo que luego se desarrollaría en el siglo XX. La siguiente cita es ilustrativa, tanto de la sintonía conceptual mencionada por Searle como de sus ideas "constructivistas": "La costumbre es, pues, una guía de la vida humana. Sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que aparecieron en el pasado. Sin el influjo de la experiencia, seríamos ignorantes de toda cuestión de hecho, más allá de lo presente

Pese a la centralidad que le merece este concepto, ha sido ampliamente resistido en la filosofía contemporánea. Sin embargo, existen al menos tres argumentos que le parecen incontrarrestables a favor del Trasfondo. El primero, tiene que ver con las condiciones de satisfacción de los enunciados que se expuso anteriormente, que trae como consecuencia que la emisión literal de una oración requiere, para su comprensión, algo más que el contenido semántico de las expresiones que la componen y que las reglas para su combinación en oraciones. Manteniéndose en el plano lingüístico, el segundo argumento tiene que ver con que las metáforas no se comprenderían producto de un conjunto definido de reglas o principios que capaciten a los usuarios de una lengua, sino producto de la habilidad de hacer ciertas asociaciones, que no responden a ningún tipo de regla. Y el tercero, se debe a que, a diferencia de Chomsky, Fodor y otros filósofos del lenguaje, Searle sostiene que para ejecutar una serie de destrezas físicas (aprender algún deporte o instrumento, por ejemplo), se requiere que, en un comienzo, tales destrezas se aprendan mediante la ayuda de representaciones explícitas. Pero con el tiempo, ya no se requiere recordar tales reglas, sino simplemente –y precisamente en esto consiste jugar o tocar un instrumento– de ejecutar los movimientos correspondientes. Esto no se debería a una mejor internalización de las reglas, sino a que éstas llegan a ser irrelevantes de manera progresiva, “porque la práctica repetida hace posible que el cuerpo tome el control y que las reglas se retiren hacia el Trasfondo” (Searle, 1992, p.159).

El Trasfondo cumple también otras funciones, todas las cuales se relacionan entre sí y dentro de las que destacan dos. La primera, tiene que ver con que el Trasfondo permite *que se dé* la interpretación perceptiva, pues, lo que vale para la semántica funciona también para la percepción y, en este sentido, dadas ciertas capacidades de Trasfondo es que los individuos son capaces de percibir ciertas cosas como tales. Por lo tanto, sostiene que “cualquier caso normal de percepción es un caso de *percepción como*, en donde el perceptor asimila el objeto percibido

a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier afecto. Se acabaría toda acción, así como la mayoría de las especulaciones” (Hume, 2007, p.58).

a alguna categoría que le resulte más o menos familiar” (Searle, 1997, p.144). La segunda, por su parte, indica que el Trasfondo estructura la conciencia, dado que, aún en lugares que resultan ajenos, todas las formas no patológicas de conciencia se experimentan bajo el aspecto de familiaridad, lo que permite comprender que algo es vestimenta, saludos, casas, gestos hostiles, entre otros, sin necesidad de conocerlos previamente.

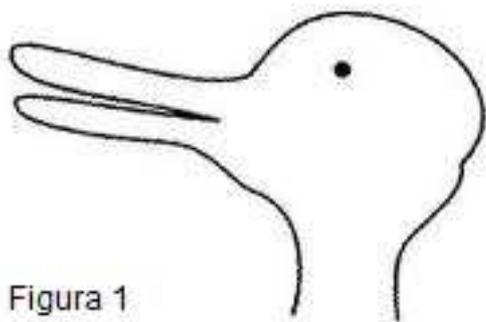


Figura 1

Resulta innegable y reconocida por Searle la relación que existe entre estas funciones del Trasfondo descritas anteriormente y el pensamiento de Wittgenstein, quien graficaba la capacidad de ver ciertas

cuestiones por sobre otras a través del ejemplo del dibujo del pato-conejo que se muestra en la figura 1 (Wittgenstein, 2008)³³. De acuerdo con este ejemplo, es posible ver tanto la cabeza de un pato como la de un conejo, lo que lleva a Wittgenstein a la conclusión principal de que, la percepción (en este caso visual) siempre es *percepción como*. Vale decir, siempre es bajo un *cierto aspecto*, ya que está arraigada en la experiencia. En esta misma línea se inscriben Maturana y Varela, quienes desde la biología y con ejemplos similares al de Wittgenstein, sostienen que “toda experiencia cognoscitiva involucra al que conoce de una manera personal, enraizada en su estructura biológica” (2003, p.7), lo que está en total sintonía con lo planteado por Searle respecto de la percepción. Pero lo más interesante es la también innegable similitud que este planteamiento presenta con el constructivismo. Como se expuso en el capítulo II, el constructivismo moderado que domina al interior de la teoría sociológica –catalogada por Searle de «perspectivismo»–, postula un proceso de construcción de la realidad social a nivel fenoménico que, precisamente, basa sus planteamientos en una dinámica de percepción y conocimiento que siempre es del tipo «percepción como». Más aún, éste es también el punto de partida del «constructivismo radical», como sostiene von Glasersfeld:

³³ Véase Wittgenstein, Ludwig (2008) *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, España.

El constructivismo es, pues, *radical* porque rompe con las convenciones y desarrolla una teoría del conocimiento en la cual éste ya no se refiere a una realidad ontológica, “objetiva”, sino que se refiere exclusivamente al ordenamiento y organización de un mundo constituido de nuestras experiencias (2010, p.25).

Como se ha reiterado en varias oportunidades, la diferencia fundamental entre el constructivismo radical y el moderado es, como se ilustra en el pasaje anterior, que el primero niega la existencia de una realidad ontológica independiente del sujeto cognoscente, mientras que el segundo no niega la realidad externa, pues no deriva de la premisa de que el acceso a ésta sea siempre mediado (juicio epistémico), la conclusión de que la realidad externa no exista (juicio ontológico). Con esa premisa de base, el constructivismo moderado centra su análisis en el conocimiento del espacio *fenoménico* de construcción de la realidad, a diferencia de Searle quien, asumiendo el mismo principio axiomático de existencia de la realidad externa, se centra en el análisis de las propiedades ontológicas de esa realidad.

Ahora bien, esta capacidad de interpretación perceptiva que Searle da al Trasfondo sería no sólo lo que se da por sentado, sino también, utilizando analogías propias de las ciencias sociales, los «anteojos» a través de los cuales los individuos se relacionan con la realidad. En este sentido, haciendo uso de la conceptualización y la sociología de Bourdieu con la que Searle afirma coincidir, sostengo que el Trasfondo tiene la doble característica de ser *estructurante* de la realidad –pues predispone la percepción, la conducta, la conciencia, entre otros–, pero, al mismo tiempo, es *estructurado* por esa realidad que estructura. En consecuencia, la gran diferencia que existe entre el Trasfondo en Searle y el *habitus* en Bourdieu, tiene que ver con esta reciprocidad causal que he venido atribuyendo a la relación que se establece entre individuo y grupo social, y que estructura los hechos institucionales, pero que Searle no desarrolla, lo que, en este caso, deviene en una falta de claridad respecto de qué es el Trasfondo y cuál

es el papel que desempeña la interacción social –por ejemplo, las costumbres– en él. Lo anterior queda reflejado en el siguiente pasaje:

El Trasfondo no es un conjunto de cosas ni un conjunto de misteriosas relaciones entre nosotros mismos y las cosas, sino que, más bien, es simplemente un conjunto de destrezas, posturas suposiciones y presuposiciones preintencionales, usos y hábitos. Y todo esto, al menos hasta donde sabemos, se realiza en los cuerpos y cerebros humanos (Searle, 1992, p.163).

Searle cierra el círculo explicativo del Trasfondo señalando que, finalmente, todo se realiza en mentes y cuerpos humanos. Por lo tanto, su análisis comienza y termina en el individuo, lo que, como se expuso, trae aparejado el riesgo del epifenomenalismo, producto de desconocer la reciprocidad causal entre individuo y sociedad, al no desarrollar la propiedad autopoética de la realidad social, que crea sus propias condiciones de posibilidad por medio de la creación de otros hechos institucionales. Por esto, su eventual similitud con Bourdieu estaría en la relación que establece cada individuo con su propio Trasfondo. Pero, precisamente, el concepto de *habitus* –y con él la mayor parte del análisis sociológico– tiene que ver con la relación individuo-sociedad (sujeto-mundo), donde ambos son la condición de posibilidad del otro, y por tanto, el Trasfondo se comprende como una construcción colectiva que mantiene una relación de reciprocidad causal con los individuos –como se expuso con la cuarta tesis de investigación–, o en palabras de Bourdieu, que es estructurado por los individuos a la vez que estructurante de éstos.

Este es, también, el sentido del ya mencionado axiomático principio durkheimiano de que «lo social debe ser explicado por lo social» (Durkheim, 2000), puesto que, según plantea, “*ninguna teoría o análisis que empiece por el «individuo» [...] (ya sea) como configuración teórica, o individuo concreto dentro de una comunidad empírica [...] puede conseguir una comprensión de las propiedades específicas de los fenómenos sociales*” (Giddens, 1998, p.159). La misma idea está tras la necesidad de comprensión histórico-social de Mannheim, “de la cual emerge poco

a poco el pensamiento individualmente diferenciado” (1993, p.3), y de lo planteado por Berger y Luckmann, en cuanto a que los procesos de conformación del individuo “no pueden entenderse adecuadamente si se los separa del contexto social particular en que se formaron” (2001, p.71). El siguiente pasaje resulta ilustrador al respecto:

La auto-producción del hombre es siempre, y por necesidad, una empresa social [...] Así como es imposible que el hombre se desarrolle como tal en el aislamiento, también es imposible que el hombre aislado produzca un ambiente humano [...] Tan pronto como se observan fenómenos específicamente humanos, se entra en el dominio de lo social. La humanidad específica del hombre y su socialidad están entrelazadas íntimamente. El *homo sapiens* es siempre, y en la misma medida, *homo socius* (Berger y Luckmann, 2001, p.72).

Para sostener lo anterior, basta la aclaración que el propio Searle establece al respecto y que se expuso en el capítulo II: es posible realizar una distinción entre *realizado en* y *causado por* (Searle, 1985) y, en consecuencia, no porque todo sea finalmente *realizado en* mentes individuales significa que también todo es *causado por* mentes individuales. El Trasfondo, al menos el local, es un ejemplo gráfico de esta situación, puesto que, como sostiene la teoría sociológica, es posible entenderlo como un producto de la interacción social y, por ende, como causado en forma externa a la mente. De lo contrario, ¿qué son las prácticas culturales y los hábitos, sino una interrelación social sedimentada que pasó a ser parte del Trasfondo? Algunos ejemplos dados por el propio Searle –que veremos más adelante– apuntan en la misma dirección.

La preeminencia de lo mental en la explicación de la realidad social de Searle, pese a la acertada mención que hace de la intencionalidad colectiva, hace que el punto de partida y término de su análisis sea el individuo, y que, por tanto, no quepan en su filosofía preguntas como *quién* o *quiénes* determinan *qué forma parte* del Trasfondo, que han motivado por siglos el análisis de las ciencias sociales, y que sólo se vuelven válidas cuando se concibe a la realidad social

como agente causal *estructurado y estructurante* de los individuos. Apoyándome en los argumentos antes expuestos, considero que responder ese tipo de preguntas no sólo es válido, sino también necesario para el desarrollo de una ontología social más comprensiva.

