



Estudios Filológicos

ISSN: 0071-1713

efil@uach.cl

Universidad Austral de Chile

Chile

Santibáñez Yáñez, Cristián
¿Desde el lenguaje a las instituciones? Discutiendo a John Searle
Estudios Filológicos, núm. 50, 2012, pp. 127-146
Universidad Austral de Chile
Valdivia, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173424995008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Desde el lenguaje a las instituciones? Discutiendo a John Searle

From Language to Institutions? Discussing with John Searle

Cristián Santibáñez Yáñez

Universidad Diego Portales, Centro de Estudios de la Argumentación y el Razonamiento, Santiago,
Chile. Correo electrónico: cristian.santibanez@udp.cl

John Searle sostiene que las instituciones sociales son sólo posibles porque los humanos poseemos lenguaje, y que una vez que se crean las instituciones bajo una cierta fórmula lingüística, aparecerán otras que ni siquiera los agentes lingüísticos podrían prever. En este trabajo se pone bajo escrutinio esta explicación de la estructuración de las instituciones sociales, analizando el rol que le otorga el autor a la intencionalidad individual, a la intencionalidad colectiva y a las reglas constitutivas y regulativas. El resultado de la discusión arroja que el autor no alcanza a ver que hay instituciones sociales que no requieren lenguaje, por lo que sobreestima el poder del mismo, y que no incorpora con toda claridad la función que ocupa el comportamiento cooperativo en la aceptación colectiva de reglas constitutivas y regulativas.

Palabras clave: cooperación, intencionalidad, instituciones sociales, lenguaje, reglas constitutivas y regulativas.

John Searle maintains that social institutions are only possible because humans have language, and once the social institutions are created by means of a certain linguistic logic form, other institutions will appear without the awareness of the language users. In this paper this explanation of the organization of social institutions will be under scrutiny, analyzing the role that the author gives to individual intentionality, to collective intentionality and to the constitutive and regulative rules. The result of the discussion shows that the author does not see that there are institutions that are not created by language, overestimating the power of language, and that he does not incorporate with clarity the function of cooperative behaviour in the collective acceptance of constitutive and regulative rules.

Key words: cooperation, intentionality, social institutions, language, constitutive and regulative rules.

1. INTRODUCCIÓN

¿Se puede reducir la idea y/o funcionamiento de los derechos humanos a una simple forma lógica? John Searle considera enfáticamente que esto es posible en su último libro titulado *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*

(2010; en lo sucesivo MS). ¿Es esta convicción de Searle el cierre de un proyecto filosófico de larga data? A juzgar por este título, pareciera que en efecto estamos frente a una propuesta que culmina un proceso de análisis que intenta clarificar, nada menos, aquello que hace humano a los congéneres de nuestra especie y que comenzó en 1969 cuando publicó *Speech Acts*.

Como en varias de sus publicaciones, el comienzo de su último libro es aterrador por la ambición que presenta, pero a la vez la mejor invitación a leerlo, porque resume allí parte sustancial de lo que ha devenido su proyecto intelectual:

Este libro intenta explicar la naturaleza fundamental y el modo de existencia –lo que los filósofos llaman la esencia y la ontología- de la realidad social institucional humana... Intento explicar el rol exacto del lenguaje en la creación, constitución y mantenimiento de la realidad social... Una manera de enfatizar el carácter complejo de la ontología social es señalar una aparente paradoja en nuestro entendimiento de la realidad social. Realizamos afirmaciones sobre los hechos sociales que son completamente objetivos –por ejemplo, Barack Obama es el presidente de los Estados Unidos, el trozo de papel en mi mano es un billete de veinte dólares, me casé en Londres, Inglaterra... Y aún así, aunque estas son afirmaciones objetivas, los hechos correspondientes a ellos son todos creados por actitudes humanas subjetivas (2011: ix).

Para lingüistas, filósofos, psicólogos de la comunicación y otras disciplinas afines, este libro contiene una respuesta al viejo problema de la constitución de lo social, y lo hace considerando tanto aspectos del lenguaje, la subjetividad, la intencionalidad –colectiva-, como reflexionando sobre el papel del realismo externo, sobre la nociones de acción colectiva, los actos de habla y la forma lógica de las representaciones sociales.

En este último libro, Searle admite que continúa y profundiza las reflexiones de *The Construction of Social Reality* (1995; en lo sucesivo TC). Insiste en que se debe rechazar la idea de niveles de realidad ontológica y se propone cerrar una teoría general de la ontología social dentro de *una* realidad, teoría que fue puliendo en otras de sus publicaciones relativamente recientes (Searle 2001, 2002, 2006, 2007a, 2007b). Además, aplica esta teoría particularmente a la naturaleza del poder político, el estatus de los derechos humanos y el rol de la racionalidad en la sociedad. Por todas estas razones, la obra se convierte en un escenario privilegiado para poner en la balanza los argumentos que componen su respuesta a la pregunta que siempre ha tratado de responder: ¿cómo es posible que pueda haber en un universo consistente enteramente en partículas físicas, que se mueven dentro de campos de fuerza, cosas tales como la conciencia, la intencionalidad, la voluntad, el lenguaje, la sociedad, la ética, la estética y las obligaciones políticas?

Searle considera que hay sólo dos condiciones de adecuación para cualquier explicación que intente acercarse a una respuesta satisfactoria respecto de esta pregunta: 1. No se puede postular la idea de dos o más mundos de entidades, y suponer sólo uno no significa tener una posición monista; 2. Cualquier teoría de ese mundo debe respetar los hechos básicos de la estructura del universo (y los hechos básicos son los que provee la química, la física y la teoría biológica). Se debe demostrar cómo las otras entidades de la realidad derivan de estos hechos. Es decir, la explicación es *bottom-up*. Que las entidades del mundo social se deriven de estos hechos básicos, Searle lo ha repetido constantemente en varias publicaciones,

como cuando sostiene: “Creo que el logro más grande en filosofía en los últimos cien o ciento veinticinco años ha sido la filosofía del lenguaje... Dicho esto, sin embargo, debo señalar una queja seria que tengo respecto del tema... Mi objeción es que sólo pocos filósofos del lenguaje, contemporáneos y recientes, intentan tratar el lenguaje como una extensión natural de las capacidades biológicas no lingüísticas. El lenguaje no es visto en continuidad, ni como una extensión del resto de nuestra herencia biológica específicamente humana” (2007b: 15). De acuerdo con Searle, su proyecto completo está basado en lo que considera una nueva rama de la filosofía: la filosofía de la sociedad.¹ La idea ya había sido avanzada con timidez en TC, donde daba tributo a filósofos-sociólogos como Durkheim, Weber o Simmel; en esta última obra, sin repetir estas referencias, Searle sostiene que es una rama ya con identidad, toda vez que más investigadores se preocupan por temas como la *intencionalidad colectiva* y la *ontología social*. No debe confundirse, por cierto, con la filosofía de las ciencias sociales, ni con la filosofía política, áreas de trabajo que según él no se preocupan de la naturaleza misma de la sociedad. Es un hecho raro, enfatiza, que grandes filósofos del lenguaje (aquellos que inventaron esta corriente como Frege, Russell o Wittgenstein) no dijieran nada sobre tales asuntos. Sin embargo, admite que ha usado las técnicas desarrolladas por ellos para realizar el análisis que propone.

La tesis que Searle ha repetido constantemente es: toda la realidad institucional humana es creada y mantenida por representaciones que tienen la misma forma lógica que muestra la función de estatus de las declaraciones, incluyendo los casos que no son actos de habla en la forma explícita de las declaraciones. No obstante, dado que Searle ve la necesidad de mostrar progresos en relación con las debilidades de esta tesis, así como lo presentó en otras de sus publicaciones (1983, 1995), agrega en MS un apéndice en el que pasa revista a las similitudes y diferencias con las tesis expuestas en esos otros textos. Las similitudes dicen relación con la coordenada general de análisis, a saber, que la fórmula para entender la función de estatus de las declaraciones, en tanto regla constitutiva, aun sigue siendo *X cuenta como Y en C*, pues es la de mayor alcance, uso y/o generalidad. Pero, de inmediato, reconoce el autor algo que no vio antes: hay otras formas para graficar la función de estatus de las declaraciones. Llega a este convencimiento porque hay algunos hechos institucionales que no parecen requerir una institución. Es el caso de un líder tribal cuyo estatus como tal no tiene reglas constitutivas que hagan existir la institución *líder*. Se puede elegir el líder bajo un parámetro *ad hoc*, instanciado sólo cada vez que se requiere uno sin dejar algún tipo de registro de una regla para el efecto. Otro caso que Searle reconoce que sus argumentos expuestos con anterioridad no cubrieron, es la imposición de estatus para entidades que no poseen objeto o persona específicos, como las corporaciones. Siguiendo a Smith (2003), les llama *freestanding Y terms* (términos Y de entidad vacía o libre). Otro ejemplo es la representación de dinero electrónico, donde solo existe la barra magnética que realiza una tarea. Otra objeción de la que acusó recibo Searle, es que existen hechos institucionales que no requieren reconocimiento, acuerdo o aceptación colectiva. El ejemplo es la recesión económica, que siendo un hecho institucional objetivo, puede estar funcionando sin reconocimiento colectivo en las transacciones económicas.

