John R. Searle

Creando el mundo social

La estructura de la civilización humana

PAIDÓS Básica

John R. Searle

Creando el mundo social

La estructura de la civilización humana

Traducción de Juan Bostelmann

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Making the Social World: The structure of human civilization*, de John R. Searle
Publicado por acuerdo con John R. Searle, c/o Brockman, Inc., Nueva York, Estados Unidos de América

Traducción de Juan Bostelmann

1.ª edición, junio de 2017

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© John R. Searle, 2010
© Ediciones Culturales Paidós, S.A. de C.V., 2014
© de la traducción, Juan Bostelmann, 2014
© de todas las ediciones en castellano para España,
Espasa Libros, S. L. U., 2017
Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3355-2
Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.
Depósito legal: B. 11.476-2017
Impresión y encuadernación en Huertas Industrias Gráficas, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Impreso en España – *Printed in Spain*

ÍNDICE

Prólogo 9
Reconocimientos 11

1. El propósito de este libro 17
   Apéndice: Comparación entre la teoría general de este libro y la teoría especial de la construcción de la realidad social 39
2. Intencionalidad 47
3. Intencionalidad colectiva y asignación de función..... 71
4. El lenguaje como entidad biológica y social..... 95
5. La teoría general de las instituciones y los hechos institucionales: lenguaje y realidad social..... 133
6. Libre albedrío, racionalidad y hechos institucionales.. 177
7. Poder: deóntico, de trasfondo, político y otros 205
8. Derechos humanos 243

Apéndice 277
Observaciones finales: los cimientos ontológicos de las ciencias sociales 279

1

EL PROPÓSITO DE ESTE LIBRO

I. Sociedad, los hechos básicos y el proyecto filosófico global

Este libro versa sobre la creación y el mantenimiento de los rasgos distintivos de la sociedad humana y, por consiguiente, de la civilización. Puesto que esta investigación forma parte de un proyecto filosófico mucho más amplio, quiero situar este trabajo dentro de aquella cuestión más general, que veo como la pregunta fundamental de la filosofía contemporánea: ¿cómo podemos reconciliar —si acaso es posible— la concepción del mundo descrita por la física, la química y el resto de las ciencias básicas, con lo que sabemos —o creemos saber— sobre nosotros como seres humanos? ¿Cómo es posible que en un universo enteramente constituido por partículas físicas en campos de fuerza puedan existir cosas tales como la conciencia, la intencionalidad, el libre albedrío, el lenguaje, la sociedad, la ética, la estética y las obligaciones políticas? Incluso cuando muchos filósofos contemporáneos, quizá casi todos, no se dirigen directamente a ella, creo que esta es la única pregunta preponderante para la filosofía contemporánea. He dedicado gran parte de mi vida profesional a dilucidar varios aspectos de la pregunta. En este libro se utilizan mi explicación de la intencionalidad y mi teoría de los actos de habla para explicar la ontología social. ¿Cómo pasamos de los electrones a las elecciones y de los protones a los presidentes?

Existen dos condiciones de adecuación para cualquier tipo de explicación como la que estoy por proponer y debo establecerlas por anticipado. Primero, no debemos permitirnos proponer dos o tres mundos o cualquier otra suposición de esta clase. Nuestra

tarea es ofrecer una explicación de cómo vivimos en exactamente un mundo y de cómo todos estos fenómenos diversos, desde los quarks y la atracción gravitacional, hasta las fiestas de etiqueta y los gobiernos, forman parte de aquel único mundo. Nuestro rechazo del dualismo, trialismo[1] y otras extravagancias ontológicas no debe ser tomado como un aval del *monismo*, puesto que el uso de este término ya admite la ontologización metafísica que nos proponemos objetar y remplazar. Una segunda condición de adecuación es que la explicación debe respetar los hechos básicos de la estructura del universo. Estos hechos básicos son entregados por la física y la química, por la biología evolutiva y las otras ciencias naturales. Lo que necesitamos es mostrar cómo todas las demás partes de la realidad son dependientes, y en muchas formas se derivan, de los hechos básicos. Los dos conjuntos de hechos básicos más fundamentales para nuestros propósitos son la teoría atómica de la materia y la teoría evolutiva de la biología. Nuestra vida mental depende de los hechos básicos. Tanto los fenómenos mentales conscientes como los inconscientes son causados por procesos neurobiológicos del cerebro y son realizados en el cerebro, y los procesos neuronales son ellos mismos dependientes, y al mismo tiempo manifestaciones de fenómenos incluso más fundamentales en los niveles molecular, atómico y subatómico. Nuestra capacidad de conciencia y otros fenómenos mentales son el resultado de largos períodos de evolución biológica. Los fenómenos mentales colectivos del tipo que encontramos en sociedades organizadas son, en sí mismos, dependientes y derivados de fenómenos mentales de los individuos. El mismo patrón de dependencia continúa hacia arriba cuando observamos que instituciones sociales tales como gobiernos y corporaciones dependen y se derivan de los fenómenos mentales y la conducta de seres humanos individuales. Este es el *requeri-*

1. La expresión *trialismo* fue inventada por sir John Eccles para denominar la opinión según la cual la realidad no consiste en una parte como han insistido los monistas, o en dos partes como defienden los dualistas. Para el trialista, la realidad consiste en tres partes: la física, la mental y «la cultura en todas sus formas de manifestación». John Eccles, «Culture: The creation of man and the creator of man», en Eccles (ed.), *Mind and Brain: The Many-Faceted Problems,* Washington, Paragon House, 1982, pp. 65-75.

miento básico de nuestra investigación: la explicación debe ser consistente con los hechos básicos y debe mostrar la forma en que los hechos no-básicos son dependientes y derivados de los hechos básicos. La ambigüedad de la expresión *requerimiento básico* es deliberada. Quiero aprehender el hecho de que los fenómenos que debatimos —el dinero, las universidades, las fiestas de etiqueta y los impuestos sobre la renta— dependen de *fenómenos más básicos*, y que adherirse a esta condición es el *requerimiento básico* o fundamental de nuestra empresa. Debemos mostrar cómo todo lo que decimos no solo es consistente con los hechos básicos, sino de muchas maneras derivado y dependiente de estos.