C.- El Trasfondo y la deontología

Como se ha ido desarrollando a lo largo de esta investigación y se abordará *in extenso* en el último punto de este capítulo, Searle 2010 otorga una mayor importancia al poder dentro de su explicación de la ontología social que la conferida en sus escritos anteriores. Esta nueva concepción, lo lleva a sostener que existe un tipo de poder en las sociedades, que no está codificado, que es rara vez explicitado, y puede ser completamente inconsciente: el poder del Trasfondo y la Red.

Como se mencionó en el capítulo III a propósito del mantenimiento de las instituciones humanas, esta idea de poder –que se comprende y concibe en forma de coerción– es, en general, compartida y desarrollada por la teoría sociológica. Dentro de este contexto, se inscribe la característica coercitiva que Durkheim atribuye a los hechos sociales, sosteniendo que “estos modos de acción no los crea el individuo correspondiente, sino que forman parte de un sistema de deberes morales en cuya red él está cogido junto con los demás” (Giddens, 1998, p.160).

Si bien, en estricto rigor, dentro de la ontología expuesta por Searle «la sociedad» no se comprende como un hecho social, dado que no constituye en sí misma una forma de intencionalidad colectiva específica (pueden existir distintas intencionalidades colectivas dentro de una sociedad, pero no una sola intencionalidad colectiva que dé paso a una sociedad), el mismo Searle sostiene que “existe un Trasfondo de prácticas, presuposiciones, entre otras, que son típicamente compartidas por los miembros de una sociedad. De hecho, sin un cierto grado de Trasfondo compartido es difícil advertir cómo podría funcionar una sociedad” (2010, p.156. Trad. mía). En consecuencia, intencionalidad colectiva y Trasfondo sí se relacionan, aun cuando no estarían íntimamente ligados.

Lo anterior, es la base que sirve a Searle para plantear que algunas de esas prácticas de Trasfondo pueden constituir relaciones de poder. No obstante, señala que para poder establecer con claridad en qué consisten esas relaciones, se deben satisfacer dos tipos de limitantes: de exactitud e intencionalidad.

La limitación de exactitud se refiere a que cualquier atribución legítima de poder, tendrá que presentar condiciones que la hagan susceptible de identificar quién tiene el poder y sobre quiénes lo ejerce exactamente. La limitación intencional, por su parte, plantea que cualquier atribución de ejercicio intencional de poder debe especificar el contenido intencional de ese ejercicio. Searle no es claro en señalar cuál es el origen de estas limitantes, pero parece evidente que las utiliza como una manera de evitar referirse al poder en términos genéricos y abstractos, alejándose así de teorías provenientes de la filosofía y las ciencias sociales que ven en el poder una entelequia difícil de describir, pero que se identifica como la causa de la existencia y mantención de las instituciones.

Ahora bien, ¿cómo hacer frente a limitaciones tan rigurosas dadas las características cuantitativas, espaciales y temporales de «la sociedad»? Searle entrega una respuesta para cada una de estas restricciones. En cuanto a la limitante de intencionalidad, señala que el Trasfondo compartido por los miembros de una colectividad funciona de manera *inconsciente*, vale decir, los miembros de esa colectividad no saben que tienen un Trasfondo de prácticas, presuposiciones y disposiciones, y que éste, entre otras cosas, contribuye a que sus miembros se comporten de una cierta manera, quieran o no hacerlo. Por lo tanto, este poder es la expresión de un estado intencional en el ejercicio de poder del Trasfondo. Es un poder permanente con un estado intencional permanente, cuyo contenido no solamente incita a actuar conforme con lo esperado *en esta ocasión*, sino simplemente a actuar conforme con lo esperado *en toda circunstancia*³⁴.

³⁴ Las semejanzas con el concepto de «panóptico» de Foucault no sólo son evidentes, sino también son reconocidas por el propio Searle. Para profundizar en las semejanzas y diferencias del concepto que Searle y Foucault tienen del poder, véase Searle, John (2010) *Making the social world*, Oxford, Oxford University Press.

En cuanto a la limitante de exactitud, sostiene que, en estos casos, *cualquiera* puede ejercer poder sobre *cualquiera*. El hecho de pertenecer a una sociedad permite el ejercicio del poder sobre cualquiera, producto de la capacidad de imponer sanciones informales sobre quienes violen las normas. Lo grafica con el siguiente ejemplo:

Si camino por las calles de Berkeley cargando conmigo un signo racista, estaré sujeto al poder del Trasfondo que cualquier persona de la comunidad pueda ejercer sobre mí. ¿Quién está aplicando poder sobre quién? La respuesta es que *cualquiera* que acepte las presuposiciones del Trasfondo y sepa que esas presuposiciones son ampliamente compartidas en la comunidad, puede ejercer poder sobre *cualquiera* que viole esas presuposiciones (Searle, 2010, p.160. Trad. mía).

Este párrafo es interesante en virtud de lo que se expuso en la sección anterior. A diferencia de los ejemplos donde claramente Searle se refiere al Trasfondo como estados preintencionales de origen biológico (sostener objetos rígidos en la mano, mantenerse en pie sobre la superficie de la tierra o introducir líquidos por la boca) y que formarían parte del Trasfondo profundo, cuando describe el Trasfondo local se observan algunas contradicciones. El ejemplo anterior es claro: la condena al racismo y sus manifestaciones es un rasgo cultural colectivamente consensuado o, en el peor de los casos, impuesto, y por tanto, su análisis debe partir por comprenderlo como un producto social –causado en forma externa a las mentes individuales– que ejerce influencia sobre el individuo, y que es, además, causado por personas o grupos específicos, volviendo válida la pregunta por quién o quiénes determinan, finalmente, qué forma parte del Trasfondo y qué no.

Asimismo, me parece que las limitaciones propuestas por Searle presentan algunos dilemas desde la perspectiva de si son necesarias o suficientes para referirse al poder del Trasfondo en una sociedad. ¿Quién ejerció poder sobre quién y con qué intención en el caso de la inclusión de las mujeres en política? Su exclusión formaba parte de una cultura que condicionaba a la mujer a ciertos roles distintos a los públicos –como el hacer política–, pero no por ello no existen

ejemplos empíricos de mujeres que, contra el Trasfondo, se insertaron en la esfera pública, generando cambios en él. En definitiva, es necesario que una ontología social comprensiva incorpore lo que se presentó en el capítulo anterior como quinta tesis de investigación y que Searle no considera; a saber, cómo es posible el cambio y la transformación desde dentro de las estructuras institucionales. El poder será el tema del último punto de este capítulo.

3) El Poder. Expresión e importancia de un concepto

Quizás no es aventurado sostener que la propuesta de ontología social de Searle que se ha venido analizando críticamente a lo largo de esta investigación, encuentra uno de sus aspectos de máxima expresión en la noción de poder. Como se verá en este punto, gran parte de las tesis de investigación planteadas en los capítulos anteriores quedan expuestas de manera gráfica con el análisis que Searle hace del poder y sus implicancias en la construcción de la realidad social.

Lo anterior se ve refrendado cuando se vinculan sus planteamientos con los provenientes de las ciencias sociales y la teoría sociológica que, desde sus inicios, se ha avocado al desarrollo sistemático de teorías del poder, del Estado, de la dominación y de la legitimidad, entre otros.

A.- La necesidad institucional del poder deóntico

A lo largo de los dos últimos capítulos se ha sostenido que los hechos institucionales son inseparables de la deontología; puede existir poder deóntico sin instituciones, pero no instituciones sin poder deóntico. Searle entrega dos razones que sustentan esta afirmación: la primera ya fue apuntada en el capítulo II, y tiene que ver con el «libre albedrío» –capacidad exclusiva de los seres humanos–, que permite que de un estado intencional o declaración de intención no se siga necesariamente la acción. A esta capacidad Searle la llama «la brecha».

En términos prácticos, la brecha implica que de una promesa no se sigue necesariamente que ésta vaya a ser cumplida, porque el libre albedrío admite no cumplirla. De hecho, este es, precisamente, el problema que Searle detecta en las teorías que homologan la mente humana con un programa de computación, porque en éstos no existe tal brecha; del “estado intencional” se sigue necesariamente “la acción”. Como consecuencia de lo anterior, sostiene que de no existir esta brecha, las estructuras institucionales como la propiedad privada, las elecciones o las fiestas, no tendrían sentido, porque la acción sería automáticamente ejecutada en conjunto con el estado intencional. Pero, dado que la brecha impide que esto sea así, las instituciones deben necesariamente ir acompañadas de deontología, pues de lo contrario no tendrían sustancia y la deontología no pasaría de ser un asunto formal.

Llama la atención que, nuevamente, Searle hace una defensa explícita a la tercera tesis de investigación, relativa a la importancia de concebir, junto con el componente mental (intencionalidad), el componente material (la acción misma). A mi juicio y siguiendo a Noguera, si bien Searle desarrolla todos los elementos necesarios para otorgar a la acción una categoría ontológica propia, irreductible a la intencionalidad, y que esté en sintonía con la noción de acción más comprensiva expuesta, la preponderancia del mentalismo en su ontología, –que, en este caso, superpone el análisis de la intencionalidad por sobre la acción misma–, impide que, finalmente, desarrolle esta conclusión.

La segunda razón de por qué la deontología es inseparable de las instituciones, es porque hace posible que agentes racionales y conscientes hagan uso de éstas sin destruirlas. A menos que los agentes conscientes reconocieran una razón para pagar la cuenta del restaurante, no robar en el comercio o decir la verdad, más allá de su voluntad o sus deseos, las instituciones no podrían existir. Al respecto, Searle sostiene lo siguiente:

Cuando reconozco algo como de tu propiedad, cuando reconozco algo como mi gobierno [...] estoy en cada caso no sólo reconociendo las posibilidades de conducta que pudieron no existir sin esas instituciones,

sino también reconociendo restricciones a mi comportamiento, como un agente que opera dentro de esas instituciones (2010, p.141. Trad. mía).

En definitiva, como ya se había advertido, la deontología adosada a las instituciones es la que proporciona razones para la acción independientes de la voluntad individual. Sin embargo, si esto es así, cabe preguntarse por qué es tan frecuente que deba recurrirse a la fuerza física bruta y a distintos mecanismos coercitivos para que se respeten las razones para la acción entregadas por las instituciones. O en otras palabras, ¿cuál es la relación entre el poder deóntico y el poder coercitivo? Searle señala que el poder coercitivo no es inconsistente con el deóntico, puesto que la coerción organizada es, de hecho, necesaria para mantener ciertos sistemas de función de estatus. Lo particular de esta situación, señala Searle, es que estas formas organizadas de coerción son en sí mismas sistemas de función de estatus.

Volveré a tocar en detalle el asunto de la coerción física como manifestación de poder en la última sección, pero lo importante aquí es advertir que, a juicio de Searle, “sólo con agentes libres un sistema como éste tiene sentido, pero precisamente porque son agentes libres, estos sistemas son necesarios” (2010, p.142. Trad. mía). Por lo tanto, un sistema que no tiene la capacidad de crear razones para la acción independientes de la voluntad individual, está destinado al colapso.