¹ Una defensa detallada de esta idea se encuentra en Searle (2007a), publicación que, según nota explicativa allí contenida, derivaría de una exposición oral que el autor diera en 1998 en Berlín, y luego extendida en dos otras publicaciones (Searle 2005, 2006).

Para las tres objeciones, Searle tiene respuestas simples y directas: el caso del líder tribal no es un contraejemplo a la teoría expuesta durante 30 años de producción, sino un paso no apuntado que, para Searle, sería un ejemplo pre-institucional de la misma forma lógica. La objeción a partir de los *freestanding Y terms* lo lleva a admitir que no tiene objetos concretos, pero ellos descansan en personas reales que tienen poderes deónticos, desde el presidente de la corporación hacia abajo. La tercera objeción, aquella que sostiene que hay hechos institucionales sin reconocimiento institucional, también se puede explicar a partir de sus ideas básicas en TC: cualquier hecho económico está constituido por los hechos básicos de compra y venta que se describen por la función de estatus básica, donde algo *representa una cosa en un determinado contexto*. Entonces, ¿cuál es la novedad de MS? Simplemente, sostiene Searle, es una extensión de TC, una sistematización de las reflexiones allí contenidas y el análisis de casos específicos que tienen importancia para la comprensión de la civilización humana. Para esto, no obstante, admite que se debe remodelar en algo la terminología de TC. La nueva nomenclatura ofrece un set simple de equivalencias e implicaciones lógicas: los hechos institucionales son y propugnan funciones de estatus; éstas implican poderes deónticos, y éstos últimos siempre proveen razones para la acción independientes del deseo. En esta escueta explicación de la fórmula, se añade tres cambios a TC que según él se hacían necesarios: 1. Se mantiene que todas las funciones de estatus son hechos institucionales, pero no todos los hechos institucionales existen dentro de instituciones preexistentes que consisten en reglas constitutivas; 2. Una vez que se acepta que hay hechos institucionales fuera de instituciones establecidas, se puede dar el caso que no conlleven poderes deónticos, lo que lleva a admitir que hay consecuencias sistemáticas de hechos institucionales que no son ellos mismos hechos institucionales; y 3. Las excepciones que consideró en TC como hechos institucionales sin poderes deónticos (por ejemplo, obtener un doctorado honoris causa), ahora los observa como con poderes deónticos débiles, pero con consecuencias al fin y al cabo institucionales.

Por otra parte, la inserción en MS de los ejemplos no cubiertos en TC, pero que para el autor son potencialmente explicados por TC, muestran un sesgo confirmatorio en su conducta reflexiva y/o científica: todos los contra-argumentos no hacen sino confirmar sus hallazgos y posición que comenzó en 1969. Debido a que todos estos problemas han sido parte esencial del trabajo de Searle en su larga carrera académica, lo que a continuación se presenta es una discusión de los conceptos principales del autor, añadiendo a tal discusión la aplicación que hace de su teoría a fenómenos elementales de toda estructura societal (poder político, derechos humanos, economía), para evaluar críticamente si, en efecto, podemos señalar que desde el lenguaje llegamos a la institucionalidad humana, como Searle arguye con firmeza. Para lograr este objetivo, en la sección 2 se aborda el fenómeno de la intencionalidad tal como Searle lo explica; en la sección 3, nos adentramos en los conceptos de intencionalidad colectiva y asignación de función; en la sección 4 se discute su visión del lenguaje en tanto algo biológico y social; en la sección 5 se presentan los argumentos centrales de Searle en torno a su teoría general de las instituciones y los hechos institucionales; en la sección 6, se aborda un problema muy particular que el autor ha expuesto en varias publicaciones (1995, 2001, 2010), a saber, el libre albedrío en su relación con la racionalidad y los hechos institucionales; en la sección 7 se comienza la discusión crítica, se divide en cuatro apartados en los que se abordan

respectivamente: la dimensión de la intencionalidad, utilizando visiones alternativas a la de Searle para observar las fortalezas y debilidades de su propuesta; la relación entre cooperación y lenguaje, para mostrar una inconsistencia en la visión de Searle en virtud de la evidencia proveniente de la lingüística evolutiva; el papel exacto que tienen en su propuesta las nociones de reglas constitutivas y regulativas; y, por último, se problematiza la explicación que acuña Searle respecto de lo que considera como lo modular de la ontología social. En las conclusiones se abren preguntas que podrían ser encaradas en investigaciones posteriores y se enfatizan los argumentos centrales a partir de los que cabría testear la propuesta de Searle.

2. INTENCIONALIDAD

¿Por qué el tema *intencionalidad* ha sido uno de los ejes articuladores de la propuesta de Searle? Porque para él la ontología social es creada por la mente, y se debe comenzar por analizar las propiedades de la mente que crean esta realidad. Además, esta forma de inicio satisface el requerimiento de comenzar por hechos básicos: la biología depende de la física, la neurobiología es un brazo de la biología, la conciencia y la intencionalidad son causadas por la neurobiología, la intencionalidad colectiva es un tipo de intencionalidad, y la sociedad es creada por la intencionalidad colectiva. Pero es este mismo comienzo el que ya muestra, si no un error, al menos una generalización apresurada. La mente no crea la ontología social, sino el acto en que se unen varias mentes de agentes que forman algún tipo de colectivo. Éste es el hecho social básico, primigenio. Por supuesto, requiere de la existencia de un agente individual, pero la naturaleza mental de este agente no crea nada colectivo a menos que tenga otro agente con quien cooperar.

El alcance del argumento de Searle a este respecto se observa cuando explica la composición lógica de los estados intencionales: $S(p)$: tipo de estado intencional y contenido proposicional del estado intencional (un ejemplo es: puedo creer que está lloviendo, desear que está lloviendo, o temer que está lloviendo, son tipos de estados intencionales distintos con el mismo contenido proposicional). El argumento es que todos los estados intencionales representan sus condiciones de satisfacción con distintas direcciones de ajuste o con dirección presupuesta de ajuste. Por *dirección de ajuste*, Searle se refiere a la orientación de vínculo entre el tipo de acto de habla, el contenido proposicional de la intención y la condición de satisfacción. Así, una creencia tiene una dirección de ajuste mente-mundo, puesto que se supone representar cómo son las cosas del mundo, y su *responsabilidad* es parearse con la realidad. Searle en MS repite lo que había sostenido antes (1983) respecto de requerir la noción de *modo psicológico* que acompaña a la intención y al acto de habla. Así, yo puedo creer que alguien se irá de la habitación, o esperar que alguien la deje, siendo para el primer caso que el mismo hablante puede predecir que alguien dejará la habitación, o que alguien, en el segundo caso, obedecerá la orden de que debe dejar la habitación. Los modos psicológicos son distintos, tanto como son distintas la fuerza ilocucionaria de cada acto de habla.