Las personas educadas en la filosofía contemporánea notarán que he evitado utilizar la noción de *reducción* y otras del tipo de *superveniencia*. Creo que estas nociones has sido fuentes de confusión ya que tienden a ocultar ciertas distinciones cruciales que necesitaremos hacer a lo largo de esta investigación.

II. La filosofía de la sociedad

Todo el trabajo está basado en la suposición de que necesitamos una nueva rama en filosofía que podría llamarse *filosofía de la sociedad* —y en parte es un intento para justificar esa suposición—. Las disciplinas filosóficas no son eternas. Algunas de las más importantes fueron creadas hace muy poco tiempo. Quizá sin siquiera saberlo, Gottlob Frege, junto con Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein y otros autores, inventó la filosofía del lenguaje a finales del siglo XIX y principios del XX. En cambio, Immanuel Kant no tuvo, y no habría podido tener, la actitud que hoy tenemos hacia la filosofía del lenguaje como parte central de la filosofía. Estoy proponiendo que la filosofía de la sociedad debería verse como una rama legítima de la filosofía junto con disciplinas tales como la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje. Me parece que es algo que ya está sucediendo, y prueba de ello es el interés reciente en cuestiones de ontología social e intencionalidad colectiva. Alguno podría objetar que ya existe una rama reconocida de la filosofía llamada *filosofía social*, con numerosas asignaturas universitarias representándola. Pero los

cursos de filosofía social, como tradicionalmente se han concebido, tienden a ser o cursos de filosofía de las ciencias sociales, o una continuación de la filosofía política, algunas veces denominada *filosofía política y social*. De esta forma, en uno de aquellos cursos se podrían estudiar teorías como la de C.G. Hempel sobre las explicaciones deductivas nomológicas, y también la de John Rawls sobre la teoría de la justicia. Estoy sugiriendo que existe una línea de investigación que es más importante que la filosofía de las ciencias sociales o la filosofía política y social, a saber, el estudio de la naturaleza de la sociedad humana en sí misma: ¿cuál es el modo de existencia de entidades sociales como los gobiernos, las familias, las fiestas de etiqueta, las vacaciones de verano, los sindicatos, los partidos de fútbol y los pasaportes? Creo que esta línea de investigación intensificará nuestra comprensión de los fenómenos sociales en general, al tiempo que ayudará en nuestra investigación en las ciencias sociales si alcanzamos una comprensión más clara de la naturaleza y del modo de existencia de la realidad social. No estamos tan necesitados de una filosofía *de* las ciencias sociales del presente y del pasado como de una filosofía *para* las ciencias sociales del futuro y, ciertamente, para cualquiera que pretenda un entendimiento más profundo de los fenómenos sociales.

Esta investigación está emplazada históricamente. No trata de una clase de cuestiones que pudiesen haberse acometido cien o al menos cincuenta años atrás. En épocas recientes, desde el siglo XVII y hasta finales del XX, la mayoría de los filósofos de la tradición occidental estuvieron preocupados por cuestiones epistémicas. Incluso cuestiones sobre el lenguaje y la sociedad eran interpretadas en gran parte como epistémicas: ¿cómo podemos saber lo que otras personas quieren decir cuando hablan? ¿Cómo podemos saber si los enunciados que hacemos acerca de la realidad social son realmente verdaderos? ¿Cómo los verificamos? Estas son preguntas interesantes, pero las considero periféricas. Una de las características agradables de escribir en la época actual es que hemos superado, en gran medida, nuestra obsesión de más de trescientos años respecto de la epistemología y el escepticismo. No hay duda de que muchas preguntas epistémicas interesantes siguen presentes, pero en esta investigación serán ignoradas en gran medida.

Es un hecho extraño de la historia intelectual el que los grandes filósofos del siglo pasado tuvieran poco o nada que decir acerca de la ontología social. Estoy pensando en figuras como Frege, Russell y Wittgenstein, como también en Quine, Carnap, Strawson y Austin. Sin embargo, si bien ellos no trataron los problemas que me interesan en este libro, sí desarrollaron técnicas de análisis y enfoques del lenguaje que pretendo utilizar. Sobre sus hombros, y basándome en mi trabajo previo, intentaré observar un terreno que ellos no vieron. ¿Y por qué es este un tema apropiado para la filosofía y no del dominio de las ciencias empíricas? Porque resulta que la sociedad tiene una estructura lógica (conceptual, proposicional) que admite, y de hecho requiere, el análisis lógico.