B.- Mutaciones del concepto de poder

Como se ha reiterado en varias oportunidades, en sus primeros escritos acerca de la realidad social Searle no le otorga mayor relevancia al tema del poder como explicativo de la ontología social. Sin embargo, Searle 2010 lo releva como un tema trascendental para comprender esta ontología. En esta sección, se realiza una breve descripción de las mutaciones que ha sufrido el concepto de poder en la filosofía de Searle, de manera de contar con elementos de juicio que permitan el análisis crítico de su planteamiento.

En *La construcción de la realidad social* (1995), Searle introduce el tema del poder de manera sucinta en relación con los hechos institucionales, señalando que “todo lo que nos resulta apreciable de la civilización requiere la creación y el mantenimiento de relaciones institucionales de poder a través de funciones de estatus colectivamente impuestas” (Searle, 1997, p.106). Por lo tanto, la creación de hechos institucionales consistiría, precisamente, en imponer un estatus –y con esto una función– a alguna entidad que no lo ostentaba en forma previa a tal imposición. En general, sostenía Searle, “la creación de una función de estatus consiste en conferir algún poder nuevo” (1997, p.108). En consecuencia, la pregunta acerca de cuántos o qué tipo de hechos institucionales se pueden encontrar, se transforma en qué clases de poder se pueden crear mediante acuerdo colectivo.

La manera como Searle abordaba el tema del poder en sus primeros escritos sobre la realidad social es atingente y describe bien la situación de poder involucrada en funciones de estatus cotidianas, como ser poseedor de una visa, ser dueño de una propiedad o ser ciudadano de un determinado país, pues en estos ejemplos se observa fácilmente cómo la creación de la función de estatus confiere un poder nuevo (poder visitar un determinado país, poder hacer uso de la propiedad, o tener los derechos y deberes que la constitución declara para la categoría de ciudadano, de acuerdo con los ejemplos). Pero, me parece que la principal diferencia con sus escritos posteriores es que esta concepción de poder la realiza en términos de *posibilidades* más que de *capacidades*, como, de alguna manera, lo desarrollará después.

Como consecuencia de lo anterior, pero refiriéndose a un estrato más elevado y complejo del uso de esta posibilidad, Searle señalaba en sus primeros escritos que el poder no es una amenaza, sino todo lo contrario; es la condición de posibilidad de valores como la libertad y la justicia. En concordancia con esa idea, en *Making the social world* (2010), Searle sostiene que la razón por la que se crean elaboradas estructuras sociales, es porque éstas incrementan el poder del ser humano de distintas maneras. Si bien existen algunos elementos restrictivos

(no se puede ser presidente si no se cumple con los requisitos básicos y no se puede gastar dinero si no se lo tiene), lo cierto es que, en sus palabras, las instituciones políticas y el dinero –por citar algunos ejemplos– incrementan nuestros poderes.

Pese a la especificación de su noción de poder que Searle acomete el 2010, me parece que, a diferencia del análisis proveniente de las ciencias sociales y producto de las características de su filosofía que se han venido desarrollando, mantiene un concepto individualizado del poder, y por tanto, lo entiende siempre como *realizado en y causado por* mentes y cuerpos humanos particulares. A modo de ejemplo, señala que este concepto no es privativo de los seres humanos y sus relaciones y, por tanto, en el mismo sentido que un auto tiene una cierta cantidad de poder medido en caballos de fuerza, un presidente cuenta con cierto poder conferido por la constitución. Lo explica del siguiente modo:

La noción de poder es la noción de una *capacidad*, y por esa razón, el poder puede existir sin que nadie lo utilice o lo ejerza. Yo nunca he usado al máximo los caballos de fuerza del motor de mi vehículo, y muchos de los poderes del presidente son rara vez, si acaso alguna, ejercidos (Searle, 2010, p.145. Trad. mía).

Esta definición resulta paradigmática en cuanto deja de manifiesto la contribución que podrían realizar a su ontología teorías provenientes de las ciencias sociales. Si bien no existe dentro de esta disciplina un único consenso respecto de qué se entiende por poder ni cómo determinarlo –de hecho, este es el argumento que está tras la intención de Searle de delimitarlo y restringir su ámbito de acción–, es posible establecer algunos rasgos comunes, al menos dentro de la teoría sociológica. El más atingente a lo señalado por Searle tiene que ver con que, de acuerdo con estas teorías, a diferencia del motor que está *diseñado* para ejercer cierta capacidad de poder *determinada*, en los seres humanos el poder se *retroalimenta a sí mismo*, y por ende, en los términos utilizados por Searle, es tanto una *capacidad* como una *posibilidad*, es decir, si bien su *capacidad* puede estar determinada de antemano, cuenta también con la *posibilidad* de hacer variar

esa *capacidad*, producto de la propiedad autopoietica de los hechos institucionales que encuentra su máxima expresión en la noción de poder.

En este sentido, el poder que tiene, por ejemplo, un presidente, no puede pensarse en forma estática, como si éste sólo ejecutara cuotas de poder en función de capacidades que están establecidas previamente. Lo que sucede, más bien, es que el poder –socialmente entendido– aun cuando esté previamente determinado, muta, se transfiere, crece o decrece, de acuerdo con las variables individuales y sociales de quién o quiénes estén ejerciéndolo, y sobre quién o quiénes lo estén haciendo. Un claro ejemplo es el caso del presidente de Venezuela Hugo Chávez, pues, resulta evidente que el poder con que cuenta actualmente no es el mismo que estaba determinado en la constitución cuando asumió en su primer período. Esto se debe a que, como se dijo, en términos sociales el poder tiene características autopoieticas que le permiten *cambiar las condiciones establecidas que le otorgaron tal poder*, generando *más poder desde el poder*, característica que no tiene un motor o un caballo.

Esta *posibilidad* de cambiar las condiciones bajo las cuales se otorgó el poder es, a su vez, una *capacidad* propia de las instituciones –que, como bien describe Searle, se ejecuta lingüísticamente– y, por lo tanto, es consustancial a *todos* los hechos institucionales, puesto que su estructura lógica está dada por la relación de reciprocidad causal que se establece entre el individuo y la realidad institucional, de acuerdo con lo expuesto en la cuarta tesis de investigación. En otras palabras y en sintonía con el concepto de *habitus* de Bourdieu, toda la realidad social –y dentro de ella el poder– tiene la peculiar característica de que *causa sus propias condiciones de posibilidad*, estableciendo una relación de *reciprocidad causal* con los individuos que le dieron origen. Esto explica la diferencia entre el poder de Chávez –por dar un ejemplo– y el de una máquina.

En consecuencia, la diferencia entre el concepto de poder propuesto por Searle y el de la sociología radical, principalmente –como se ha desarrollado a propósito de otras temáticas–, en la serie de supuestos que guían el análisis de unos y otros. De esta manera, el desarrollo de un análisis preeminentemente fenoménico, la

importancia e irreductibilidad ontológica del componente material de la acción, la reciprocidad causal entre individuo y grupo social, junto con la propiedad autopoiética de la realidad social, entre otras –como se ha ido exponiendo en las diferentes tesis de investigación–, representan una plataforma distinta desde la cual analizar la realidad social, que trae como consecuencia una suerte de continuidad con diferencias importantes entre ambos proyectos.

La concepción que Marx tiene del poder es un ejemplo gráfico de lo anterior, pues, comparte con Searle la idea de que el análisis del poder es una variable indefectible para comprender la realidad social, puesto que es constitutivo de ésta. Pero, agrega una serie de consideraciones que se relacionan entre sí, que para efectos de esta investigación se resumen en una; a saber, que las circunstancias sociales en que acontece la actividad de los individuos condicionan la percepción que éstos tienen del mundo en que viven (Giddens, 1998). En consecuencia, Searle y Marx comparten la importancia del poder en la comprensión de la realidad social, pero, mientras el primero concibe el poder como un asunto relativo a las posibilidades y/o capacidades de hacer algo o de obligar a otro a hacerlo, Marx lo analiza en términos colectivos y como generador de realidad.

Retomando las mutaciones que ha experimentado el concepto de poder en la filosofía de Searle, en correspondencia con la importancia que le otorga a la intencionalidad dentro de su esquema explicativo de la realidad social, advierte que el poder está íntimamente vinculado con ésta. Esto se debe a que si alguien hace que otro realice una acción en contra de su voluntad sin haber querido hacerlo, no estaría ejerciendo un poder, dado que no es posible explicarlo en términos intencionales. Por esta razón, reformula la forma lógica del poder que entregó en sus primeros escritos, representada en un «Nosotros reconocemos (S tiene poder [S hace A])», por la estructura “X tiene poder sobre Y si y sólo si X es capaz *intencionalmente* de hacer que Y se comporte de una cierta manera en relación con la acción A, quiera o no Y comportarse de esa manera” (Searle, 2010, p.148. Trad. mía). En definitiva, lo que agrega es, además del concepto «capacidad», que el ejercicio de ese poder es siempre una acción intencional.

Para graficar lo anterior entrega el siguiente ejemplo: si un estudiante decide imitar a un profesor porque se ve influenciado por él en sus clases, no estaríamos frente a un caso de poder del profesor sobre el estudiante si es que no era su intención que éste lo imitara. Siguiendo a Searle, entonces, una adecuada concepción del poder es aquella que lo entiende en términos intencionales, lo que, para el análisis de la realidad social (e individual) es muy complejo de discernir. ¿Cómo saber, por ejemplo, cuál es la intención de un gobierno tras la ejecución de una determinada política pública? Si un gobierno (X) decide aumentar el contingente policial en las calles (acción A) para, de acuerdo con su vocero, facilitar el uso de los espacios públicos por parte de la ciudadanía (intencionalidad de X), y el resultado final es una disminución en su uso (acción B), producto de que la mayor parte de los individuos afectados (Y) lo considera una medida de represión (intencionalidad de Y), ¿no está el gobierno, en este caso, ejerciendo poder sobre los individuos que conforman la ciudadanía, por el hecho de que su comportamiento no se explica por el isomorfismo entre el estado intencional del gobierno y la acción ciudadana?, ¿Cómo determinar o discernir cuál era la intención del gobierno, más allá de lo expresado por su vocero? Sin duda es complejo dar respuesta a estas preguntas, sobre todo desde la intencionalidad colectiva, en los términos desarrollados por Searle.

En consecuencia, me parece necesario preguntarse si es válido reducir el poder a la intencionalidad, tal como lo propone Searle. Sin duda es un elemento importante a considerar, pero, ¿abarca esta reducción todos los aspectos involucrados en una relación de poder? ¿No es, por dar otro ejemplo, un caso de ejercicio de poder que un empleado sea desafectado de sus labores porque el Directorio dispuso un cambio de enfoque productivo, sin conocer las consecuencias directas de despidos que este cambio acarrearía? Vale decir, el que no haya sido intención de X, quien participa en el Directorio (o bien la intención del Directorio en su conjunto, en términos de intencionalidad colectiva), despedir a Y, ¿implica que no hubo ejercicio del poder en esta situación?