Porque los estados intencionales no se pueden dar aislados de otros factores, Searle repite dos nociones familiares de su obra: red y trasfondo. Para querer ver una película en el cine, por dar un caso, requiero además saber y creer que el cine está abierto y que podré llegar al lugar, esto es, una red de estados intencionales

asociados y presupuestos. Para hacerlo quizás vaya en auto, de modo que debo poseer una serie de habilidades y capacidades –saber manejar el auto, seguir correctamente las instrucciones del tránsito, etc., es decir, un conjunto de saber-cómo que permite aplicar mis estados intencionales. Es con estos conceptos que Searle explica estados intencionales sin contenido proposicional completo (como el caso de estar enamorado), o estados de ajuste presupuestos sin condiciones de satisfacción hacia abajo (mente-mundo) o hacia arriba (mundo-mente), como pasa con los estados de vergüenza y orgullo. La red de estados asociados permite elucidar el *sentido público* de tales estados, pues no hay forma posible que se pueda apreciar el enamoramiento de alguien sin una serie de creencias y deseos de ese alguien, relativos a la persona que ama. Y estos últimos estados, enfatiza Searle sin vacilación, sí tienen direcciones de ajuste con condiciones de satisfacción.²

Las características esenciales de la naturaleza de la intencionalidad no acaban aquí para Searle. Es vital distinguir entre *intención previa* e *intención en la acción*. A veces, recuerda el autor (1983, 2010), se encuentran en la literatura las nociones de *plan* y *decisión* respectivamente asociadas a estas ideas. Ontológicamente hablando, la intención previa, como la creencia y el deseo, son estados *en o de* la mente, y la intención en la acción *un* evento propiamente tal. El caso de la superposición de la intencionalidad de la mente con la expresividad en lenguaje natural (tengo la intención de ir al cine), lo representa de este modo: (Acción) = ip “(ia “ML), que se lee causalmente como: la intención previa (ip) causa mi intención en la acción (ia) de realizar el movimiento lato. La relación causal entre ip e ia es auto-referente, en el sentido de que el contenido de la intención respecto de la que ella hace referencia es la intención misma respecto de la cual es su contenido, por lo que las condiciones de satisfacción para la ip y la ia son muy distintas: si tengo la intención de levantar mi brazo en 30 segundos más (ip), entonces su condición de satisfacción requiere que ocurra la acción completa; pero, si en efecto alzo mi brazo, entonces la ocurrencia real de un evento consciente mientras alzo mi brazo (mi experiencia consciente del esfuerzo) es una intención en la acción cuya condición de satisfacción no es la acción completa, sino simplemente el movimiento lato (ML) en tanto causado por mi intención en la acción.

Este cuadro sobre la intencionalidad lo ha completado introduciendo el tema de las *intenciones y acciones complejas*, el paso analítico anterior a la intencionalidad colectiva, aspecto neurálgico de su propuesta en torno a la ontología social. Searle apunta dos cosas sobre esta dimensión: 1. Que se debe distinguir entre intención

² Pero esto último nada tiene de nuevo. Davidson (2001: 126), lo había planteado casi de la misma forma: “*En estas observaciones, estoy enfatizando el holismo de lo mental, el alcance respecto del que varios aspectos de lo mental dependen uno de otro. No hay, como he argumentado, creencias sin muchas creencias relacionadas, ni creencias sin deseos, ni deseos sin creencias, ni intenciones sin ambo, creencias y deseos. Conceptualmente, las acciones mismas pertenecen al campo de lo mental, un trozo de comportamiento cuenta como una acción sólo si hay alguna descripción bajo la que es intencional, y así pueda ser explicada como hecha por una razón.*” Ciertamente, los alcances de las ideas de Davidson aquí contenidas son varios (en especial todo lo relacionado con la discusión inacabada entre razones y causas para las intenciones), y algunos no vinculados a la discusión de Searle, pero la idea de una red de intenciones sobre la que se levanta cualquier intención individual es, hasta cierto punto, trivial en filosofía de la acción, de la mente y el lenguaje. Wittgenstein (Zettel, parágrafo 567) también lo había señalado con claridad, incluso utilizando la noción de “trasfondo” que forma parte de la conceptualización de Searle. Wittgenstein lo expone de la siguiente manera: “¿Cómo podría describirse la conducta humana? Con toda seguridad, sólo en la medida en que se caracterizan las acciones de diferentes hombres tal como pululan en una mezcla abigarrada. Lo que determina nuestro juicio, nuestros conceptos y reacciones, no es lo que alguien hace ahora, una acción aislada, sino toda la multitud de acciones humanas, el trasfondo sobre el que contemplamos cada acción”

previa e intención en la acción; y 2. Que ambas son causalmente auto-referenciales. Vale la pena insistir en la característica de la auto-referencialidad. Para Searle en las intenciones, a diferencia de las creencias y deseos, donde no importa cómo se satisfacen tales estados intencionales, es crucial para su funcionamiento que la intención misma figure causalmente en el alcance de la condición de satisfacción. Esto lo ha ejemplificado del siguiente modo: si quiero ser rico, entonces tal deseo será satisfecho sí y sólo si me convierto en rico, no importando cómo lo logro; pero si tengo la intención previa de ganar el dinero suficiente para llegar a ser rico, entonces mi intención previa de ganar ese dinero suficiente debe funcionar causalmente para alcanzar esa meta de ser rico. ¿Por qué insiste en el tema de la causalidad? Porque le permite comenzar a abordar el ámbito de las intenciones y acciones complejas que, a su vez, abonan el terreno para ingresar a la intencionalidad colectiva.

Para Searle (2010), una acción/intención (aquí no totalmente claro) compleja es aquella donde uno realiza algo a través de hacer algo distinto. El ejemplo prototípico es: al levantar la mano en una sesión parlamentaria, se vota una legislación. Este ejemplo permite distinguir entre aquellos casos en que algo se constituye *por medio* de una relación (mi levantar el brazo en el contexto parlamentario es constitutivo para votar) y aquellos en donde se da algo causal *a través de* una relación (apretar el gatillo causa que el arma se dispare). Se da el *efecto acordeón* en aquellos casos de causalidad donde es posible expandir (o contraer) la descripción. Aquí el autor hace eco del análisis de Anscombe: apretó el gatillo, se disparó el arma, le dio a la víctima, asesinó a la víctima, ¡alcanzó la venganza! Searle señala que el límite de la descripción es la condición de satisfacción, con lo que de paso reafirma su conceptualización. *Apretar el gatillo* en este ejemplo es la acción que se denomina básica, puesto que ella no requiere nada más para desencadenar lo que desencadenó. Y las acciones básicas dependen de las habilidades de fondo del agente; sin ellas las acciones básicas no se activan. Un pianista consumado puede tocar un arpegio como reflejo de sus habilidades de fondo, siendo así una acción básica, pero el pianista primerizo requerirá una serie subsidiaria de intenciones en la acción para llegar a un resultado decente. Con esto último, Searle se acerca a la característica clásica de la intención en tanto acto consciente.

Dos últimos aspectos de esta estructura general de la intencionalidad para Searle (1983, 1995, 2010) son el funcionamiento de la imaginación y el problema de la voluntad. La imaginación es una facultad que tiene un importante rol en la ontología social. La imaginación no tiene dirección de ajuste. Cuando digo: me imagino que llueve, la expresión no me compromete a creer lo que imagino, ni a desear que sea el caso. Es una acción voluntaria libre. Del mismo modo, en la imaginación el agente pierde la conexión interna con la condición de satisfacción. Por su parte, el problema de la voluntad lo observa como un elemento siempre presente entre el tener una intención y la realización del evento, es decir, entre la decisión y el acto. A diferencia de la percepción y la memoria, en la volición (actos voluntarios) experimentamos un vacío causal en la relación entre la reflexión en nuestras creencias y deseos y la formación de una intención previa y la toma de decisión. Hay un vacío ya que, si bien los deseos y las creencias son razones para la decisión, ellas no son causalmente suficientes para forzar la decisión. Se requiere un esfuerzo más. Identifica tres vacíos: entre razones y decisión, entre decisión y comienzo de intención en la acción, y entre comienzo y continuación para completar la acción en el caso de las acciones complejas. Nos guste o no, enfatiza Searle, nuestra relación con el mundo supone esta libertad de la voluntad.

3. INTENCIONALIDAD COLECTIVA Y LA ASIGNACIÓN DE FUNCIÓN

Luego de publicar en 1983 *Intentionality*, sus pasos siguientes han estado orientados a explicar el funcionamiento de lo colectivo. En su último libro (MS), repite lo sostenido en TC, a saber, que las condiciones de satisfacción para la intencionalidad colectiva son similares a las de las intenciones individuales (sólo agregando que en el contexto colectivo el agente individual no requiere saber cuál es la intención específica del otro agente que es parte del grupo), y que si cooperamos en algún esfuerzo grupal, donde nuestra contribución individual causa algún efecto posterior, entonces tenemos la relación causal *a través de*. Y si estamos cooperando en un esfuerzo grupal donde nuestro esfuerzo individual constituye el efecto deseado, entonces tenemos la relación constitutiva *por medio de*. Nótese que para Searle, y otros que reflexionan sobre la intencionalidad colectiva, la cooperación implica la existencia de conocimiento o creencias en común, pero éste, junto con intenciones individuales para alcanzar un objetivo común, no es suficiente por sí mismo para tener cooperación.