III. El aparato conceptual

En esta sección comenzaré con un breve resumen de la mayor parte del aparato conceptual básico del que me serviré en este libro. Sin duda, todo esto será revisado muy rápidamente, por lo que para conseguir una visión completa se necesitará leer el resto del texto. Sin embargo, quiero que se vea desde el comienzo en qué estoy involucrado y por qué pienso que es importante.

Este trabajo obra sobre la base de cierta suposición metodológica: desde un comienzo debemos asumir que la sociedad humana, una sociedad que es diferente, de manera importante, de todas las otras sociedades animales que conozco, está basada en algunos principios bastante simples. De hecho, sostendré que sus estructuras institucionales están basadas en exactamente un principio. Las enormes complejidades de la sociedad humana son manifestaciones superficiales de unos rasgos comunes (*commonality*) subyacentes. Es típico que en los dominios en los que tenemos una comprensión segura de la ontología haya un único principio unificador de dicha ontología. En física es el átomo; en química es el enlace químico; en biología es la célula; en genética es la molécula de ADN, y en geología es la placa tectónica. De manera similar sostendré que hay un principio subyacente en la

ontología social, y una de las aspiraciones primordiales de este libro es explicarlo. Al restablecer estas analogías con las ciencias naturales no insinúo que las ciencias sociales sean como las ciencias naturales. Ese no es el punto. El punto más bien es que considero inadmisible suponer que utilizamos una serie de mecanismos lógicamente independientes para crear hechos institucionales y estoy en busca de un mecanismo único. Afirmo que empleamos un solo mecanismo lingüístico formal y lo aplicamos una y otra vez con diferentes contenidos.

Antes de explicar el principio básico que crea y mantiene a la sociedad humana, necesito explicar media docena de otras nociones relacionadas con dicho principio.

1. Las funciones de estatus

El rasgo distintivo de la realidad social humana, lo que la distingue de otras formas de realidad animal que conozco,[2] es que los humanos tienen la capacidad de imponer funciones a objetos y personas que por sí mismos no pueden ejecutar esas funciones exclusivamente en virtud de su estructura física. La ejecución de la función requiere que haya un estatus colectivamente reconocido, y únicamente con base en dicho estatus es que la persona o el objeto que lo tiene puede ejecutar la función en cuestión. Los ejemplos están casi en todas partes: un trozo de propiedad privada, el presidente de Estados Unidos, un billete de veinte euros y un profesor universitario son todas personas u objetos capaces de cumplir ciertas funciones en virtud de que tienen un estatus colectivamente reconocido que les permite cumplirlas de una manera que no sería posible sin el reconocimiento colectivo de dicho estatus.

2. En este libro contrasto algunas veces humanos y otros animales. El punto no es alegar la superioridad de nuestra especie, sino analizar la estructura lógica de algunos fenómenos distintivamente humanos. Si se diera el caso de que otras especies tuvieran también impuestos sobre la renta, elecciones presidenciales, tribunales de divorcio y otros hechos institucionales, les daría la bienvenida al club. Su existencia no sería una objeción a la explicación, sino un nuevo tema de investigación.

2. *Intencionalidad colectiva*

¿Cómo actúa el sistema de funciones de estatus? Tendré muchas cosas que decir al respecto más adelante. Por ahora puedo señalar que para que las funciones de estatus realmente funcionen, debe haber *aceptación* o *reconocimiento* colectivo del objeto o la persona como poseedor de dicho estatus. En escritos anteriores tuve la tendencia a enfatizar en la aceptación, pero varios comentaristas, especialmente Jennifer Hudin, consideraron que este concepto implicaría aprobación. No quise que implicase aprobación. La aceptación, como yo la interpreto, va desde la adhesión entusiasta hasta la admisión a regañadientes, pasando incluso por la identificación del hecho de que uno simplemente está imposibilitado de hacer algo respecto de, o rechazar, las instituciones en las que uno se encuentra. Por lo tanto en este libro, para evitar este malentendido, emplearé el término *reconocimiento* o algunas veces la disyunción *reconocimiento* o *aceptación*. El punto está en que las funciones de estatus solo pueden actuar en la medida en que son colectivamente reconocidas. Quiero volver a enfatizar que *reconocimiento* no implica *aprobación*. El odio, la apatía e incluso la desesperación son congruentes con el reconocimiento de aquello que uno odia, aquello que le despierta apatía y aquello con lo que se siente desesperado por cambiar.

Las funciones de estatus dependen de la intencionalidad colectiva. En este libro dedico un capítulo entero a la intencionalidad colectiva, por lo que ahora no diré mucho acerca de ella, excepto que un hecho notable de los seres humanos, y de algunos animales, es su capacidad de cooperar. Pueden cooperar no solo en las acciones que llevan a cabo, sino que incluso pueden tener actitudes, deseos y creencias compartidos. Una pregunta teóricamente interesante, de ningún modo resuelta por los expertos en psicología animal,[3] es ¿en qué medida existe el reconocimiento colectivo en otras especies? Sin embargo, una cosa sí está clara:

3. Frans De Waal, *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are,* Nueva York, Riverhead, 2005; y Joseph Call y Michael Tomasello, *Primate Cognition,* Nueva York, Oxford University Press, 1997.

existe en la especie humana. Solo en virtud del reconocimiento colectivo, este trozo de papel es un billete de veinte euros, Barack Obama es el presidente de Estados Unidos, yo soy un ciudadano de Estados Unidos, los Giants vencieron a los Dodgers tres a dos en once entradas y que el coche que está en la acera es de mi propiedad.