En consecuencia, reitero la postura que he venido sosteniendo en relación con la importancia de la idea de concebir, al mismo tiempo y en la misma medida, el componente mental y material de la acción, de manera de complementar el análisis intencional de Searle con el de la acción misma, sin reducirla a la categoría de condición de satisfacción de un estado intencional previo, en la línea de lo desarrollado por las ciencias sociales y por el mismo Searle. Asimismo, considero necesario concebir la relación entre individuo y sociedad en términos de reciprocidad causal, de manera de no restringir el análisis a relaciones directas entre individuos (mentes). En este sentido, me parece que, pese al desarrollo de la intencionalidad colectiva que lleva a cabo Searle, donde sostiene que la suma de individualidades no es suficiente para alcanzar un sentido de colectividad, finalmente termina por considerar a la sociedad (o a los grupos sociales) como un mero agregado de individuos. La manera como aborda las limitantes de intencionalidad y exactitud del poder –desarrolladas en la sección C del punto anterior– resultan gráficas para este propósito: ¿cómo funciona el poder del Tránsito? Lo hace de manera inconsciente (limitante de intencionalidad) y donde cualquiera puede ejercer poder sobre cualquiera (limitante de exactitud). Sin considerar la complejidad de considerar como condición de satisfacción de la intencionalidad un estado inconsciente, la utilización que Searle hace del adverbio «cualquiera» es la representación de su renuencia a tratar el poder desprendido de una mente individual, puesto que, si bien está sosteniendo que socialmente está establecida cierta norma y que ésta puede ser ejercida por ese colectivo, prefiere utilizar el concepto de «cualquiera», individualizando así el ejercicio del poder.

C.- Las paradojas del poder político

En las sociedades actuales existe una estructura institucional de nivel último y que tiene características peculiares en relación con los demás sistemas de función de estatus: el Estado. Sin considerar el poder con que cada Estado cuenta y que efectivamente ejerza, en todos los casos tiene el poder de regular otras estructuras institucionales como la familia, la educación, el dinero, la propiedad

privada, y la mayor parte de las instituciones que se encuentran reguladas por él. En consecuencia, Searle señala que “en las sociedades estables, el gobierno (o *Estado*) tiende a ser el sistema de función de estatus más ampliamente aceptado, puesto que rivaliza sólo con la familia y la iglesia” (2010, p.161. Trad. mía).

Como se apuntó en la última sección del capítulo anterior, Weber también concibe al Estado como el sistema social más ampliamente aceptado en las sociedades modernas, con la diferencia que, en Weber, esta aceptación representa la idea de un *orden legítimo*. En mi opinión, la mención que Searle 2010 hace de la legitimidad, reconociendo que producto del poder deóntico que ostenta el Estado, éste tiene la capacidad de decidir sobre otras estructuras institucionales, y por tanto, requiere más que otros sistemas de características como la *legitimidad* o la aceptación –precisamente porque no es su finalidad última que ese poder descansa en la coerción física– se debe, justamente, a que mientras mayor ha sido su interés por comprender las estructuras sociales, mayor ha sido también su interiorización del trabajo de las ciencias sociales –las menciones de su último libro a Durkheim, Weber, Simmel, Bourdieu, entre otros, dan cuenta de esto–, desde donde obtiene insumos empíricos y teóricos al respecto. Sin embargo, como se indicó, Searle no realiza un desarrollo sistemático de conceptos como legitimidad, Estado o dominación, que por décadas han sido motivo del estudio de la teoría social proveniente de la sociología y las ciencias sociales. Este es, de hecho, uno de los grandes aportes de continuidad entre ambos proyectos, en pos del desarrollo de una ontología social más comprensiva.

Ahora bien, como consecuencia de los cambios que ha sufrido el concepto de poder dentro de la filosofía de Searle, su visión acerca del Estado y el monopolio de la fuerza física que detenta también ha tenido variaciones. En este contexto, como se señaló, en 1995 Searle sostenía que puede ser tentador pensar que estructuras institucionales como la propiedad y los gobiernos se mantienen gracias a la coacción física y monopólica que detenta el Estado, pero que lo cierto es que en las sociedades democráticas desarrolladas la situación es la contraria, ya que el poder armado del Estado depende de la aceptación de reglas constitutivas,

mucho más que lo que éstas dependen de las armas. Por lo tanto, “el sistema de fuerza mismo es un sistema de aceptación. Las fuerzas policiales y los ejércitos, por ejemplo, son sistemas de funciones de estatus. Pero, más importante aún para nuestros propósitos, el sistema de fuerza presupone a los otros sistemas de funciones de estatus” (Searle, 1997, p.104).

La utilización de ejemplos empíricos concretos y contemporáneos por parte de Searle para fundamentar su ontología, reafirma la idea de que para conocer los fundamentos ontológicos de la realidad social, es necesario también *conocer su manifestación fenoménica y las relaciones que se establecen entre ambos niveles*, como se postuló en la primera tesis de investigación. Pero, a su vez, la mención que hace de un modelo particular de sociedad –por lo demás muy reciente en la historia de la humanidad– como ejemplo de la relación entre coacción física y poder, permite introducir un claro aporte desde la teoría sociológica. Weber, en una definición muy cercana a la de Searle, sostiene que el poder es “la probabilidad con que un agente podrá realizar sus propios objetivos aun frente a la oposición de otros con los cuales se encuentra en relación social” (Giddens, 1998, p.259). Como Weber es consciente del defecto de amplitud del que adolece su definición –para la cual todo tipo de relación social sería, hasta cierto grado y en ciertas circunstancias, una relación de poder–, adopta el concepto de *dominación* como una forma de especificar su idea de poder. Con el concepto de dominación, también en sintonía con Searle, sólo se refiere a aquellos casos de ejercicio del poder en que un agente obedece un mandato específico emanado de otro.

Basándose en el análisis empírico (fenoménico) de la realidad social, y articulando los conceptos de *legitimidad* y *poder* en la línea de lo que se ha venido desarrollando hasta acá, Weber distingue tres «tipos ideales»³⁵ de legitimidad sobre las cuales puede fundarse una *relación de dominación*: 1) La *dominación*

³⁵ Los «tipos ideales» no son una descripción de un aspecto concreto de la realidad ni tampoco son hipótesis, son *constructos racionales*; tipos puros en sentido lógico y no ejemplar, por tanto, tampoco debe entenderse «ideal» en sentido normativo. En consecuencia, la creación de «tipos ideales» no es un fin en sí mismo, sino un medio para poder evaluar un problema concreto. Vale decir, éstos no se forman a partir de reflexiones conceptuales puras, sino se crean, modifican y precisan, por medio del análisis empírico de problemas concretos. Para mayor información, véase Weber, Max (1997).

tradicional, que se basa en la creencia de la “santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos” (Weber, 1997, p.180). En estas organizaciones existe ambigüedad en las tareas de los miembros y los deberes y privilegios están sujetos a modificación según la inclinación del gobernante; 2) La *dominación legal-racional*, que existe en virtud de normas impersonales que no son remanente de la tradición, sino que se han establecido en forma racional en el contexto de racionalidad con arreglo a fines o a valores. Sólo dentro del capitalismo moderno se encuentran organizaciones que se aproximan a esta forma típica ideal; y 3) La *dominación carismática*, que es distinta a las otras dos, porque no puede ser un sistema permanente de administración. Este tipo de dominación es, por definición, extraordinario. Su legitimidad se funda siempre en la creencia de la autenticidad de la misión del caudillo. La *rutinización* del carisma implica la degeneración de la autoridad carismática en la línea de la dominación legal o tradicional.

La importancia de esta breve descripción de los tipos de legitimidad de las relaciones de dominación en Weber, radica en la claridad con que muestra cómo Searle, cuando especifica su noción de la relación entre poder y coacción física a través de ejemplos de sociedades capitalistas contemporáneas, *sólo está haciendo referencia a un tipo específico de dominación: la legal-racional*, en circunstancias de que, como bien lo describe Weber, este tipo ideal de dominación (poder en los términos de Searle) refiere a un tipo *específico* de poder, ejercido por las instituciones dentro de un sistema *específico* de organización. Por tanto, queda en evidencia que el intento por desentrañar la estructura que subyace a la realidad social de Searle está basado en *un sólo tipo de poder*, propio de las sociedades actuales, pero, por definición, el desarrollo de una ontología social debe abarcar los distintos tipos de poder (dominación en Weber), de manera de dar cuenta de las estructuras subyacentes a *todo tipo* de realidad social.

Retomando los cambios en la noción de Estado en Searle, el 2010 destaca una suerte de paradoja, que es compartida por la mayor parte del análisis sociológico del Estado. Searle sostiene que, al mismo tiempo de ser la estructura institucional

encargada de regular a la demás, el Estado posee el monopolio de la fuerza, por lo tanto, discernir su legitimidad en relación con el ejercicio de su función de estatus o del uso de la fuerza física bruta resulta complejo. Igualmente, y en el mismo sentido de la crítica que se mencionó con Noguera al respecto, Searle sostiene que resulta confuso establecer una distinción clara entre la aceptación voluntaria de ese poder y simplemente obedecer pasivamente. La manera cómo lidian los gobiernos con esta situación es que, generalmente, no confluyen dos o más gobiernos distintos en un mismo territorio, pues, generalmente los Estados tienen una delimitación geográfica precisa, que les entrega el monopolio de la fuerza y el control territorial al mismo tiempo, permitiendo que, de esta manera, no compitan con otros sistemas de función de estatus de nivel último. No obstante, sostiene que “el poder gubernamental no es lo mismo que el poder de la policía o el poder militar, pero, con un par de excepciones, sin policía y sin ejército, entonces no hay gobierno” (2010, p.173. Trad. mía)³⁶.

Siguiendo a Giddens, esta idea también se encuentra en Weber, quien entrega la siguiente definición de «sociedad política»:

(Es aquella) «cuya existencia y cuyo orden están protegidos continuamente, dentro de un área territorial determinada, por la amenaza y la aplicación de fuerza física por parte del personal gubernativo». Esto no significa, naturalmente, que las organizaciones políticas sólo existan mediante el uso continuo de la fuerza, sino simplemente que la amenaza o el empleo efectivo de la fuerza sirve como sanción última, que puede utilizarse cuando falla todo lo demás. Una organización política se convierte en «Estado» cuando llega a ejercer efectivamente un monopolio legítimo sobre el uso organizado de fuerza dentro de un territorio determinado (1998, p.259).

³⁶ Searle no especifica a qué se refiere con “un par de excepciones”, pero, probablemente, haga alusión a los casos de Costa Rica, Barbados y una veintena de países o Estados Soberanos repartidos entre América Central, Europa y Asia principalmente, que en la actualidad no cuentan con fuerzas armadas, aunque en varios de ellos su defensa depende de otros países que sí cuentan con fuerza militar.