Porque somos colectivos en tanto especie, las preguntas que se ha planteado Searle (1995, 2001, 2002, 2005, 2006, 2007a, 2007b, 2010) son: ¿Qué exactamente está tratando de hacer lo *colectivo*?, ¿Qué está tratando de hacer cada individuo en ese colectivo? Dado que no hay intencionalidad colectiva más allá de lo que hay en la cabeza de cada miembro de lo colectivo, sólo hay funcionamiento colectivo cuando cada miembro da por sentado que cada otro miembro está haciendo su parte. Aquí radica lo colectivo, en la asunción de ese *dar por sentado*. Esta es precisamente la intencionalidad colectiva: casos y contextos en los que se da por presupuesto la agencia del otro, independiente del grado de conocimiento de las intenciones individuales de cada miembro, pero cuya acción se da para el logro de algo común. Para que muchas cosas de esta índole puedan ocurrir, es necesario para Searle sumar la noción de *reconocimiento colectivo*, la que consiste en una actitud colectiva general de cada uno de sus miembros que tiene por función que estos reconozcan una estructura institucional como regidora del comportamiento cooperativo, como por ejemplo en el comercio: se reconoce al dinero como forma mediadora para una transacción en cuyo seno cooperan vendedor y comprador. La cooperación, para Searle, requiere la intención colectiva de cooperar, pero el reconocimiento colectivo no necesita ser una forma de cooperación, por lo que no requiere la intención colectiva de cooperar. De modo que la existencia de una institución no requiere cooperación sino simplemente su reconocimiento o aceptación colectiva. Hay ciertas formas de intención colectiva para el autor que pueden ser reducidas a la sumatoria entre creencia mutua y lo que llama Yo-intención (intención individual)

Una vez caracterizada la intención colectiva, Searle siempre ha pasado a detallar su visión sobre la imposición de función en la estructura institucional. Los humanos somos capaces de imponer funciones sobre los objetos, donde la imposición de función crea el fenómeno de intencionalidad relativa, esto es, la función. Al hecho de imponer función con cierto propósito, Searle lo denomina *función agentiva*. Lo particularmente humano es que los propósitos florecen sobre los valores otorgados. De allí que *función* en el contexto humano esté, inevitablemente, relacionado con un vocabulario normativo. Aquí Searle llega al punto crucial de su teoría social, a saber, a las *funciones de estatus*. Ellas se caracterizan por dos elementos esenciales: 1. Requieren de intencionalidad colectiva, tanto para su creación como para su existencia

continua, y 2. Son funciones que una persona u otra entidad tienen en virtud de una imposición y reconocimiento colectivos. En la creación de la ontología institucional humana, la intencionalidad colectiva y la asignación de función van de la mano, porque las funciones cruciales para lo humano requieren intencionalidad colectiva. Ciertamente, el concepto de intencionalidad colectiva ha sido tratado por otros autores (Tuomela 1995, 2002, 2007; Gilbert 1989, 1996), pero a todos ellos, de una u otra forma, Searle los ha relegado a una segunda posición en la construcción de su teoría.

4. EL LENGUAJE COMO ALGO BIOLÓGICO Y SOCIAL

Conversar es un logro evolutivo humano posible por un comportamiento intencional colectivo. Es decir, la intencionalidad colectiva es pre-lingüística. En virtud de esta idea elemental, Searle (1999, 2010) se ha dedicado a explicar cómo el lenguaje es a la vez algo biológico y algo social. El énfasis del autor se manifiesta cuando señala que el lenguaje, desde un punto de vista naturalista, es una extensión biológica de formas pre-lingüísticas de intencionalidad y, por extensión, una vez que se tiene lenguaje, *ipso facto*, se tiene sociedad. Hay una conexión de arriba hacia abajo entre lenguaje y hechos institucionales: no se puede tener hechos institucionales sin lenguaje, y una vez que se tiene un lenguaje común se pueden crear hechos institucionales a voluntad. También hay una conexión de abajo hacia arriba, ya que una vez que se tiene lenguaje se tiene inevitablemente hechos institucionales no lingüísticos, es decir, cuando se tiene lenguaje otras instituciones sociales crecerán fuera del lenguaje.

De los tres componentes usuales del lenguaje (fonología, sintaxis y semántica), Searle considera que la sintaxis es crucial, pues ella organiza la semántica a través de tres procesos: discreción, composicionalidad y generatividad. El componente que enfatiza Searle es el de generatividad semántica, porque los humanos utilizamos el significado para crear realidad que va más allá del significado. Sin embargo, esta observación del autor, que la sintaxis es lo crucial, se opone a varias visiones contemporáneas que sostienen que antes que se pueda comunicar ya se tienen representaciones, es decir, significados, semántica (Bickerton 1990; Hurford 2007, 2012).

Para Searle, el lenguaje es social porque depende, evolutivamente hablando, de un comportamiento colectivo cooperativo; y es biológico porque la intencionalidad del lenguaje, el significado de sus palabras y frases, es creada por la intencionalidad intrínseca de la mente en tanto construcción biológica. De modo que la intencionalidad del lenguaje es dependiente de la intencionalidad de la mente. Dos elementos pre-lingüísticos comparten la intencionalidad y lenguaje: 1. La similitud en dirección de ajuste de ciertas estructuras (por ejemplo, el estado cognitivo *creencia* tiene la misma dirección de ajuste que el asertivo.); y 2. Ambos se expresan en categorías pre-lingüísticas. Entonces, si hay similitudes entre el lenguaje y los fenómenos intencionales pre-lingüístico, ¿qué es lo que el lenguaje agrega? Lo que agrega el lenguaje es el acto de habla *Declaración*. No hay un análogo pre-lingüístico a la declaración. Los estados intencionales pre-lingüísticos no pueden crear hechos en el mundo representando esos hechos como si ya existieran. Así, la primerísima función del lenguaje para el autor es reproducir el contenido intencional del hablante en la mente del oyente a través de un acto comunicativo. Y el hablante lo hace en dos niveles: 1. En el nivel de la intención de la representación, y 2. En el nivel de la intención de la comunicación.

De modo que al decir algo y significar algo a través de ese decir, el hablante impone intencionalmente condiciones de satisfacción sobre condiciones de satisfacción. Aquí yace para Searle la conjunción biológica y social del lenguaje. Para que todo esto sea efectivo, desde el punto de vista del oyente, debe existir un mecanismo social reconocido por y para los participantes, que pueda ser susceptible de repetición y guardar consistencia en el tiempo, y ese mecanismo es la convención. Esto se logra, repite constantemente el autor en varias publicaciones (1999, 2002, 2010), porque hay una aceptación intencional colectiva de que así sea el caso.

Para que el cuadro social del lenguaje quede totalmente completo, Searle da el paso decisivo a lo deontológico. Aquí se ayuda de la idea de compromiso, caracterizándola con dos ingredientes esenciales: 1. Con un acto de habla se inicia un curso de acción que es difícilmente reversible, y 2. Se crea una obligación. El ejemplo es el acto de habla *prometer*. Otro ejemplo (aserción-creencia) es *Viene un animal hacia nosotros*, que no se puede sostener sin comprometer al hablante públicamente con la verdad de la proposición de que viene un animal hacia nosotros, compromiso público más poderoso que el compromiso de la verdad como correspondencia de la creencia. Así, la deontología se muestra como el deber de actuar del modo en que públicamente nos dejan los actos de habla. La tesis fuerte de Searle (en MS), es que la deontología en la forma de compromiso es interna al acto de habla. Con esto, el autor se enfrenta a una venerada tradición que considera, a través de Paul Grice, David Lewis y Bernard Williams, que los requerimientos deontológicos son externos al acto de habla. Un acto de habla es más que la expresión de una intención o de una creencia, es sobre todo una actuación pública. Es por esta misma esencia pública que el hablante tiene la capacidad de crear derechos, responsabilidades y obligaciones. Una vez que la deontología es colectivamente creada por los actos intencionales (de imponer condiciones de satisfacción sobre condiciones de satisfacción expuestas por convenciones aceptadas), es fácil para el autor esperar que esto se extienda a la realidad social, extensión si bien no necesariamente lógica, sí claramente empírica. Para Searle es evidente que el lenguaje no sólo describe sino que crea lo que describe, y a esta operación fundamental la llama *declarar*: hacemos que algo sea el caso representando que es el caso. Cuando se declara, no sólo se establecen cosas físicas, sino que algo cuenta como tal cosa –física o ficticia- en un contexto. La deontología es creada por la función de estatus declaración. Cada aseveración/proposición declarativa lo que hace es decir *X cuenta como Y en el contexto C*. Estos movimientos lingüísticos crean derechos (y obligaciones una vez que hay aceptación colectiva) a través de representar tales derechos en boca de quien actúa lingüísticamente. Es de este modo que se crea el poder deontológico, una vez que son reconocidos y aceptados como existentes en el compromiso de lo colectivo.