3. *Los poderes deónticos*

Hasta ahora he sostenido que hay funciones de estatus que existen en virtud de la intencionalidad colectiva. ¿Pero por qué son tan importantes? Sin excepción, las funciones de estatus traen consigo lo que llamo *poderes deónticos*. Esto es, conllevan derechos, deberes, obligaciones, requerimientos, permisos, autorizaciones, títulos, y así podemos seguir. Introduzco la expresión *poderes deónticos* para cubrirlos a todos, tanto a los poderes deónticos positivos (p. ej., cuando tengo un derecho) como a los negativos (p. ej., cuando tengo una obligación) y también otras permutaciones lógicas como los poderes deónticos condicionales y los poderes deónticos disyuntivos. Un ejemplo de un poder deóntico condicional sería mi derecho a votar en las elecciones primarias del Partido Demócrata si me registro como militante. Tengo el poder de votar, pero solo a condición de que me registre. Un ejemplo de un poder deóntico disyuntivo sería mi poder de registrarme o bien como militante Demócrata o bien como Republicano, pero no en ambos.

4. *Razones para la acción independientes del deseo*

Puesto que las funciones de estatus conllevan poderes deónticos, estas proporcionan el pegamento que mantiene junta a la sociedad humana. ¿Y cómo lo hacen? Los poderes deónticos tienen una característica única que, de nuevo, considero extraña y quizá desconocida en el mundo animal: una vez reconocidos, nos proporcionan razones para actuar, que son independientes de nuestras inclinaciones y deseos. Si reconozco un objeto como

«su propiedad», por ejemplo, entonces reconozco que tengo la obligación de no tomarlo o utilizarlo sin su permiso. Incluso si soy un ladrón, reconozco que estoy violando sus *derechos* cuando me adueño de su propiedad. De hecho, la razón de ser un ladrón no tendría sentido sin la creencia en la institución de la propiedad privada, porque lo que espera hacer el ladrón es tomar la propiedad privada de alguien y hacerla suya, reforzando así su compromiso y el compromiso de la sociedad con la institución de la propiedad privada. Así, las funciones de estatus son el pegamento que mantiene junta a la sociedad. Son creadas por la intencionalidad colectiva y funcionan al conllevar poderes deónticos. Pero esto sugiere una pregunta muy interesante: ¿cómo diablos pudieron los seres humanos crear un rasgo tan notable y cómo lo mantienen en existencia una vez creado? Me negaré a responder esta pregunta hasta que lleguemos a la discusión de la próxima sección, «Las funciones de estatus como las creadas por declaraciones».

5. *Las reglas constitutivas*

Es importante distinguir al menos dos tipos de reglas. Nuestros ejemplos favoritos de reglas regulan formas de comportamiento ya existentes. Por ejemplo, la regla «Conduce por el lado derecho de la carretera» regula la conducción en Estados Unidos, pero la acción de conducir puede existir independientemente de esta regla. No obstante, algunas reglas no solo regulan, sino que crean la posibilidad del propio comportamiento que regulan. Así, las reglas del ajedrez, por ejemplo, no solo regulan el movimiento de las piezas en el tablero, sino que actuar de acuerdo con un número suficiente de reglas es una condición lógicamente necesaria para jugar al ajedrez, puesto que el ajedrez no existe fuera de las reglas. Característicamente, las reglas regulativas tienen la forma «Haz *X*», y las reglas constitutivas tienen la forma «*X* cuenta como *Y* en el contexto *C*». Por consiguiente, en el juego del ajedrez, por ejemplo, tal y tal movimiento *cuenta como* un movimiento legal del rey, tal y tal posición *cuenta como* un jaque mate. Aplicada a las instituciones, decimos que puesto que Ba-

rack Obama satisface ciertas condiciones *X*, él *cuenta como* el presidente *Y*, de Estados Unidos *C*.

Podemos multiplicar los ejemplos muy fácilmente. El trozo de papel en mi mano *cuenta como* un billete de veinte euros, dándole así un estatus y, con este, una función que no puede cumplir sin el reconocimiento colectivo de dicho estatus. Un partido de fútbol, una transacción en el mercado de bienes raíces, una fiesta de etiqueta, la propiedad privada y la suspensión de una reunión, son todos ejemplos de funciones de estatus que son traídas a existencia por medio de las reglas constitutivas.

El mismo principio se aplica a la institución más fundamental de todas: el lenguaje. Pero se aplica de una forma considerablemente diferente: el significado de la oración «La nieve es blanca» determina por sí misma que su emisión apropiada cuenta como un enunciado del hecho de que la nieve es blanca. No se necesita un acto separado de «contar como». ¿Por qué no? Diré más cosas sobre esta diferencia más adelante, tanto en este capítulo como en el capítulo 5.

6. *Los hechos institucionales*

Algunos hechos existen independientemente de cualquier institución humana. A estos los llamo *hechos brutos*. Pero algunos hechos requieren de instituciones humanas para existir. Un ejemplo de un hecho bruto es que la Tierra está a una distancia de 93 millones de millas del Sol, y un ejemplo de un hecho institucional es que Barack Obama es el presidente de Estados Unidos. Los hechos institucionales son típicamente hechos objetivos, pero de una manera bastante extraña: solo son hechos según el acuerdo o la aceptación humanos. Tales hechos requieren instituciones para su existencia. Típicamente, los hechos institucionales son hechos que existen solo dentro de las instituciones humanas. ¿Y qué es exactamente una institución humana? Ya hemos visto una respuesta implícita a esto y ahora quiero hacerla explícita. Una institución es un sistema de reglas constitutivas, y tal sistema crea automáticamente la posibilidad de los hechos institucionales. Así, el hecho de que Obama sea presidente o el

hecho de que yo sea un conductor certificado o el hecho de que una partida de ajedrez fue ganada por cierta persona y perdida por otra son todos hechos institucionales, puesto que existen dentro de sistemas de reglas constitutivas.