La diferencia entre ambos estriba en que, para Weber, el monopolio legítimo de la fuerza es constitutivo del Estado y de la mantención de éste y, por tanto, no representa una paradoja ni un problema difícil de discernir. Más aun, la evidencia empírica proveniente de las ciencias sociales, la economía y la historia, parecen darle la razón. Estas disciplinas sostienen que el nacimiento de los estados-nación, tanto en aquellos países que hoy son desarrollados como en los que no, fue posible, precisamente, producto del poder de las armas, y no porque la sociedad civil le haya otorgado tal función de estatus, como se desprende del análisis que lleva a cabo Searle de las sociedades desarrolladas contemporáneas. De hecho, como se señaló en el capítulo anterior, el mismo Searle critica esta visión contractualista de la sociedad, aduciendo que las estructuras institucionales entregan razones para la acción independientes de la voluntad, producto de la deontología con que cuentan. En definitiva, el caso del nacimiento de los estados-nación y sus consecuencias posteriores en la conformación de los Estados actuales, son la ilustración de la íntima vinculación que existe entre el poder y la fuerza física bruta, que Searle no logra desentrañar del todo.

V. CONCLUSIONES. BASES PARA UNA ONTOLOGÍA SOCIAL COMPRENSIVA

“Si la humanidad hubiera poseído sólo cuatro sentidos, las cualidades que constituyen el objeto del quinto sentido hubieran estado lejos de nuestro conocimiento, de nuestra imaginación y concepción, como pueden estarlo ahora los que pertenezcan a un sexto, séptimo u octavo sentido” (Locke, 1982, p.56).

Como lo indica el título y se ha desarrollado a lo largo de los capítulos, el objetivo principal de esta investigación es sentar las bases para una ontología social comprensiva desde la filosofía de John Searle. Esta ontología presenta una característica fundacional que asumo como axiomática: vivimos en un solo mundo y la realidad humana debe explicarse como parte constitutiva de ese único mundo. En consecuencia, existe un único plano ontológico donde coexisten el cuerpo, la mente, los átomos, los árboles, los edificios, el lenguaje, los partidos de fútbol, las creencias y los gobiernos que, en suma, presenta un continuo que va de partículas a sociedades. ¿Cómo es posible tal diversidad fenoménica dentro de esta unicidad ontológica?, ¿cómo se explica la existencia mental y social en un mundo conformado enteramente por partículas físico-químicas? Y, finalmente, ¿cómo se interrelaciona todo?

Responder a estas preguntas es la tarea que enfrenta la ontología social y que, en consecuencia, he intentado abordar en esta investigación. Por lo tanto, quizás la primera conclusión de este trabajo es que, en virtud de los distintos argumentos desarrollados a lo largo de los capítulos, es posible observar que la propuesta filosófica de Searle presenta afinidades conceptuales y teóricas con la teoría sociológica, que permiten plantear una suerte de continuidad y/o complementariedad entre ambos proyectos, que constituye el piso o los cimientos necesarios para desarrollar una *ontología social comprensiva*, entendiendo por comprensiva una ontología que, precisamente, tome en consideración esta complementariedad, desarrollándose por el *trabajo conjunto* entre filosofía y ciencias sociales.

En este contexto, la ontología social propuesta por Searle constituye un aporte al estudio de la estructura lógica de la realidad social y de las condiciones de

posibilidad de los hechos sociales que, a mi juicio, no tiene parangón dentro de la filosofía y la teoría social proveniente de las ciencias sociales, donde no es posible encontrar proyectos que compartan objetivos de tan largo alcance como los planteados por Searle. Por lo tanto, junto con lo anterior, se puede también concluir que su propuesta filosófica entrega una base lógica –que presenta características casi axiomáticas– desde la cual sentar las bases para el desarrollo de esta ontología social comprensiva. Esta base lógica se desarrolló principalmente en el capítulo dedicado a analizar la realidad como un continuo, y tiene como sus componentes principales, además de la ya mencionada característica de comprender la realidad humana dentro de un único plano ontológico –y el consecuente “mapa” conceptual que relaciona protones con presidentes–, al *realismo externo*, postura prerreflexiva –en términos de Searle– que sostiene que «existe una realidad independiente de las representaciones que podamos hacernos de ella». De esta postura, que me parece verdadera y necesaria como lo expuse en el capítulo II, se derivan otros aportes de Searle a esta base lógica de la ontología social que fueron desarrollados en el cuerpo de la investigación, dentro de los que destacan la necesidad de distinguir el hecho enunciado del enunciado del mismo, los argumentos para desacreditar las bases del antirrealismo, la necesaria distinción entre verdad y realidad, así como también entre objetividad y subjetividad en términos ontológicos y epistémicos, y la importancia de la mente y la intencionalidad como el “puente” que une la realidad física bruta con la realidad institucional –permitiendo la continuidad ontológica desde partículas a sociedades–, sólo por nombrar algunos.

Asimismo, el aporte conceptual respecto de *cómo* se construye la realidad social que lleva a cabo Searle, representa la estructura sobre la cual desarrollar esta ontología social comprensiva, destacándose la función esencial que le otorga al lenguaje en la generación de declaraciones de función de estatus –elemento clave para la creación de hechos institucionales– con los poderes deónticos asociados, así como también la estructura y distinción entre los hechos sociales e institucionales, y el importante papel que desempeña la intencionalidad colectiva en esta construcción.

En consecuencia, los tres capítulos centrales de este trabajo dedicados a analizar la realidad como un continuo, la construcción de la realidad social por medio de hechos institucionales y, finalmente, el lenguaje, el Trasfondo y el Poder, constituyen mi intento por desarrollar las bases para una ontología social comprensiva –objetivo principal–, así como el resto de los objetivos de investigación expuestos en la introducción. Este intento se basa en el esfuerzo por estructurar de manera coherente el pensamiento de Searle acerca de la realidad social que se encuentra diseminado en distintos libros y artículos, a través de una lectura crítica de sus planteamientos. Los comentarios, observaciones y desacuerdos –que retomaré más adelante–, tienen como finalidad ser un complemento a su trabajo por desentrañar *cómo* se construye la realidad social. En consecuencia –y en esto quiero ser claro–, no tienen como finalidad *refutar* su ontología social, sino *complementarla* en aras del desarrollo de una ontología social *más comprensiva*. Las críticas nacen y se guían por el objetivo de la complementariedad, que aporta nuevos elementos de análisis.

Debo recalcar también que, en relación con las preguntas que guían la reflexión de la ontología social mencionadas anteriormente, utilizo explícitamente el verbo «abordar» y no «responder» porque, como se indicó en la introducción, el desarrollo de estas interrogantes –las más importantes de la filosofía contemporánea según Searle– requiere que, en un primer momento, se *sienten las bases* sobre las cuales se pueda construir en forma posterior una ontología social comprensiva. En consecuencia, si bien lo que he desarrollado en esta investigación es una revisión crítica de la ontología social de Searle, complementándola con el aporte de la teoría sociológica en su vertiente clásica –específicamente en los aspectos donde se requiere un acercamiento conceptual y teórico entre ambos proyectos–, no propongo una teoría de la institucionalización –con una consecuente teoría de la acción, de la legitimidad, del poder o del Estado–, ni desarrollo *in extenso* la relación entre el nivel fenoménico y el ontológico de la realidad social –necesario para comprender la ontología social, de acuerdo con la primera tesis expuesta–, por dar unos pocos ejemplos. Ese es, precisamente, el desafío al que se enfrenta la ontología social. Mi tarea es más

acotada, se propone sentar las bases que posibiliten el posterior desarrollo de una ontología social más comprensiva, a partir del *trabajo conjunto* entre la filosofía y las ciencias sociales.

Ahora bien, junto con las conclusiones sobre la propuesta de ontología social de Searle –que otorga la estructura de esta investigación–, las principales conclusiones están representadas en las seis tesis desarrolladas en el cuerpo de este trabajo. Estas tesis sostienen lo siguiente:

1. Para conocer los fundamentos ontológicos de la realidad social, es *necesario también conocer su manifestación fenoménica y las relaciones que se establecen entre ambos niveles.*
2. La ontología social de Searle es, pese a su declarado anticonstructivismo, *afín con la corriente teórica del constructivismo social o constructivismo moderado.*
3. Es necesario complementar la ontología social de Searle *concibiendo, junto con el componente mental de la acción, el componente material,* deviniendo en una concepción más integral de la estructura de la acción.
4. Como consecuencia de la *propiedad autopoiética de la realidad social y del carácter objetivado que presenta ante el individuo,* la ontología social comprensiva debe *considerar la relación que se establece entre el individuo y la realidad social en términos de reciprocidad causal.*
5. La ontología social de Searle *debe complementarse con teorías de la institucionalización y desinstitucionalización provenientes de la sociología y las ciencias sociales,* que permitan explicar de mejor manera la mantención y el cambio de los hechos institucionales.
6. Como complemento a la idea de intencionalidad colectiva desarrollada por Searle y con el fin de aportar a la explicación de la continuidad ontológica, *la ontología social comprensiva debe incorporar y desarrollar dentro de su análisis el concepto de intersubjetividad, de manera de poder abordar de mejor manera el tránsito entre la realidad individual y la colectiva.*

En función de lo expuesto anteriormente, estas tesis tienen como finalidad ser un complemento a la propuesta de ontología social de Searle, de manera de sentar las bases para el desarrollo de una ontología social comprensiva. En este contexto, cada una de ellas fue desarrollada de modo extenso en los capítulos precedentes. No obstante, a continuación y en estrecho vínculo con las principales conclusiones aportadas por la filosofía de Searle mencionadas anteriormente, se exponen brevemente las principales conclusiones de investigación resumidas en las seis tesis, con el objeto de aportar un sentido de agregación y, al mismo tiempo, poder complementar –donde corresponda– los argumentos que las sustentan. Estos argumentos, si bien en general tributan a alguna de las tesis en particular, se exponen en función de una temática común y no de cada una de ellas, de manera de favorecer el análisis de la complementariedad mencionada.

Asimismo, es importante señalar que estas tesis son complementarias entre sí y no se sustentan por un orden secuencial, por lo que muchas veces el desarrollo de una implica a otras y viceversa.

Un primer aspecto a destacar es el declarado anticonstruccionismo de Searle. Lo abordo no porque me parezca que su planteamiento esté equivocado, sino porque considero que sus argumentos sólo atacan al construccionismo radical y no al moderado y, además, son afines al construccionismo que dice rechazar, como lo desarrollé en el capítulo II. En este sentido, Searle no considera las diferencias de grado que existen dentro del construccionismo, que llevan a unos a postular –en la línea de lo que Searle piensa del construccionismo– que *todo* es producto de la construcción humana (incluida la realidad externa), y a otros, en cambio, que *sólo algunos* de los aspectos que componen la realidad serían producto de la actividad humana.

Sostengo que la mayor parte de la teoría sociológica –sino toda– es construccionista por antonomasia, pero del tipo que he llamado construccionismo moderado. Vale decir, considera que *sólo una parte* de la realidad es producto de la construcción humana, y los escritos de Berger y Luckmann son un ejemplo paradigmático al respecto, como se mostró con diversas citas en el cuerpo de la investigación. En

este sentido, si la teoría sociológica clásica hubiese contado con las herramientas conceptuales desarrolladas por Searle, habría sostenido que sus planteamientos tienen un alcance más epistémico que ontológico, en el sentido de que su principal foco de análisis está en el desentrañar el aspecto fenoménico de la realidad social y, por tanto, apunta a la objetividad epistémica y no a minar la realidad en términos ontológicos.