5. LA TEORÍA GENERAL DE LAS INSTITUCIONES Y LOS HECHOS INSTITUCIONALES

El lenguaje crea cosas no lingüísticas, las que son mantenidas en el tiempo lingüísticamente. Para Searle la lista es larga; incluye cosas tales como gobiernos, corporaciones, dinero, universidades, etc. En esta parte de la teoría, repite constantemente la fórmula lógica que permite este fenómeno tan singular de lo humano: la función de estatus declaración. La particularidad de la fórmula es que en tanto acto de habla funciona además como una regla constitutiva que posee simultáneamente ambas

direcciones de ajuste, mente-mundo y mundo-mente. Para casos que no se crean con la fórmula *X cuenta como Y en C*, porque no existe persona u objeto a quienes adherirles las funciones específicas de las constantes de la fórmula (como pasa con el ejemplo de las corporaciones), Searle proporciona una nueva fórmula en MS: *Nosotros (o Yo) hacemos que a través de esta declaración que la función de estatus Y existe en C y en hacerlo nosotros (o Yo) creamos una relación R entre Y y cierta persona o personas, S, tal que en virtud de SRY, S tiene el poder de realizar actos (del tipo) A* (Searle 2010: 101-102). Para el caso del dinero, el operador Y es quien posee un billete, y así sucesivamente para otros casos complejos. La forma que adquiere el reconocimiento de lo anterior, procede del siguiente modo: *Nosotros colectivamente reconocemos (Y existe en C porque (SRY(S tiene el poder (S realiza A))))* (Searle 2010: 102). De acuerdo con el autor, el poder (de las palabras) de las declaraciones, para imponer funciones de estatus, bien se deja observar en movimientos reformistas y en revoluciones políticas. Esto es cierto, pero Searle se olvida que antes de las palabras hubo, en muchos de estos ejemplos político-sociales, fuerza física... pero Searle para esto también tiene una respuesta: policía, ejército (revolucionario incluido), guardias, etc., son ellos mismos sistemas de funciones de estatus. En su último libro, especula sobre las razones por las que los humanos hacemos esto. La respuesta es que las estructuras creadas por el lenguaje permiten extender el poder humano en distintas direcciones, más allá de que muchas veces los hechos institucionales se crean por conformismo, apatía, o ignorancia (¡no sabemos lo que hacemos con el lenguaje!). Probablemente, en la siguiente cita se encuentra una buena síntesis del punto central de la teoría general de las instituciones y hechos institucionales de Searle que ha mostrado en otras reflexiones publicadas:

La creación performativa de hechos lingüísticos institucionales es muy diferente de la creación no lingüística de hechos institucionales. ¿Por qué? Noten que en el caso de clausurar la reunión, declarar la guerra, o divorciarse, requerimos algo más que el significado de un enunciado. Además de las convenciones que crean el significado, requerimos una convención o regla para el efecto de que emitido ese enunciado por la persona apropiada cuente como una clausura de reunión... Debe haber alguna convención afuera, algo convencional extra-lingüístico más allá de las convenciones del lenguaje mismo. Poniéndolo de forma sucinta, para hacer una promesa o requerimiento, todo lo que necesitas es ser un hablante competente del lenguaje, usar el lenguaje en acuerdo con las convenciones. Pero para declarar la guerra... necesitas algo más que eso: necesitas estar en una posición especial donde una convención extra-lingüística te dé el poder para crear el hecho constitucional correspondiente. Ese poder especial mismo debe ser creado por el lenguaje (Searle 2010: 111-2).

¿Y cuál es papel de la imaginación en la creación de la realidad institucional? Como ya se ha dicho, la función de estatus no existe realmente excepto si es representada como existiendo, de modo que siempre hay un elemento de imaginación en el sentido de que debemos tratar algo como una cosa que no es *intrínsecamente tal cosa*.

6. LIBRE ALBEDRÍO, RACIONALIDAD Y HECHOS INSTITUCIONALES

Los hechos institucionales están atados a la racionalidad humana, porque ellos actúan como razones para actuar. Como se sabe, a partir de lo que Searle explicó

en *Rationality in Action* (2001), los humanos tenemos razones dependientes e independientes del deseo para actuar. Precisamente, las razones independientes del deseo son las que han sido creadas por los hechos institucionales, que gozan de intencionalidad y reconocimiento colectivos. Searle admite que las razones independientes del deseo pueden tener como motivador un deseo. A simple vista podría ser una situación paradojal que pueda haber tal cosa como algo independiente del deseo, pero que al mismo tiempo que cada acción debe ser expresión del deseo de realizar tal acción. La solución de la paradoja es que el reconocimiento de razones independiente del deseo puede fundar el deseo y de este modo causarlo. Los poderes deónicos (obligaciones, responsabilidades, derechos, etc.) funcionan a través de la racionalidad humana, por lo que también forman parte de nuestras disposiciones de trasfondo. Sostiene Searle que Hume y Williams tienen una concepción errónea de la racionalidad humana porque son incapaces de reconocer un motivador externo, como, por ejemplo, que una obligación –institucional- sólo puede afectarme si y sólo si reconozco la obligación y sobre la base de tal reconocimiento formo el deseo de hacer la cosa respecto de la que estoy obligado. Ahora bien, ¿por qué es tan común que, a pesar de que reconocemos los motivadores externos, de todos modos no realizamos la acción que reconocemos como institucional? Porque, en tanto humanos, experimentamos el libro albedrío, un vacío experiencial entre las causas de nuestras decisiones y acciones en forma de razones, y las decisiones y acciones reales que tomamos. El vacío o salto (*gap* en la terminología en inglés de Searle) entre estos *momentum* es totalmente necesario para que la realidad institucional tenga sentido. Si no fuera de este modo, la racionalidad humana no tendría ninguna diferencia con la inclinación animal.

7. EVALUACIÓN CRÍTICA DE LA PROPUESTA SEARLIANA

El objetivo principal de Searle en las últimas dos décadas ha sido entregar una teoría general de la estructuración institucional de la realidad humana que continuara las ideas seminales contenidas en *Speech Acts* e *Intentionality* y directamente desarrolladas en TC, RA y MS. Esta tarea el autor la cumple más que satisfactoriamente, pero la alcanza tomando no sólo ciertos atajos (como aquellos de sumar los contraejemplos como potencialmente explicados por la teoría, exhibiendo el autor, sin reservas, un sesgo confirmatorio), sino que sorprendentemente no incluye en su teoría algunos avances importantes en los temas centrales que su posición cubre, en particular en torno al problema de la cooperación, y sin discutir visiones alternativas de la reflexión contemporánea alrededor, por ejemplo, del problema de la intencionalidad. De modo que esta evaluación crítica se dividirá en cuatro subtópicos. En el primero se abordará la problemática de la intencionalidad, recogiendo parte de la discusión actual, con el objetivo de apreciar si las distinciones hechas por Searle resisten los embates potenciales de otros autores. En segundo lugar, se comparará la reflexión de Searle sobre la cooperación con otras perspectivas en uso que, claramente, pueden potenciar, o debilitar, su teoría en lo relacionado con el papel del lenguaje. En tercer lugar, se interrogará la posición de Searle en torno al problema de las reglas constitutivas y regulativas; y en cuarto lugar, se abordará críticamente la noción de *ontología social* y/o *filosofía de la sociedad*.