IV. Las funciones de estatus creadas por declaraciones

Los elementos del aparato que he introducido hasta ahora fueron presentados originalmente por mí en escritos anteriores.[4] La principal innovación teórica de este libro y una de las razones, aunque no la única, para escribirlo es que quiero introducir una afirmación teórica muy sólida. Todos los hechos institucionales, y por consiguiente todas las funciones de estatus, son creados por un tipo de actos de habla que en 1975 bauticé como *Declaraciones*.[5] Para explicar esta noción necesito decir algunas cosas sobre cómo funciona el lenguaje y sobre los actos de habla (si no entiende esto ahora, no se preocupe demasiado, puesto que dedicaré el capítulo 4 a explicar qué es el lenguaje y cómo funciona). Algunos actos de habla, ciertamente los favoritos de los filósofos, funcionan tratando de representar cómo son las cosas en el mundo. Por mencionar algunos de los predilectos de la filosofía, «El gato está sobre la alfombra», «La nieve es blanca» y «Sócrates es mortal» son enunciados que pretenden representar cómo son las cosas en el mundo y son valorados como verdaderos o falsos, según la medida en que representan exitosamente cómo son las cosas en el mundo. Yo más bien pienso en metáforas algo crudas y vulgares, por lo que concibo estos actos de habla como cerniéndose sobre el mundo y apuntando hacia abajo, como coincidiendo o fallando al coincidir con el mundo, como teniendo lo que llamo la *dirección de ajuste palabra-a-mundo*. La represento con la flecha hacia abajo. La prueba más simple para

4. Especialmente en John R. Searle, *La construcción de la realidad social,* Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.

5. John R. Searle, «A taxonomy of illocutionary acts», en Keith Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences, vol. VII, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1975.

comprobar que un acto de habla tiene la dirección de ajuste palabra-a-mundo es preguntarse «¿puedo decir literalmente de esto que es verdadero o falso?». Será verdadero si el ajuste correcto existe; falso, si no lo hace.

Pero hay muchos actos de habla que no están en el negocio de intentar decir cómo son las cosas en el mundo. Intentan cambiar el mundo para que coincida con el contenido del acto de habla. Así, por ejemplo, si le ordeno a alguien abandonar la habitación o prometo ir a visitar a alguien el miércoles, en estos casos no estoy tratando de decirles a ellos cómo son las cosas en el mundo, sino que estoy tratando de cambiar el mundo al producir un acto de habla, cuyo objetivo es causar un cambio. La orden se dirige a causar obediencia; la promesa se dirige a causar su cumplimiento. En estos casos, el objetivo de los actos de habla no es coincidir con una realidad que existe de manera independiente. Más bien, el objetivo es producir un cambio en la realidad para que esta coincida con el contenido del acto de habla. Si prometo ir a visitarte el miércoles, el propósito de mi emisión es producir un cambio en la realidad al crearme a mí una razón para ir a visitarte el miércoles y así conducirme a cumplir la promesa. Si te ordeno abandonar la habitación, el objetivo es intentar que salgas de la habitación al obedecer mi orden, hacer que tu comportamiento coincida con el contenido del acto de habla. De estos casos digo que tienen la *dirección de ajuste mundo-a-palabra*. Su objetivo es hacer que el mundo cambie para que coincida con el contenido del acto de habla. Represento la dirección de ajuste mundo-a-palabra o ascendente con una flecha hacia arriba ↑. Existen otros actos de habla, de los que no hablaré por el momento, que no tienen ninguna de estas direcciones de ajuste, sino que el ajuste se da por sentado, como cuando me disculpo con alguien por pisarle el pie o cuando le agradezco por regalarme un millón de euros. Pero no son relevantes para nuestras indagaciones presentes, por lo que pospondré su discusión hasta el capítulo 4.

Hay una clase fascinante de actos de habla que combina la dirección de ajuste palabra-a-mundo ↓ con la dirección de ajuste mundo-a-palabra ↑, que tiene las dos direcciones de ajuste simultáneamente en un único acto de habla ↕. Estos son casos en los que cambiamos la realidad para que coincida con el contenido

del acto de habla, para lograr así la dirección de ajuste palabra-a-mundo. Pero, y esta es la parte asombrosa, tenemos éxito al hacerlo ya que representamos la realidad como siendo cambiada de esta forma. Hace más de tres décadas bauticé a estos actos de habla como *Declarativos*. Cambian el mundo al declarar que un estado de cosas existe, y de esta forma traen a la existencia ese estado de cosas.

Los casos más famosos de Declaraciones son aquellos que Austin llamó *emisiones performativas*.[6] Estos son los casos en los que se hace que algo sea verdad al decir explícitamente que algo es verdad. Así, usted hace que sea verdad que se compromete con algo al decir «lo prometo». Hace que sea verdad que se disculpa al decir «pido disculpas». Alguien hace que sea verdad que él da una orden al decir «yo ordeno», o incluso «por la presente ordeno». Estos son los casos más puros de la Declaración.