Ahora bien, la revisión del anticonstruccionismo de Searle está íntimamente ligada con el realismo externo, puesto que éste es su principal argumento para negar el constructivismo. Sin embargo, como se desarrolló en su momento, sostengo que el constructivismo moderado expresado en la teoría sociológica no niega la existencia de la realidad externa, sino más bien la asume. Lo que sí sostiene, es que la capacidad de conocer esta realidad *siempre esta mediada* (esto es lo que Searle describe como «perspectivismo»). Esta mediación, como sostienen Berger y Luckmann, se deriva principalmente del «equipo biológico humano», es decir, apunta en la misma dirección que lo expuesto con Locke en el epígrafe de estas conclusiones. No obstante, también comprende aspectos culturales y sociales que, por ejemplo, permiten a los hinduistas sostener que junto al cuerpo físico se encuentra el cuerpo sutil, que forma parte de la realidad tanto como el primero. Pero Searle acomete un salto ilegítimo cuando deriva de esta mediación inherente a la condición humana la conclusión de que, entonces, para el constructivismo la realidad externa no existe, porque, utilizando las herramientas conceptuales desarrolladas por el mismo Searle, de la imposibilidad *epistémica* de acceder a la realidad directamente y sin mediación, no se sigue necesariamente la *conclusión ontológica* de que esa realidad no existe. Esa es, de hecho, la diferencia fundamental entre el constructivismo radical y el moderado –que desde Weber tiene sus raíces en la filosofía kantiana– y es, a su vez, uno de los argumentos más sólidos de Searle como defensa al realismo externo, porque lo que este realismo implica, en sus palabras, es que «hay una manera de ser de las cosas *independiente* de cómo nos representamos que éstas son, sin considerar cómo son efectivamente». Por lo tanto, “podríamos estar completamente equivocados

en todos y cada uno de los detalles acerca de cómo es el mundo, y sin embargo el realismo podría ser verdadero” (Searle, 1997. p.164).

Pero, se podría preguntar, ¿qué argumentos hay a favor de considerar a Searle un constructivista moderado? En primer lugar, de acuerdo con lo expuesto anteriormente, sus argumentos en contra del constructivismo no sólo atañen al constructivismo en su vertiente radical, sino que son afines con el constructivismo moderado. Y en segundo lugar –y relacionado con el argumento anterior–, si bien se declara a favor de que percibimos la realidad directamente, su defensa no deja de ser paradójica, puesto que, al mismo tiempo, acepta la imposibilidad de desembarazarse de una cierta mediación entre la percepción y la realidad en términos ontológicos, como se expuso con el siguiente pasaje: “la objetividad epistémica completa es difícil, y a veces, imposible, porque las investigaciones reales parten siempre de un punto de vista motivado por todo tipo de factores personales, y se ubican en un determinado contexto cultural e histórico” (Searle, 1997, p.160-161). Claramente, no estoy sosteniendo que esta idea implique que, tanto el constructivismo moderado como Searle, caigan en el idealismo de Schopenhauer de creer que toda la realidad depende de las representaciones. Nada más alejado de los propósitos de ambos proyectos. Lo que sostengo es que tanto Searle como el constructivismo social coinciden en que existe un mundo real con independencia de los intereses y representaciones humanas y que, por tanto, existe un *modo objetivo* en que las cosas son en el mundo. Este es *un juicio ontológico*. El punto de divergencia está en que Searle sostiene que tenemos acceso directo a ese mundo, mientras que el constructivismo dice que este acceso siempre es mediado (lo confuso es que, simultáneamente, Searle también afirma –como se expuso en la cita– que ese acceso siempre es desde un cierto punto de vista), pero, más allá de cuál sea, en definitiva, la posición de Searle al respecto, este es *un juicio epistémico* y, como se dijo, de la imposibilidad epistémica de acceder a la realidad directamente y sin mediación, no se sigue necesariamente la conclusión ontológica de que esa realidad no existe. Esa es, de hecho, la confusión del idealismo según el mismo Searle; a saber, derivar de un juicio epistémico –que no existe acceso a la realidad si no es mediante una cierta

representación mediada de ésta— una conclusión ontológica —que la realidad externa no existe.

El término constructivismo moderado está ligado, más bien, al hecho de que la *realidad social* es producto de una construcción humana. Este es un juicio que, como vimos, es compartido por Searle. Esa construcción tiene la característica de ser epistémicamente objetiva y permitir la creación de hechos brutos ontológicamente objetivos. En consecuencia, lo que interesa en esta discusión sobre el constructivismo es mostrar que entre la ontología social de Searle y la teoría sociológica no existen contradicciones de base que devengan en posturas irreconciliables, sino más bien lo contrario, ambos proyectos comparten supuestos fundantes y presentan afinidades conceptuales que permiten y potencian la complementación, cuyo objetivo final es desentrañar *cómo* se produce esta construcción. Esta es, en definitiva, la pregunta a responder por la *ontología social comprensiva* —y que engloba a las preguntas expuestas anteriormente—, cuyas bases se encuentran tanto en la filosofía de Searle como en las ciencias sociales: *cómo* se construye la realidad social.

Ahora bien, también existen diferencias entre ambos proyectos. Así, un segundo aspecto importante de destacar en estas conclusiones tiene que ver, precisamente, con una de estas diferencias, puesto que Searle, acorde con el marcado mentalismo de su proyecto filosófico y en oposición con el constructivismo social, concibe el proceso de construcción de la realidad social dentro de la estructura mente-mundo, con esa dirección de ajuste. Vale decir, sostiene que los individuos, a través de un tipo de intencionalidad específica llamada colectiva —que, al igual que la intencionalidad individual es un fenómeno biológico primitivo—, generan hechos sociales, los que, a su vez, producto del desarrollo evolutivo del lenguaje, permiten la creación de hechos institucionales por medio de declaraciones de función de estatus. Por lo tanto, la importancia de la intencionalidad en el análisis de Searle radica en que, a través de ella, se establece la relación mente-mundo, incluyendo la relación mente-otros. Esta relación, como se dijo, tiene una dirección de ajuste individuo(s) → mundo. Lo que

plantea esta investigación, apoyada en el constructivismo social, es que, además de esa dirección de ajuste, la ontología social *debe* preguntarse también cómo y qué se relaciona en la dirección contraria, es decir, mundo →individuo(s).

En otras palabras, la ontología social comprensiva debe también responder a la pregunta de cómo una realidad que es ontológicamente conformada, concebida y construida por el individuo (la realidad social), se vuelve luego constitutiva de él. Como plantea Blackburn en su reseña a *Making the social world*: “cuando se trata de las sociedades y sus miembros, no hay una sola dirección. Así como los individuos hacen las sociedades, también las sociedades hacen a las personas [...] pero Searle sólo acepta la explicación cuya dirección va de lo pequeño a lo grande” (Blackburn, 2010. Trad. mía).

Esta es, a mi juicio, una de las mayores contribuciones que la teoría sociológica puede hacer a la propuesta ontológica de Searle, puesto que, como lo vimos a lo largo de los capítulos, la mayor parte de la corriente clásica en sociología –sino toda– considera como axiomático comprender que entre los individuos y la sociedad se establece una *relación de reciprocidad causal* que deriva, en última instancia, de considerar a las entidades colectivas como un agente causal dentro del proceso de construcción de realidad social y no como un mero agregado de individualidades. Searle, por medio del concepto de intencionalidad colectiva, suscribe la idea de que sumando individualidades no se alcanza un sentido de colectividad, pero, pese a esta declaración, a lo largo de su análisis no logra desprenderse de la estructura lógica que considera que, finalmente, todo es *realizado en y causado por* mentes individuales. Con esta estructura de base –como se desarrolló extensamente en los capítulos precedentes–, Searle corre el riesgo de que su ontología considere a los fenómenos colectivos o sociales como un epifenómeno de la agregación individual.

No estoy sosteniendo que Searle niegue toda capacidad causal a los hechos institucionales, sino que, en los términos planteados por Durkheim y que resultan extensivos a la mayor parte de la teoría sociológica, el hecho de que Searle centre su análisis en la dirección mente(s)-mundo, trae aparejado el riesgo de concebir a

los hechos institucionales como un residuo de las mentes individuales que le dieron origen. Entonces, este riesgo epifenoménico se desprendería de su planteamiento de que la realidad social es construida mediante operaciones lógicas mentales *causadas por* cerebros individuales, por medio de la *representación* de esa realidad. Bajo tal circunstancia, toda la realidad social debe su existencia al hecho de ser *representada* como existente, –en sintonía con la unidireccionalidad de su análisis mencionada– y, en consecuencia, ésta sería no sólo *realizada en* cerebros individuales sino también *causada por éstos*, negando así la posibilidad de concebir la realidad social como *externa e irreductible* al individuo –en la línea de lo planteado por Durkheim, Scheler, Berger, Luckmann, entre otros– y por tanto, como poseedora de una capacidad causal en relación de reciprocidad con los individuos que la crearon. Esto es lo que está tras la mentada idea de *habitus* en Bourdieu.

Sus argumentos para concebir el Trasfondo como consistente en fenómenos mentales y no, como se expuso, como un producto de la interacción social causado en forma externa a las mentes, es otro ejemplo de esa unidireccionalidad. Como justificación argumental, Searle sostiene que, en último término, todo se *realiza en* la mente. Pero, lo que sostengo en esta investigación es que, utilizando las herramientas conceptuales desarrolladas por el propio Searle y haciendo uso del concepto de *habitus* con el que dice coincidir, si bien toda la realidad es *realizada en* mentes individuales, es necesario concebir también que esta realidad social tiene *propiedades autopoieticas*, es decir, si bien es *causada por* cerebros individuales es, al mismo tiempo y en la misma medida, *causada externamente* por ella misma. Vale decir, la realidad social tiene la peculiar característica de que *causa* sus propias condiciones de posibilidad, estableciendo una relación de *reciprocidad causal* con los individuos que le dieron origen. En palabras de Bourdieu, la realidad social es, al mismo tiempo que *estructurada* por los individuos, *estructurante* de éstos.

El tercer punto que quiero destacar en las conclusiones trae aparejada una consecuencia importante para el desarrollo de una ontología social comprensiva.

Pese a la centralidad que tiene la intencionalidad colectiva y su irreductibilidad respecto de la intencionalidad individual en la filosofía de Searle, y que sostiene claramente que la agregación de intencionalidades individuales no es suficiente para alcanzar un sentido colectivo, me parece que, como mencioné en el punto anterior, finalmente no logra desprenderse del mentalismo que concibe una relación unidireccional entre cerebros y mundo, producto de que todo sería, en última instancia, *realizado en y causado por* mentes individuales. En consecuencia, no es del todo claro cómo es que este tipo de intencionalidad puede ser expresada en tercera persona, ni cómo se produce este *tránsito* entre un cerebro individual y este «nosotros», que trasciende las mentes individuales.