7.1. Intencionalidad

Parte decisiva de la reflexión sobre intencionalidad en el siglo XX se encuentra en los desarrollos seminales de Anscombe (1991). Quiéralo o no Searle, su visión se descubre allí también. Para Anscombe, cuando desarrollamos una acción intencionalmente, se va construyendo la intención de hacer tal acción a medida que precisamente se ejecuta. El *tono* de Anscombe y Searle es similar; las especificaciones de Searle (intención previa, intención en la acción, intención compleja, etc.) muestran el distingo conceptual que le ha valido reconocimiento. Pero el problema es que ambos no se percatan del problema de la temporalidad del agente que actúa intencionalmente.

Este aspecto ha sido enfatizado por McDowell (2011) al discutir la idea o significado de la intención-en-la-acción. Los acentos distintos serían los siguientes: si para Searle la intención previa de alguien que está esperando cruzar una calle se inicia cuando ve la luz verde, generando así una intención en el futuro inmediato que se concreta en la intención-en-la-acción de mover sus extremidades en el acto de cruzar, para McDowell lo que sucede aquí no es más que una intención para el futuro – moverse para cruzar la calle- que deviene en intención-en-la-acción. Para McDowell el problema de fondo es la habilidad humana, o de un agente, de mantener un registro consistente de las acciones en términos intencionales. En estos desarrollos este autor sigue a Evans (1982), para enfatizar que lo que está en juego es la misma intención que atraviesa cierta cantidad de tiempo del agente, que se altera, o convierte, pasando de una intención para el futuro a una intención-en-la-acción. Dicho de otra forma, no son intenciones distintas ni etapas intencionales con características específicas y excluyentes. Con mayor precisión: Searle sobre-distingue fenómenos de un comportamiento donde no hay analíticamente hablando unidades discretas.

Otra visión contemporánea que debería comentarse, y diferente a la de Searle, es la de Brandom (2005). En la propuesta de Brandom (2002: 101) se disipa la duda respecto del protagonismo de las ideas de Anscombe y Davidson en el análisis del funcionamiento causal de la intencionalidad: las intenciones son desarrollos causales en virtud de algún tipo de especificación–descripción. En su perspectiva, que se diferencia explícitamente de la de Davidson por ejemplo (Brandom 2005: 381), las intenciones son entendidas y explicadas como estados deónicos. Inicialmente en desacuerdo con McDowell, converge en algo con Searle (Brandom 2005: 382). Para él, la intención previa de Searle es el tipo puro del “intencional”, que funciona como punto de partida del reconocimiento de compromisos prácticos, es decir, compromisos de actuar. Sostiene Brandom: “Un acto es intencional si expresa el reconocimiento de un compromiso práctico (o es provocado de manera no inferencial como ejercicio de una disposición a responder de manera fiable y diferenciadora)” (2005: 379), pero admite posteriormente (y siguiendo a McDowell en esto) que intención previa e intención en la acción son *un* evento que ocurre en tiempos distintos (2005: 383). Todo lo despeja de la siguiente forma:

En estos casos de una intención previa, el reconocimiento del compromiso precede a su cumplimiento (o no cumplimiento, según el caso). Puedo reconocer ahora un compromiso de tomar el autocar cuando llegue. Mi dominio del contenido conceptual práctico (por ser inferencialmente articulado) de este compromiso incluye mi dominio de la disposición diferenciadora no inferencial de responder a dicho compromiso y de cumplir la condición añadida (la llegada del autocar) de tomar el autocar. Si éste llega, se cumple la condición.

Cuando tomo el autocar, se trata del reconocimiento del compromiso de tomar el autocar ahora, de una intención en acción. Si tengo una disposición fiable de responder de manera diferenciadora y no inferencial al reconocimiento de un compromiso práctico de hacer A cuando (si) C, haciendo A cuando (si) C, entonces mi intención previa de tomar el autocar cuando llegue madurará a una intención en acción correspondiente (Brandom 2005: 383).

Pareciera entonces que la posición de Searle recoge el problema de la causación de la intencionalidad al insistir en la distinción *intención previa* e *intención en la acción*. Desde el punto de vista teórico, esto le ayuda a Searle en la explicación del evento intencional completo. Davidson (2001) planteó que la explicación de acciones como realizaciones que son intencionales fluye a través de “alguna descripción”; también señaló Davidson que la explicación de realizaciones como intencionales según las descripciones que aparecen como la conclusión de inferencias prácticas, racionanizan estas realizaciones dando razones de ellas. Este último fue lo que ocupó a Searle en RA, por lo que MS es una continuación natural de aquella reflexión. Sin embargo, al recordar las ideas de Davidson la posición de Searle se manifiesta sólo como una nomenclatura específica para dar cuenta de la causación intencional, siendo el caso que la intención en la acción es una explicación que raciona un evento intencional en términos temporales e inferencial respecto del evento final.

Respecto de *intencionalidad colectiva*, Searle no es del todo específico, no incorpora elementos sustanciales relativos a las bases biológicas generales de esta característica humana (incluidos los aportes de la psicología evolutiva). Recuérdese que Searle mismo considera que cualquier hecho básico que es parte de la superestructura del comportamiento humano debe ser la base a partir de la cual una teoría, cualquier teoría, debe comenzar sus observaciones y generalizaciones.

Pues bien, la intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo, que va de la mano de la cooperación (Tomasello *et al.* 2005, Tomasello *et al.* 2010). La intencionalidad colectiva no se puede reducir o desagregar en individuos. A diferencia de lo que considera Searle, la intencionalidad individual, para los efectos y contextos comunicativos y lingüísticos entre humanos, se proyecta a partir de la intencionalidad colectiva. La intencionalidad colectiva es aquella intencionalidad que se refiere y es sobre hechos institucionales como el lenguaje y las acciones comunitarias. Para participar en ella no necesitamos ninguna creencia particular ni estado intencional específico; es connatural a nuestra organización colectiva. La investigación en psicología evolutiva (Tomasello 2008), en lingüística evolutiva (Hurford 2012, Macneilage 2008), y en evolución en general (Sterenly 2003) muestra meridianamente este hecho. A diferencia de Searle (1990, 1995, 2002, 2010) y Tuomela (2010), los psicólogos y lingüistas evolutivos han graficado la indisolubilidad entre la emergencia de algunas facultades básicas del comportamiento humano y el papel de la cooperación a través de la descripción y explicación de innumerables fenómenos específicos. Un caso que bien ejemplifica esto es el funcionamiento de la *recursividad* del lenguaje (elemento *sine qua non* de la competencia lingüística). Como se sabe, con *recursividad* se alude a una de las manifestaciones lingüísticas que se caracteriza por poseer un mecanismo subyacente iterativo en el envío de mensajes –del tipo: *yo se que tú sabes que yo se que...-*, y que es de conocimiento mutuo entre los agentes que participan de un acto comunicativo. Para los investigadores del área (Hurford 2012), esto es posible sólo porque nuestra especie es cooperativa. ¿En qué

términos cooperativa? En los siguientes términos: existen normas de cooperación; se comparten objetivos comunes de sobrevivencia, existe atención conjunta cooperativa entre los miembros de un colectivo, se manifiesta en razonamiento cooperativo en la resolución de problemas prácticos y hay convenciones comunicativas que organizan y distribuyen la participación de los miembros. Se debe hacer notar que Tomasello (2008) llega a la idea de intencionalidad colectiva a través de la idea de motivación social, es decir, analizando los tipos de actos que, desde una perspectiva evolutiva, tuvieron un papel esencial en configurar el tipo de comunicación que tenemos hoy entre los humanos. Dos de esos actos son los de *ayudar* y *compartir*. Los humanos poseemos un abanico enorme de formas en las que ayudamos y pedimos ayuda a los demás. A diferencia del imperativo gestual de los simios –del tipo: ¡dámelo o te rompo los dientes!–, somos una especie tremadamente flexible a la hora de pedir y dar ayuda, pues lo hacemos con énfasis emocionales de distinto orden. Otro rasgo esencial es que damos ayuda sin que se nos haya pedido y compartimos sentimientos y actitudes sobre objetos y terceras personas sin que nos reporte, en el contexto inmediato, beneficios directos. Todas estas facetas del intercambio comunicativo se convirtieron en motivos sociales por medio de una evolución que, finalmente, permitió a los grupos crear normas e instituciones, cuando el individuo pasó desde la normatividad racional de su acción a la normatividad social de las acciones racionales conjuntas. Pues bien, en el libro de Searle nada de esto ha sido apuntado, discutido o añadido. Ciertamente, favorecería su posición complementar la versión filosófica de la intencionalidad colectiva con una descripción y explicación evolutiva más detallada del papel de la cooperación.³