Una de las principales cuestiones teóricas de este libro es hacer una afirmación muy fuerte. Con la importante excepción del lenguaje mismo, toda la realidad institucional, y por tanto toda la civilización humana, es creada por actos de habla que tienen la misma forma lógica que las Declaraciones. No todos ellos son, estrictamente hablando, Declaraciones, porque algunas veces solo tratamos o describimos lingüísticamente, o nos referimos a, o hablamos de, o incluso pensamos en un objeto de cierta forma que crea una realidad al representar dicha realidad como creada. Estas representaciones tienen la misma doble dirección de ajuste que las Declaraciones, pero no son, en sentido estricto, Declaraciones, puesto que no hay acto de habla de Declaración.

Vamos a llamar Declaraciones de Función de Estatus (algunas veces los designaré Declaraciones SF para abreviar) a estos casos en los que creamos una realidad institucional de funciones de estatus al representarlos como existiendo, así como a los casos en los que no hay acto de habla de Declaración explícito. *La afirmación que voy a exponer y que voy a defender en este libro es que toda la realidad humana institucional es creada y mantenida en existencia por Declaraciones SF (o representaciones que tienen esta*

6. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982.

misma forma lógica), incluyendo los casos que no son actos de habla en la forma explícita de las Declaraciones.

Si estoy en lo cierto al decir que toda la realidad institucional es creada y, de hecho, mantenida en existencia por conjuntos de representaciones lingüísticas que tienen la misma forma lógica que las Declaraciones, entonces necesitamos explicar cómo encajan las reglas constitutivas, y ahora intentaré hacerlo. La forma más general de creación de un hecho institucional es cuando hacemos que sea el caso por Declaración que la función de estatus *Y* existe. Las reglas constitutivas de la forma «*X* cuenta como *Y* en *C*» son lo que podríamos considerar *Declaraciones permanentes*. De este modo, la regla que dice que tal y tal posición de *jaque* cuenta como *jaque mate* puede ser considerada como una Declaración permanente, y los casos específicos simplemente serán aplicaciones de esa regla: una posición donde el rey está en jaque y en la que no hay un movimiento legal por el cual el rey pueda escapar del jaque cuenta como jaque mate. Ahora distinguimos entre la regla constitutiva y las aplicaciones de la regla en los casos particulares. La regla en sí misma es una Declaración SF permanente y se aplicará a los casos individuales donde no es necesario un acto de aceptación o reconocimiento puesto que el reconocimiento ya está implícito en la aceptación de la regla. Las reglas de los juegos y las constituciones de las naciones son ejemplos típicos en los que las reglas constitutivas funcionan como Declaraciones permanentes. De esa manera, por ejemplo, la Constitución de Estados Unidos hace que sea el caso por Declaración que cualquier candidato presidencial que reciba la mayoría de los votos en el colegio electoral cuente como el presidente electo. Puesto que la disposición constitucional funciona como Declaración permanente, no es necesario ningún acto adicional de aceptación o reconocimiento para aceptar que tal o tal candidato es ahora el presidente electo. La aceptación de la regla constitutiva, que forma parte de la Constitución misma, es suficiente para comprometer a los participantes de la institución a aceptar que cualquiera que satisfaga tal y tal condición es el presidente electo.

Hasta ahora la discusión refuerza una idea presentada en mi trabajo previo, *La construcción de la realidad social*, y es que toda la realidad institucional es creada por representación lingüística.

No siempre se necesitan palabras reales de lenguas existentes, pero se requiere algún tipo de representación simbólica para que el hecho institucional pueda existir. No obstante, como he señalado antes, hay una clase interesante y crucial de excepciones: los propios fenómenos lingüísticos. Entonces, la existencia de una Declaración es por sí misma un hecho institucional y, por tanto, una función de estatus. ¿Pero requiere ella misma una Declaración adicional para existir? No es así. De hecho, si lo fuera, tendríamos una regresión al infinito. Pero entonces, ¿qué tiene el lenguaje que lo hace un sistema de Función de Estatus eximido del requerimiento básico que dice que todas las funciones de estatus son creadas por Declaraciones de Función de Estatus? Empleamos la significación para crear una realidad que va más allá de la semántica, y la semántica para crear poderes que van más allá de los poderes semánticos. Pero los hechos lingüísticos, el que esta y aquella emisión cuenten como un enunciado o una promesa, no son sucesos donde la semántica va más allá de la semántica. Al contrario, la semántica es suficiente para dar cuenta de la existencia del enunciado o la promesa. El contenido semántico del acto de habla por sí mismo no puede crear dinero ni propiedad privada, pero el contenido semántico del acto de habla por sí mismo es suficiente para realizar enunciados, promesas, peticiones y preguntas. La diferencia está en la naturaleza de los significados involucrados, que explicaré con muchísimo más detalle en los capítulos 4 y 5.