Ahora bien, como se revisó en el cuerpo de la investigación, tampoco la teoría sociológica desarrolla mayormente este *tránsito*, de manera de explicar *cómo* se produce este paso desde mentes individuales a una realidad colectiva. La idea de que los hechos sociales no son sino una «elaboración *sui generis*» de hechos psíquicos expuesta por Durkheim, ilustra en forma paradigmática esta situación. Por lo tanto, se vuelve necesario complementar la intencionalidad colectiva propuesta por Searle con la noción de *intersubjetividad*, en el sentido de desarrollar un concepto que permita explicar las diferencias observables de lo que *se da por sentado* en los distintos grupos sociales. Esto está, también, en relación con la idea del Trasfondo local expuesta por Searle y que, como vimos en el capítulo IV, presenta algunos dilemas. La principal tarea de la noción de intersubjetividad sería complementar la idea de intencionalidad colectiva, de forma de comprender esta continuidad ontológica entre hechos brutos y realidad institucional que se asumió como axiomática, que permitiría abordar de mejor manera la explicación de este *tránsito* entre la realidad individual y la colectiva.

El cuarto punto a recalcar dice relación con otro de los aspectos donde la teoría sociológica puede ser un importante aporte a la ontología de Searle: el tema de la *mantención* y el *cambio* institucional. Como se desarrolló en el cuerpo de este trabajo, Searle sostiene que la mantención de los hechos institucionales se explica por medio de *la misma lógica* de intencionalidad colectiva, asignación de función y

declaraciones de función de estatus requerida para su creación, puesto que, como las instituciones y los hechos institucionales existen en la medida en que son reconocidos como tal, sólo requerirían de un reconocimiento o aceptación continuados para mantener su existencia; una especie de iteración permanente de declaraciones de función de estatus. Sumado a lo anterior, Searle aclara que aceptación no implica aprobación, sino sólo reconocimiento. Esto trae como consecuencia que, de acuerdo con su planteamiento, el *cambio* institucional –inherente a toda institución– sólo se comprenda como posible dentro del marco de una revolución, donde se compite por el poder del reconocimiento. Sus ejemplos de la existencia de la propiedad privada y del dinero, expuestos en su momento, son un ejemplo gráfico de esta idea.

Sin embargo, me parece que con este planteamiento Searle corre el riesgo de ser prisionero de una *visión estática* de la realidad institucional, donde la *mantención* no se entiende sino como un cúmulo progresivo y lineal de reconocimientos que permitiría el desarrollo de las instituciones, y donde el *cambio*, a su vez, sólo es posible *desde fuera* del marco institucional, producto de una revolución que dé paso a otro tipo de reconocimiento. Sin embargo, la evidencia empírica aportada por la historia y las ciencias sociales, muestra que en el juego de mantención y cambio de la realidad institucional influyen también otros factores no considerados por Searle. En este contexto, lo que he planteado en esta investigación es que una ontología social comprensiva requiere del desarrollo de una teoría de la institucionalización y desinstitucionalización en la línea de lo realizado por Weber, Berger, Luckmann y la teoría sociológica en general, que, a su vez, comprenda que para explicar este mantenimiento y cambio institucional se requiere –además de lo planteado por Searle– de una teoría de la legitimación, del poder y de la acción, que conciba tanto el componente mental como el material.

La necesidad de desarrollar una teoría de la institucionalización que explique con mayor exactitud la mantención y el cambio institucional, tiene que ver con que, tal como Searle lo expone, a diferencia de la realidad física bruta de átomos y galaxias, la realidad social requiere *ser creída* para ser tal, es decir, debemos

representárnosla y, en ese contexto, la creencia que posibilita la realidad social es *histórica*, vale decir, está encarnada en individuos particulares y, por tanto, sujeta a los avatares de la temporalidad. En consecuencia, requiere de mecanismos de traspaso de legitimidad de la creencia, con sus respectivos mecanismos de poder asociados. Para graficar esta idea de la *historicidad de la realidad institucional*, se puede utilizar como ejemplo la institución de los estados-nación: éstos nacen como respuesta a demandas particulares y en un período histórico determinado. La máxima expresión de su conformación es la Constitución, como compendio normativo fundacional (sería una regla constitutiva en lenguaje de Searle), la que, en el momento de su redacción, contó con diversos mecanismos que le permitieron detentar el poder del reconocimiento –mecanismos de legitimación en palabras de la teoría sociológica–, como armas, consensos, imposición de fuerza, entre otros. Sin embargo, en la línea de historicidad de la realidad social desarrollada por Dilthey, es necesario que a cada nueva generación de ciudadanos de una nación le sean traspasados mecanismos de legitimidad que permitan la mantención de la institución, puesto que éstos no participaron *directamente del momento en que se creó el hecho institucional* del Estado y, por tanto, podrían no reconocer el acto de poder donde se alcanzó tal reconocimiento que le dio origen y poner, de esa manera, en riesgo la mantención de la institución. Esos mecanismos de legitimación van cambiando conforme el origen del hecho institucional se vuelve más ajeno a la historia de vida de los individuos que se ven regidos por él, lo que explica la mantención y el cambio que se produce desde el interior de las instituciones, más allá del hecho extraordinario de las revoluciones.

Como sostiene Berger y Luckmann: “las instituciones implican historicidad y control [...] Las instituciones siempre tienen una historia, de la cual son productos” (2001, p. 76). Esta situación es consustancial a todos los hechos institucionales.

En quinto lugar, sostengo que una ontología social comprensiva debe contar con un análisis de la estructura de la acción que considere tanto el aspecto mental como el material en la construcción de hechos institucionales, en la misma línea

de lo planteado por Searle en la serie de conferencias que dio nacimiento al libro *Mentes, cerebros y ciencia* (1984), donde aborda lo que llamó «la estructura de la acción». En ese libro, Searle plantea que la estructura de la acción tiene como principio basal su doble constitución: mental y material, tal como se desarrolló en el capítulo II. No obstante esta declaración de principios, el desarrollo de su propuesta de estructura de la acción se aboca exclusivamente al componente mental de la acción y la causación intencional consecuente, olvidando el componente físico, que implica la acción material misma. Asimismo, en sus textos posteriores dedicados exclusivamente a desentrañar la estructura de la realidad social, Searle prácticamente no desarrolla el componente material de la acción, reduciendo su ámbito de operación al estatus de condición de satisfacción de un estado intencional. Así, por ejemplo, si Juan y Diego planean un asalto, éste se compone de dos aristas: la mental, que tiene que ver con el estado intencional colectivo que da origen al plan, y la material o física, que se relaciona con la ejecución material del asalto. Si, de acuerdo con el análisis de Searle, se considera el componente material de la acción (el asalto) como subsidiario del estado intencional que lo causó, se corre el riesgo de no comprender *la brecha* entre el estado intencional (plan) y la acción misma (el asalto), propia de la condición humana, según lo desarrolla el mismo Searle y se expuso en los capítulos III y IV. En otras palabras, la causa de la acción y la acción misma no constituyen procesos homólogos, puesto que de una acción intencional no se sigue, necesariamente, la acción incoada. Este es, precisamente, el problema que está tras reducir el componente material de la acción al estatus de condición de satisfacción del estado intencional previo.

En consecuencia, en sintonía con el planteamiento de Noguera, sostengo que del hecho irrefutable de que las instituciones humanas requieren de la existencia de *alguna creencia humana* para existir –como lo desarrolla Searle–, no se sigue que éstas existan *sólo porque se crea* que existen, puesto que, junto con la creencia (representación) está la acción material y práctica como fundamento de su existencia. Las creencias o los estados mentales implicados en una acción particular son una condición *necesaria*, pero no *suficiente* para la constitución de

instituciones humanas. Por lo tanto, como lo expuse en el capítulo II y III, Searle daría un salto ilegítimo al sostener que los hechos institucionales sólo pueden existir si son representados como existentes (condición necesaria), derivando entonces, que el acuerdo humano representa las condiciones *necesarias* y *suficientes* para la existencia de instituciones, porque esta consecuencia no se sigue de la primera premisa. Así, por citar un ejemplo, para que un determinado gobierno deje de existir, no sólo se requiere que deje de creerse en él (componente mental de la acción), sino también que se *actúe materialmente* para erradicarlo (componente físico de la acción). Vale decir, no es sólo el estado mental el que derroca al gobierno, sino la acción práctica, y las evidencias empíricas son elocuentes al respecto. Searle sabe esto, pero, sin embargo, su análisis se centra casi exclusivamente en el componente mental de la acción.

El último aspecto a complementar en las conclusiones se relaciona con el poder. En primer lugar, llama la atención la inversión que lleva a cabo Searle en *La construcción de la realidad social* donde, al mismo tiempo que sostiene que el basamento último de la realidad social es, indefectiblemente, un hecho bruto – puesto que todo hecho institucional requeriría, en última instancia, de un hecho bruto para existir–, defiende la idea de que, en el caso del poder, su existencia no depende de la fuerza bruta (generalmente expresada en las armas) sino de hechos institucionales que posibilitarían el ejercicio de esa fuerza. Por lo tanto, mientras toda la realidad institucional tendría como basamento último un hecho bruto, en el caso del poder, Searle *invierte* esta relación –sin aportar una explicación al respecto–, pasando a ser un hecho institucional la condición de posibilidad de otro hecho institucional como el poder, y no un hecho bruto, como sería el caso de la fuerza física.

No es claro que Searle 2010 mantenga esta idea de que todo hecho institucional tendría como basamento último un hecho bruto, pues, como se indicó en el capítulo III, reconoce la existencia de situaciones como el dinero virtual, las letras crediticias, entre otros, donde el basamento último del hecho institucional no es un hecho bruto. No obstante, sí me parece indesmentible que dentro de la cadena de

iteraciones que da sustento a todo hecho institucional siempre se encuentre un hecho bruto, como se desarrolla en el capítulo III y IV. Pero, independientemente de lo anterior, lo interesante de destacar es que Searle no logra desentrañar de manera satisfactoria la íntima vinculación que existe entre el poder y la fuerza física bruta y la importancia que ésta tiene para la ontología social. En efecto, su planteamiento lo lleva a sostener que, aun cuando puede ser tentador pensar que las estructuras institucionales fundamentales de la sociedad actual –como la propiedad y los gobiernos– se mantienen gracias a la coacción física y monopólica que detenta el Estado, lo cierto es que en las sociedades democráticas desarrolladas la situación es la contraria, ya que el poder armado del Estado depende de la aceptación de reglas constitutivas, mucho más que lo que éstas dependen de las armas. Por lo tanto, a su juicio, el sistema de fuerza sería un *sistema de función de estatus* que presupone a otros sistemas de funciones de estatus para funcionar (Searle, 1997).