7.2. Cooperación y lenguaje

Y se hace necesaria esta complementariedad, porque Searle exhibe un uso paradojal de la idea de cooperación, concepto clave para explicar el problema de la intencionalidad colectiva y el surgimiento del lenguaje. El autor cita el trabajo de Tomasello, pero no alcanza a captar todas las implicancias de esa reflexión. Recordemos que la cooperación para Searle requiere la intención colectiva de cooperar, pero el reconocimiento colectivo no necesita ser una forma de cooperación, por lo que no requiere la intención colectiva de cooperar. Pero al mismo tiempo admite que el lenguaje es social, porque depende, evolutivamente hablando, de un comportamiento colectivo cooperativo. De modo que la pregunta es: ¿cómo puede darse el reconocimiento colectivo entre los humanos –que no es una forma de cooperación– con el lenguaje –que es producto de un comportamiento cooperativo? El reconocimiento colectivo de las funciones de estatus (declarativas) se encarna a través de alguna forma lingüística o simbólica, pues es esta forma la que permite dejar un registro respecto del que la comunidad puede volver sobre sus pasos y reclamar responsabilidad y consistencia de sus miembros. Y si esto es así, la intención de cooperar es una superestructura a partir de la que el reconocimiento colectivo fluye.

³ He dejado fuera de la discusión en torno al concepto de intencionalidad (colectiva) de Searle, toda la posición y crítica de Dennett (por ejemplo, lo contenido en su publicación de 1996), en particular la idea de Dennett que toda intencionalidad, finalmente, es derivada, por lo que mal se podría distinguir entre intencionalidad básica y compleja.

Como bien ha sostenido Tomasello (1999) respecto de la adquisición del lenguaje, para adquirir el uso convencional de un símbolo lingüístico, los infantes tienen que ser capaces de determinar las intenciones colectivas y comunicativas de sus pares adultos, y luego se *comprometen* en un mecanismo de imitación de inversión de roles a partir del que, posteriormente, el infante usará el símbolo del mismo modo y con el mismo sentido comunicativo que tuvo el adulto. Dicho de otro modo: cuando internalizamos un símbolo lingüístico, es decir, cuando aprendemos las perspectivas humanas incorporadas en ese símbolo, nos representamos cognitivamente tanto los aspectos perceptuales y motores como los modos en que pueden ser interpretados atencionalmente tales símbolos por un *nosotros*, los usuarios del lenguaje.

7.3. Reglas constitutivas y regulativas

La distinción entre reglas constitutivas y regulativas acompaña la reflexión de Searle desde temprana edad. En *Speech Acts* (1969), Searle ya ofrecía la distinción, pero cabe recordar que la misma estaba presente en la obra de Rawls (1955). Desde entonces, la controversia en torno a la necesidad de la distinción se ha ido profundizando, pues pareciera ser que toda regla para una institución social es constitutiva, por lo que la diferencia entre reglas regulativas y constitutivas es sólo un problema lingüístico y no categorial (Hindriks 2009, en prensa a, b). Para Searle (1969), como para Rawls (1955), las reglas regulativas son parte de actividades lógicamente independientes de tales reglas, mientras que las constitutivas son parte de actividades que dependen lógicamente de tales reglas. Conducir por la derecha en Chile es una regla regulativa, siendo que la actividad misma de conducir un auto no depende de tal regla, mientras que mover el alfil en diagonal en el ajedrez es una regla constitutiva, ya que su violación provocaría estar fuera del juego. Sin embargo, y especialmente para fenómenos sociales (Giddens 1984), toda regla contiene aspectos regulativos y constitutivos. Tómese como ejemplo el siguiente enunciado: *los trabajadores deben comenzar sus actividades a las 8:30 am.* Ciertamente el enunciado no *constituye* (define), *per se*, qué es el trabajo, pero sí contiene un rol en la *aceptación* de qué significado de trabajo se utiliza en las sociedades actuales; por otra parte, el enunciado tiene un perfil de, y está fuertemente conectada con, *sanción*, tal como sucede para las propias reglas regulativas y/o constitutivas. Dicho de otra forma: que el alfil deba moverse diagonalmente es, obviamente, parte de lo que es (y define) el ajedrez mismo, pero para aquellos que jugamos ajedrez esta orientación (instrucción) tiene propiedades sancionadoras o regulativas, es decir, contiene aspectos del juego que deben ser observados o seguidos, tal como llegar a la hora al trabajo.

Esta última discusión no la desarrolla Searle, y es importante detenerse en ella porque manifiesta que no todas las reglas constitutivas son imperativas (algo en efecto considerado por Searle), y que el énfasis en ellas como algo distinto de las regulativas, de hecho, es sólo problema de una formulación sintáctica (situación no estimada por Searle), ya que en cualquier caso, con la misma fuerza perlocutoria, las reglas regulativas y constitutivas sancionan un comportamiento específico de las instituciones a las que pertenecen. Claramente, el acento de Searle respecto de que las reglas constitutivas toman expresión bajo la forma *X cuenta como Y en contexto C* (por ejemplo: el siguiente trozo de papel cuenta como dinero en nuestra economía), a diferencia de las regulativas que solo se expresan como *Haz Y*, o *Si X haz Y*, nos haría

pensar que hay una diferencia crucial, pero ¿no es acaso toda regla regulativa de las comunidades sociales constitutivas de sus prácticas sociales? Precisamente, éste es el vacío en la postura de Searle: su visión ontológica de las reglas es demasiado general para dar cuenta de lo efectivamente colectivo en el mundo social, y sólo genera una distinción en la acción de describir un mismo fenómeno social en el que *sanción* y *atribución constitutiva* van de la mano.

7.4. *Ontología social*

Como siempre lo ha formulado, Searle (1969, 1983, 1999) considera el pensamiento (o el tramado conceptual) como algo previo al lenguaje; de hecho, el significado lingüístico es para él una forma derivada de la intencionalidad humana más básica. Pero, al mismo tiempo, Searle considera, como ya se señaló, que los hechos institucionales dependen del lenguaje; pero si el lenguaje es ya un fenómeno *derivado*, se obtendría que el lenguaje mismo es una institución. Searle, no obstante, se apura en despejar que la capacidad representativa (de las funciones de estatus) que emergen con el lenguaje es lo único que permite que otras instituciones (como el dinero, la propiedad, los gobiernos, etc.) se conviertan en realidad social, y que es sólo en virtud de la aceptación colectiva (el corazón de lo ontológicamente relevante de lo social) que tal representación cobra sentido.

Así puestas las cosas, pareciera que nosotros los humanos adquirimos cierta complejidad lingüística a través de la actividad de aceptar colectivamente ciertos fenómenos como reales, pero si este fuera el caso, entonces no sólo requerimos la competencia pre-lingüística de comportarnos cooperativamente, sino, además, tener la disposición y habilidad de crear y tener creencias mutuas, algo que es también pre-lingüístico, siendo el caso que esto último ya es una institución que no depende del lenguaje. Como lo han señalado Tuomela y Miller (1988), respecto de la necesidad de creencias mutuas como prerrequisito de la aceptación colectiva, se requiere que todos estemos en disposición, y realicemos el comportamiento efectivo, de creer que reconoceremos cierto término de estatus (dinero) como representativo de la fórmula del hecho social (el intercambio comercial).

Lo que logra Searle, con su propuesta (2010), es enfatizar la importancia de la representación para la creación y mantención de instituciones sociales, pero no logra convencernos de que se requiere necesariamente la representación lingüística. Quizás sea necesaria solo la representación mental, tal como pudo ser el caso de la evolución de la institución *propiedad*. Imaginemos que los ingleses llegaron primeros que los argentinos a ciertas islas, ¿no es acaso suficiente para ellos este hecho físico y su representación mental (¡de mutua creencia!) para tener un sentido y el derecho de propiedad hasta avanzada la jurisprudencia internacional?