A primera vista podría parecer que las fórmulas de la forma «*X* cuenta como *Y* en *C*» funcionan de la misma manera para el lenguaje que como lo hacen para otros hechos institucionales. Así pues, efectivamente es el caso que la expresión adecuada de la oración «La nieve es blanca» cuenta como la realización de la afirmación de que la nieve es blanca; y es el caso, puesto que cumple con ciertas condiciones, que Barack Obama cuente como el presidente de Estados Unidos. Pero a pesar de esta aparente similitud, hay una enorme diferencia que tiene que ver con la naturaleza del significado. El significado de la oración «La nieve es blanca» es por sí mismo suficiente para garantizar que la emisión adecuada constituirá la realización de un enunciado, según el cual la nieve es blanca. Pero el significado de la oración «Oba-

ma es el presidente» por sí mismo no es de ninguna manera suficiente para garantizar que Obama es de hecho el presidente. En el caso de la oración, las fórmulas de la forma «*X* cuenta como *Y* en *C*» describen la constitución del significado y no una operación lingüística separada que realizamos. Pero en el caso de los hechos institucionales no-lingüísticos, las reglas constitutivas de la forma «*X* cuenta como *Y* en *C*» describen una operación lingüística que realizamos y con la que creamos nuevos hechos institucionales, hechos cuya existencia involucra algo más que solo el significado de las oraciones y emisiones utilizadas para crearlos. Tendré más cosas que decir respecto de esta distinción en el capítulo 5.

V. Cómo este libro se inscribe en el proyecto filosófico global

Trabajo a partir de una visión filosófica global que ahora voy a sintetizar para que el lector pueda entender cómo cada afirmación encaja dentro del modelo. La mente tiene una muy bella y simétrica estructura formal. Por *formal* quiero decir que los rasgos estructurales de las creencias, los deseos, las percepciones, las intenciones, etcétera, pueden ser especificados, independientemente de cualquier contenido particular. Es básica para dicha estructura formal la distinción entre las *facultades cognitivas* —la percepción, la memoria y la creencia— y las *facultades conativas y volitivas* —los deseos, las intenciones previas y las intenciones-en-acción—. Estos dos conjuntos se relacionan con la realidad de formas bastante distintas. Ya he introducido la idea de dirección de ajuste como un rasgo de los actos de habla, pero espero que resulte obvio que se aplica por igual a los estados mentales. Las creencias, como los enunciados, tienen la dirección de ajuste descendente o mente (o palabra)-a-mundo ↓. Y los deseos y las intenciones, como las órdenes y las promesas, tienen la dirección de ajuste ascendente o mundo-a-mente (o palabra) ↑. Las creencias y las percepciones, así como los enunciados, pretenden representar cómo son las cosas en el mundo, y en ese sentido se espera de ellas que encajen con el mundo; tienen la dirección de ajuste mente-a-mundo ↓. Los estados conativo-voli-

tivos, tales como los deseos, las intenciones previas y las intenciones-en-acción, como las órdenes y las promesas, tienen la dirección de ajuste mundo-a-mente ↑. No pretenden representar cómo son las cosas, sino cómo nos gustaría que fueran o cómo tenemos la intención de hacer que sean. Además de estas dos facultades, hay una tercera, la imaginación, donde el contenido proposicional no pretende encajar con la realidad de la misma manera en que se intenta que los contenidos proposicionales encajen en la cognición y la volición, pero que, sin embargo, funciona de forma crucial para crear la realidad social e institucional. La imaginación, como la ficción, tiene un contenido proposicional. Si, por ejemplo, intento imaginar lo que habría sido vivir en la Roma antigua, es algo así como contar un relato ficticio de mi vida en ese lugar, donde en ningún caso estoy realmente comprometido con algo que de hecho me haya ocurrido. Tanto en la imaginación como en la ficción, el compromiso en la relación con el mundo se abandona, y entonces tenemos un contenido proposicional sin ningún compromiso que represente alguna de las direcciones de ajuste. Estos temas integran el contenido que trataré en gran parte del próximo capítulo, mientras que su extensión hacia los procesos mentales colectivos —los procesos que involucran a más de una persona, la intencionalidad colectiva— es el contenido del capítulo 3.

Para los propósitos que ahora nos ocupan, la mente consiste en estados, procesos y eventos mentales, incluyendo las acciones intencionales. La mente humana es capaz de crear sistemas de representaciones simbólicas. Podemos usar aquellos sistemas para realizar actos de habla con significado. La estructura de los actos de habla es bellamente simple y elegante al igual que la estructura de los estados mentales. Una vez que se entiende cómo la naturaleza del significado crea la posibilidad de los actos de habla, puede verse que los límites establecidos por un lenguaje ya son límites establecidos por la mente. Por la naturaleza misma del significado, hay cinco y solo cinco tipos posibles de actos de habla ilocucionarios,[7] los que he etiquetado como

7. El término *ilocucionario* se debe a John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*.

- Asertivos, que usamos para decir cómo son las cosas; por ejemplo, afirmaciones o aseveraciones.
- Directivos, que usamos para decirle a la gente que haga cosas; por ejemplo, órdenes y mandamientos.
- Compromisorios o Comisivos, que usamos para comprometernos a hacer cosas; por ejemplo, promesas y juramentos.
- Expresivos, que usamos para expresar nuestros sentimientos y actitudes; por ejemplo, disculpas y agradecimientos.
- Declarativos, que usamos para hacer que algo sea el caso declarando que es el caso; por ejemplo, declarar la guerra y aplazar la reunión.[8]

De entre estos tipos, el Declarativo es peculiar en el sentido que crea la propia realidad que representa. Como decía en la sección anterior, toda la realidad institucional humana no-lingüística es creada por Declaración. ¿Cómo es posible tal cosa? En el capítulo 4 intento explicar qué es el lenguaje y en el capítulo 5 explico cómo funciona para crear la realidad institucional no-lingüística. Cuando se descubre el poder de la Declaración para crear una realidad institucional, una realidad de gobiernos, universidades, matrimonios, propiedad privada, dinero y todo lo demás, se puede ver que la realidad social tiene una estructura formal tan simple y elegante como la estructura del lenguaje empleada para crearla.