Sin embargo, como se dijo, existen riesgos asociados a la utilización de ejemplos empíricos como sustento de argumentos ontológicos, puesto que el estudio de la ontología social debe abarcar, por definición, a *todo tipo de organización social*, mientras que Searle basa su argumento en *un solo tipo de poder* (el del Estado) y en *un único tipo de sociedad* –que por cierto detenta asignaciones de función específicas y particulares–, lo que no necesariamente refleja la estructura que subyace a toda organización social. En la última sección del capítulo IV se mostró con Weber que, al menos, existen tres tipos más de poder (dominación en palabras de Weber). Pero lo más interesante de destacar es que, siguiendo a Noguera, a diferencia de un hecho institucional como el matrimonio o la propiedad privada, donde los anillos y los contratos que cumplen la función de marcadores de estatus no producen un cambio ontológico en quienes los portan, sino sólo cumplen la función epistémica de marcar a sus portadores cambiando la manera cómo se los percibe, en el caso de la fuerza física esta lógica no aplica de la misma forma, dado que las armas *no son meros marcadores de estatus* como los anillos, las constituciones y los contratos. Si bien cumplen la función epistémica de cambiar la manera cómo se percibe a quien las porta, al mismo tiempo –utilizando

una expresión de Searle 1995– cuentan con la *función agentiva* de herir físicamente y de provocar la muerte, cuestión que no sucede con los anillos y los contratos. Esta situación complejiza el análisis, puesto que la capacidad agentiva de las armas (o de la fuerza física en general), pone en tela de juicio la posibilidad de restringir su análisis al ámbito de las funciones de estatus y a la institucionalidad que le da sustento en un determinado tipo de sociedad. Así, por ejemplo, si en una determinada tribu se produce una pelea entre los dos aspirantes a detentar el monopolio del liderato, y uno de los dos toma un palo y golpea al otro causándole la muerte (o lo mata con sus propias manos), estamos en presencia de una disputa por el reconocimiento, dentro del hecho institucional que implica ejercer el liderazgo de la tribu. Todo esto está contenido en el análisis de Searle. Sin embargo, el ejercicio de poder basado en la fuerza física bruta que detentó el ganador sobre el vencido, *no requirió de ningún sistema de función de estatus* más allá del uso mismo de la fuerza (aun cuando, en el caso de la utilización del palo, sí hubo un ejercicio de *asignación de función* sobre una rama, que funcionó como arma). Asimismo, el ejercicio de poder que puedo desempeñar al tomar un arma y obligar a alguien a hacer algo contra su voluntad, tampoco requiere de hechos institucionales para hacerse efectivo.

En consecuencia, la función agentiva que caracteriza a la fuerza física y, en este caso particular a las armas, requiere de un análisis que considere la capacidad material de *causar* la muerte, cuestión que no tienen los presidentes ni los cobradores de banco en sí mismos, aun cuando la organización *actual* de la sociedad permita un monopolio de la fuerza que aplique la coacción física a favor de presidentes y cobradores. En este contexto, me parece que la falta de consideración de este aspecto agentivo de las armas está en sintonía con la falta de desarrollo del componente material de la acción que se revisó anteriormente.

En segundo lugar, quiero destacar la importancia creciente que Searle le otorga a los poderes deónticos dentro del esquema explicativo de la realidad social, concibiéndolos como el “pegamento” que posibilita la realidad institucional. El esquema propuesto por Searle, donde sostiene que la estructura de la realidad

social se basa en y se explica por el lenguaje, dado que éste no sólo cumple la función de representar un estado de cosas preexistente, sino también trae aparejado la deontología –que crea derechos, deberes y obligaciones que entregan razones para la acción independientes de nuestros deseos e inclinaciones individuales–, resulta sumamente gráfico y explicativo. No obstante, y en sintonía con el punto anterior, considero que Searle no desarrolla adecuadamente el aspecto material vinculado a los poderes deónticos, que está anclado en la fuerza física bruta y que se condice con la evidencia empírica, puesto que, junto con los poderes deónticos inherentes al lenguaje y que son producto sólo de su estructura, para que expresiones como «esta casa es mía», «soy el presidente» o «él es nuestro líder», cumplan una función performativa que las provea de capacidad causal, es necesario considerar que su éxito está condicionado a que quien profiera esas oraciones cuente, al mismo tiempo, con la capacidad material de impedir que otros cuestionen sus afirmaciones y, a la vez, de asegurarse de que sean obedecidas. Vale decir, la estructura de creencias que le permite a Juan ser reconocido socialmente como el dueño del fundo X en Alto Biobío, si bien se basa en los poderes deónticos del lenguaje, también requiere de la capacidad material, representada en la fuerza física en este caso, de impedir que otros desconozcan o cuestionen esta creencia, y desarrollen acciones tendientes a disputarla. Claramente, como bien lo desarrolla Searle, ese impedimento no se basa exclusivamente en la represión ejercida por el poder de las armas (el caso del poder que ejerce un jefe sobre sus empleados es ilustrativo en este sentido), pero sí es importante como factor de determinación de la acción y del hecho institucional resultante. Así, se vuelve necesario complementar el análisis del poder en Searle, considerando el factor material representado en la fuerza física bruta –junto con otros aspectos como la legitimidad o las estructuras de mantención del poder–, vinculados a una teoría de la institucionalización, de manera de aportar al desarrollo de una ontología social más comprensiva.

Aportar al estudio de la ontología social en pos de desentrañar la estructura básica que subyace a la realidad social, pese a la infinitud de expresiones fenoménicas que la constituyen, es, en palabras de Searle, la tarea más importante de la

filosofía contemporánea. Es también, una tarea de largo aliento y que no está exenta de dificultades. Sin duda, Searle ha dado un primer y gran paso hacia el desarrollo de ese objetivo con su propuesta filosófica. Las ciencias sociales por su parte, y en particular la teoría sociológica, también han contribuido por siglos y en forma significativa al estudio de la realidad social, desarrollando herramientas conceptuales y teóricas de gran alcance, que no sólo permiten comprender mejor procesos sociales actuales, sino también las estructuras que les subyacen.

Complementar ambos proyectos en función de una ontología social comprensiva, que reúna en un mismo cuerpo teórico el estudio de la realidad social en todas sus facetas, entendiéndola como expresión fenoménica de una estructura ontológica subyacente, resulta, hoy, necesario. Para ello, los viejos divisionismos deben ceder terreno a la integración de los saberes, en beneficio de alcanzar una visión más comprensiva y completa del fenómeno social en toda su extensión.

Si esta investigación logra ser un aporte en la comprensión de la importancia de que filosofía y ciencias sociales trabajen en conjunto en el estudio de la ontología social, entonces habrá cumplido su objetivo.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Libros de John Searle consultados (según año de publicación)

- 1969: *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje.*
- 1983: *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente.*
- 1984: *Mentes, cerebros y ciencia.*
- 1995: *La construcción de la realidad social.*
- 1998: *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real.*
- 2004: *Mind. A brief Introduction.*
- 2010: *Making the social world. The structure of human civilization.*

Referencias bibliográficas (en orden alfabético)

1. Berger, Peter y Thomas Luckmann (2001) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Argentina.
2. Blackburn, Simon (2010) *Whatever you say*, Reseña del libro *Making the social world* de John Searle, en línea en el sitio web de The New Republic, (<http://www.tnr.com/book/review/whatever-you-say>).
3. Bourdieu, Pierre (2002) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, España.
4. ____ (2007) *Esbozo de una teoría de la práctica*, Ediciones Manantial, Argentina.
5. De Lara, Philippe (1997) “Un mirage sociologique. La «construction sociale de la réalité»”, *Le Débat*, N° 97. Citado por Noguera, 1999.
6. Descartes, René (1989) *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza Editorial, España.
7. ____ (1990) *Discurso del Método*, Tecnos, España.
8. Dilthey, Wilhelm (1978) *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
9. Durkheim, Emile (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, España.
10. ____ (2000) *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza Editorial, España.
11. ____ (2004) *La división del trabajo social*, Editorial Hyspa, Argentina.
12. Foucault, Michel (1995) *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, México.

13. Giannini, Humberto (2005) *Breve historia de la filosofía*, Editorial Catalonia, Chile.
14. Giddens, Anthony (1998) *El capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber*, Cambridge University Press, Inglaterra.
15. Guerrero, José Antonio (2001) "Problemas epistemológicos subyacentes a la teoría de la mente de Searle", *Logos: Anales del seminario de metafísica*, 3: 297-316, Universidad Complutense de Madrid, España.
16. Hessen, Johannes (1999) *Teoría del conocimiento*, Panamericana Editorial, Colombia.
17. Hillmann, Karl-Heinz (2005) *Diccionario enciclopédico de sociología*, Editorial Herder, España.
18. Hume, David (2007) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Mestas Ediciones, España.
19. Jaspers, Karl (1953) *La Razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Sudamericana, Argentina.
20. Kant, Immanuel (2004) *Crítica de la razón pura*, Ediciones Libertador, Argentina.
21. Kreisler, Harry (2007) "Los hábitos del pensamiento crítico. Entrevista a John Searle" (Traducción de Edison Otero), *Cuadernos de Neuropsicología*, Vol. 1, N° 1, Chile.
22. Larraín (2007) *El concepto de ideología v. 1*, Editorial LOM, Chile.
23. ____ (2009) *El concepto de ideología v. 3*, Editorial LOM, Chile.
24. Levi-Strauss, Claude (1991) *Las estructuras elementales del parentesco*, Ediciones Paidós, España.
25. Locke, John (1982) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Aguilar, Argentina.
26. Mannheim, Karl (1993) *Ideología y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
27. Marx, Karl (1958) *Ideología alemana*, MER, Argentina.
28. ____ (1968) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Editorial Grijalbo, México.
29. ____ (1975) *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Editorial Polémica, Argentina.
30. ____ (1981) *La Sagrada Familia*, Editorial Akal, España.
31. Maturana, Humberto, y Francisco Varela (2003) *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*, Editorial Lumen, Argentina.

32. Mead, George (1993) *Espíritu, persona y sociedad*, Editorial Paidós, Argentina.
33. Muñoz, Carlos (2007) "John Searle y el dogma de la objetividad ontológica", *John Searle: mente y mundo*, Editorial Universidad del Valle/ Grupo de Investigación Mentis, Colombia.
34. Noguera, José Antonio (1999) "¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la teoría social de John R. Searle", *REIS* N°2, 35-60, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
35. Platón (1990) *Teeteto o sobre la ciencia*, Anthropos, España.
36. Scheler, Max (1947) *Sociología del saber*, Revista de Occidente, Argentina.
37. Schopenhauer, Arthur (1942) *El mundo como voluntad y representación*, Biblioteca Nueva, Argentina.
38. Searle, John (1985), *Mentes, cerebros y ciencia*, Ediciones Cátedra, España.
39. ____ (1992) *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Editorial Tecnos, España.
40. ____ (1997), *La construcción de la realidad social*, Paidós, España.
41. ____ (2001) *Mente, lenguaje y sociedad*, Alianza Editorial, España.
42. ____ (2001) *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Ediciones Cátedra, España.
43. ____ (2004) *Mind. A brief Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
44. ____ (2010) *Making the social world*, Oxford, Oxford University Press.
45. ____ (2011) "¿Por qué creerlo?, Reseña del libro de Paul Boghossian El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo", *Revista de Libros* N° 170, España.
46. Von Glasersfeld, Ernst (2010) "Introducción al constructivismo radical", *La realidad inventada*, Editorial Gedisa, España.
47. Weber, Max (1993) *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Argentina.
48. ____ (1997) *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Colombia.
49. Williamson, George (2010), Reseña del libro *Making the social world* de John Searle, en línea en la revista *Metapsychology*, Volume 14, Issue 31, (http://metapsychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&id=5679&cn=394).
50. Wittgenstein, Ludwig (1988) *Sobre la certeza*, Editorial Gedisa, España.
51. ____ (2008) *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, España.