Incluso antes de que poseamos creencias mutuas sobre la aceptación de cada uno de nosotros de lo que consideramos una institución que nos rige, se requeriría *conocimiento común*, un estado intencional conjunto que es co-sustancial a la ontología de lo social. Searle no repara en esta variante de la actividad colectiva, lo que suma elementos para constatar que su visión de lo social no es gradual, esto es, no da cuenta de la evolución de las instituciones sociales. Este último aspecto es crucial para capturar, por ejemplo, la dimensión de lo normativo de lo social. Las convenciones, por tomar un caso, son patrones relativamente arbitrarios sin

normatividad inherente. Por supuesto, las convenciones evolucionan hacia normas sociales cuando se sofistican y se vuelven necesarias para las comunidades. Sin embargo, las normas sociales no se transforman en instituciones todo el tiempo. Y esta pareciera ser la ruta de Searle: que las reglas regulativas se transforman en reglas constitutivas a través del lenguaje, vale decir, a través de representar funciones de estatus y otorgar poderes deonticos a las convenciones que les subyacen.

8. CONCLUSIONES

Distinguir entre la idea que las personas actúan bajo (y poseen) la creencia que los otros tienen la misma intención que tú en realizar cierta acción, y que las personas actúan bajo la creencia respecto de las acciones efectivas de los otros, es un aspecto que tampoco profundiza Searle en su visión ontológica de lo social, ni en su visión sobre el funcionamiento de la intencionalidad colectiva. Una cosa es tener una creencia sobre la *intención* del otro, y otra muy distinta es tener la creencia sobre el curso de acción que el otro seguirá. Mientras otras críticas específicas se podrían seguir apuntando, también es de importancia señalar algunas precisiones notables que Searle ingresa en MS, su última obra. Por ejemplo, para evitar una discusión metafísica en torno a la diferenciación entre reglas constitutivas y regulativas, introduce una nueva caracterización de las mismas, señalando que las regulativas son actos de habla directivos manifiestos, mientras que las constitutivas son actos de habla declarativos. Los primeros se utilizan para influenciar el comportamiento en las circunstancias adecuadas y los segundos para establecer el estado de cosas del mundo o, en su caso, cambiarlo bajo las condiciones apropiadas. En respuesta a un directivo, el sujeto está llamado a hacer algo, mientras que los declarativos no suponen ninguna respuesta del sujeto, excepto aceptar las consecuencias que derivan de tal acto de habla. Pero, nuevamente, este avance no establece finalmente qué añaden las reglas constitutivas para entender cómo es el mundo, ni cómo lo afecta de un modo que las reglas regulativas no lo hagan.

Con todo, la propuesta de Searle se inscribe, como pocas, no sólo en un proyecto personal consistente y sistemático, sino que además en una tradición (la analítica) que recoge varios legados (continentales) reflexivos en la lingüística y la filosofía, cuando ambas dimensiones del saber estaban atadas indisolublemente. Tal como lo señala Smith (2003), Searle utiliza elementos kantianos, el trabajo seminal del alemán Reinach y, por cierto, el inicio mismo con Aristóteles, respecto de la capacidad del lenguaje esencialmente como representacional, pero también como accional (si se excusa el neologismo).

Sin vacilaciones de ningún tipo, se puede apuntar que la propuesta de Searle se construye como un gran edificio que ha ido aumentando su altura piso tras piso, utilizando cada cimiento y material de lo ya construido: teoría de los actos de habla, teoría de la intencionalidad, teoría epistémica de corte realista, teoría neuro-biológica de la intencionalidad y el lenguaje, teoría de la racionalidad y, por último, teoría ontológica de lo social (su mentada *filosofía de la sociedad*). Si se tuviera que señalar, resumidamente, casi como en un *slogan*, cuál es la visión fundamental de Searle, quizás habría que arriesgarse señalando que la suya es la posición de quien ve el comportamiento lingüístico en tanto reflejo de capacidades y actividades más

fundamentales de un nivel más profundo de lo mental, sobre todo la capacidad de la mente para representar el estado de cosas del mundo y subsidiarse con el lenguaje para crear una nueva realidad derivada: la estructura de la realidad institucional. ¿Cuál es el logro intelectual que otros lingüistas, filósofos y sociólogos han buscado y que Searle alcanza? Explicar cómo esta estructura está *naturalmente* vinculada a la estructura de poderes deónicos (derechos y obligaciones). Es su propuesta, con vacíos y problemas, la que hasta hoy mejor analiza la forma en que se dan, y pueden haber, hechos objetivos en nuestra realidad sobre la base de que nosotros, los humanos, somos los únicos que consideramos que son, en efecto, hechos.

OBRAS CITADAS

- Anscombe, Elisabeth. 1991. *Intención*. Traducción de Ana Isabel Stellino e introducción de Jesús Mosterín. Barcelona: Paidós.
- Audi, Robert. 2001. *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*. New York: Oxford University Press.
- Bickerton, Derek. 1990. *Language and Species*. Chicago: The Chicago University Press.
- Brandom, Robert. 2005. *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona: Herder.
- Davidson, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. New York: Oxford University Press.
- Evans, Gareth. 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press.
- Gilbert, Margaret. 1989. *On Social Facts*. London: Routledge.
- Gilbert, Margaret. 1996. *Living Together. Rationality, Sociality, and Obligation*. New York: Rowman & Littlefield.
- Hindriks, Frank. 2009. “Constitutive Rules, Language, and Ontology” *Erkenntnis* 71: 253-275.
- _____. En prensa a. “Restructuring Searle’s Making the Social World”. *Philosophy of the Social Sciences*.
- _____. En prensa b. “Making the Social World: The Structure of Human Civilization, by John R. Searle”. *Economics and Philosophy*.
- Hurford, James. 2007. *The Origins of Meaning. Language in the Light of evolution*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2012. *The Origins of Grammar. Language in the Light of Evolution*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, David. 2002. *Convention*. Oxford: Blackwell Publishing.
- MacNeilage, Peter. 2008. *The Origin of Speech*. New York: Oxford University Press.
- McDowell, John. 2011. “Some Remarks on Intention in Action”. *The Amherst Lecture in Philosophy* 6: 1-18.
- Rawls, John. 1955. “Two Concepts of Rules”. *Philosophical Review* 64: 3-32.
- Searle, John. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- _____. 1999. *Mind, Language and Society*. Philosophy in the Real World. New York: Basic Books.
- _____. 2001. *Rationality in action*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- _____. 2002. *Consciousness and Language*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2005. “What is an Institution?” *Journal of Institutional Economics* 1 (1): 1-22
- _____. 2006. “Social Ontology: Some basic principles”. *Anthropological Theory* 6 (1): 12-29.

- _____. 2007a. "Social Ontology and the Philosophy of Society". *Creations of the Mind. Theories of Artifacts and their Representation*. Eds. Eric Margolis & Stephen Laurence. New York: Oxford University Press. 3-17.
- _____. 2007b. "What is language: some preliminary remarks". *John Searle's Philosophy of Language. Force, Meaning and Mind*. Ed. Savas Tsohatzidis. New York: Cambridge University Pres. 15-48.
- _____. 2010. *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Barry. 2003. "John Searle: From Speech acts to Social Reality". *John Searle*. Ed. Barry Smith. Cambridge: Cambridge University Press. 1-33.
- Sterenly, Kim. 2003. *Thought in a hostile world: The evolution of human cognition*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Tomasello, Michael. 1999. *The cultural origins of human cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. 2008. *Origins of Human Communication*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Tomasello, Michael *et al.* 2010. *Why We Cooperate*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Tomasello, Michael *et al.* 2005. "Understanding and sharing intentions: the origins of cultural cognition". *Behavioral and Brain Sciences* 28: 675-735.
- Tuomela, Maj y Solveij Hofmann. 2003. "Simulating rational social normative trust, predictive trust, and predictive reliance between agents". *Ethics and Information Technology* 5: 163-176.
- Tuomela, Raimo y Kaarlo Miller. 1988. "We Intentions". *Philosophical Studies* 53: 367-89.
- Tuomela, Raimo y Maj Tuomela. 2005. "Cooperation and trust in group context". *Mind & Society* 4: 49-84.
- Tuomela, Raimo. 1995. *The Importance of Us. A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 2002. *The Philosophy of Social Practices. A Collective Acceptance View*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2007. *The Philosophy of Sociality. The Shared point of View*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Zettel*. México: Universidad Autónoma de México.