VI. Algunos principios y distinciones que guían la investigación

Quiero hacer algunas distinciones fundamentales y afirmar ciertos principios generales que constituirán condiciones para los argumentos que siguen. Pienso que todos ellos son obvios —de hecho, de sentido común—, pero han sido negados por uno u otro pensador, por lo que es importante sacarlos a la luz desde el comienzo.

8. Puesto que se trata de términos técnicos, escribo en mayúsculas los nombres de los tipos de actos de habla: Asertivos, Directivos, Compromisorios, Expresivos y Declarativos.

Fenómenos mentales, dependientes-de-la-mente e independientes-de-la-mente, relativos-a-la-intencionalidad

Intuitivamente, muchos fenómenos son mentales en un sentido obvio. Estos incluirían no solo los fenómenos intencionales como creencias, esperanzas, miedos y deseos, sino también fenómenos no-intencionales como dolores y estados de ansiedad no dirigida. Igualmente intuitivo es que hay muchos fenómenos que son por completo independientes de la mente, como las montañas, las moléculas y las placas tectónicas. Además de estas desgastadas categorías, necesitamos introducir una clase de fenómenos que no están realmente localizados en nuestra mente pero que dependen de nuestras actitudes. Estos incluirían el dinero, la propiedad, el gobierno y el matrimonio. En trabajos previos los he llamado *relativos al observador*. Pero esa expresión, de forma bastante razonable, puede ser engañosa ya que parece implicar que está fuera de los observadores, adoptando así un punto de vista antropológico que asigna estatus dependientes del observador a las personas y a los objetos. Pero en ningún caso ese es mi propósito. El dinero es dinero puesto que participantes reales en la institución lo consideran como dinero. Así que en vez de decir *relativo al observador* voy a utilizar la expresión *relativo-a-la-intencionalidad*. Lo que quiero expresar es que las actitudes de las personas son necesarias para constituir algo como el dinero, el gobierno, los partidos políticos o los exámenes de fin de curso. Así que en esta explicación, además de la distinción tradicional entre *mental* y *no mental*, se necesita identificar una categoría de entidades que no son, por así decirlo, intrínsecamente mentales en la forma en que las intenciones y los dolores lo son, pero son dependientes de lo mental, para su existencia, en el sentido en que son relativos-a-la-intencionalidad; estas entidades incluirían a nuestras favoritas como el dinero, la propiedad, el matrimonio y el gobierno. Los estados intencionales reales no son relativos-a-la-intencionalidad, puesto que existen independientemente de lo que cualquiera de ahí afuera piense de ellos.

Todos estos fenómenos que estaremos investigando son relativos-a-la-intencionalidad. Los hechos institucionales son, por consiguiente, relativos, pero no por eso se vuelven epistémica-

mente subjetivos, y esto nos lleva a una nueva distinción que necesitamos hacer.

VII. Objetividad y subjetividad epistémica versus objetividad y subjetividad ontológica

Una forma de presentar la paradoja que motiva la investigación es decir que estamos investigando una clase de entidades que son objetivas, como el dinero y los estados-nación. Por ejemplo, no es simplemente asunto de mi opinión que este trozo de papel sea un billete de veinte euros; se trata de un hecho objetivo. Pero al mismo tiempo, estos hechos institucionales solo existen a causa de nuestras actitudes subjetivas. ¿Cómo puede una y la misma cosa ser subjetiva y objetiva, ambas a la vez? La respuesta es que esta distinción es profundamente ambigua. Hay al menos dos sentidos diferentes de la distinción objetivo/subjetivo: un sentido epistémico y un sentido ontológico. El sentido epistémico tiene que ver con el conocimiento. El sentido ontológico tiene que ver con la existencia. Los dolores, las cosquillas y la picazón son ontológicamente subjetivos en el entendido de que solo existen al ser experimentados por sujetos humanos o animales. En este sentido difieren de las montañas y los volcanes, que son ontológicamente objetivos puesto que su existencia no depende de las experiencias subjetivas de nadie. Pero además de esto, hay un sentido epistémico de la distinción. Algunas proposiciones pueden ser reconocidas como verdaderas independientemente de los sentimientos o actitudes de quien sea. Por ejemplo, el enunciado «Vincent van Gogh murió en Francia» es epistémicamente objetivo, puesto que su verdad o falsedad puede ser establecida con independencia de las actitudes y las opiniones de los observadores. Pero el enunciado «Van Gogh fue mejor pintor que Manet» es, como se dice, una cuestión de opinión subjetiva. Es epistémicamente subjetiva. No es una cuestión de un hecho epistémicamente objetivo. La objetividad y subjetividad ontológicas tienen que ver con el modo de existencia de las *entidades*. La objetividad y subjetividad epistémicas tienen que ver con el estatus epistémico de las *afirmaciones*. Podemos ahora enunciar nuestra aparen-

te paradoja de cierta forma que elimina, al menos, parte de la apariencia de paradoja. La pregunta no es «¿Cómo puede haber una realidad objetiva que es subjetiva?», sino más bien «*¿Cómo puede haber un conjunto de enunciados epistémicamente objetivos sobre una realidad que es ontológicamente subjetiva?*». En gran medida, de eso trata este libro.