

# NATURALEZA BIOPRAGMÁTICA DE LA MORAL

Lenguaje y mente, condiciones  
necesarias de la institución moral

Angélica María Rodríguez Ortiz

NATURALEZA BIOPRAGMÁTICA  
DE LA MORAL  
Lenguaje y mente, condiciones necesarias  
de la institución moral

146.4  
R696

Rodríguez Ortiz, Angélica María, autor  
Naturaleza bioprágmatca de la moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral / Angélica María Rodríguez Ortiz -- Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana y Universidad Autónoma de Manizales, 2018.  
424 páginas: 16.5 x 23.5 cm (Colección Humanitas)  
ISBN: 978-958-764-600-9 / 978-958-764-601-6 (versión web)

1. Filosofía analítica – 2. Ontología (Filosofía) – 3. Ética – 4. Mente – I. Título – (Serie)

CO- MdUPB / spa / rda  
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Angélica María Rodríguez Ortiz  
© Editorial UAM- Universidad Autónoma de Manizales  
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana  
Vigilada Mineducación

**Naturaleza bioprágmatca de la moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral**  
ISBN: 978-958-764-600-9  
ISBN: 978-958-764-601-6 (versión web)  
Primera edición, 2018  
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:**  
Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:**  
Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

**Vicerrector Académico:**  
Álvaro Gómez Fernández

**Decano de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades:**  
Luis Fernando Fernández Ochoa

**Editor:**  
Juan Carlos Rodas Montoya

**Coordinación de Producción:**  
Ana Milena Gómez Correa

**Corrección de Estilo:**  
Cristian Suárez

**Diagramación:**  
María Isabel Arango Franco

**Foto portada:** Freepik

**Dirección Editorial:**  
Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019  
E-mail: editorial@upb.edu.co  
www.upb.edu.co  
Telefax: (57)(4) 354 4565  
A.A. 56006 - Medellín-Colombia

**Radicado:** 1678-21-02-18

© Editorial UAM- Universidad Autónoma de Manizales  
Miembro de la Asociación de Editoriales Universitarias de Colombia, ASEUC

**Editora:** Laura V. Obando Alzate

**Rector:** Gabriel Cadena Gómez Ph.D

**Comité Editorial:**

**Vicerrector Académico UAM:**  
Iván Escobar Escobar

**Coordinadora Unidad de Investigación:**  
María del Carmen Vergara Quintero Ph.D.

**Editora y Coordinadora Editorial UAM:**  
Laura V. Obando Alzate

**Representante de la Facultad de Ingenierías:**  
Francy Nelly Jiménez García Ph.D.

**Representante de la Facultad de Estudios Sociales y Empresariales:**  
Mónica Naranjo Ruiz Mg.

**Representante de la Facultad de Salud:**  
Dora Cardona Rivas Ph.D.

**Editora de la Revista Ánfora:**  
Juliana Acosta López de Mesa Ph.D.

**Director de la Biblioteca:**  
Wbeimar Cano Restrepo Mg.

**Directora Revista Araña que Teje:**  
Luisa Fernanda Buitrago Ramírez Mg.

**Representante de la Vicerrectoría Administrativa y Financiera:**  
Nancy Liliana Mahecha Bedoya

**Dirección Editorial:**  
Editorial Universidad Autónoma de Manizales  
Antigua Estación del Ferrocarril  
E-mail: editorial@autonoma.edu.co  
Teléfono: (56+6) 8727272 Ext. 166  
Manizales-Colombia

## Agradecimientos

Adentrarse en el camino pedregoso de la investigación filosófica demanda herramientas conceptuales y metodológicas para analizar y comprender la realidad que habitamos y construimos. En este trasegar, la filosofía analítica se ha convertido en un modo de vida dentro y fuera de las aulas que me ha permitido ampliar los escenarios de discusión.

El acercamiento a esta corriente filosófica no ha sido fortuito. Grandes maestros han avanzado en este camino, incitándome al mismo tiempo a continuarlo con el fin de construir conocimiento con una mirada crítica. Ahora me veo en la penosa obligación de admitir que, pese a que esta investigación presenta un estudio de la moral desde la perspectiva analítica, no encuentro las palabras precisas para agradecer a todas aquellas personas que han permitido la maduración de este trabajo, que paradójicamente es un nuevo inicio para los problemas que de esta se puedan derivar. Finalizar un proceso de investigación no es otra cosa que encontrar –en este– nuevos problemas; y eso es precisamente lo que ha ocurrido, pues las aristas apenas se entabren para nuevas construcciones en las que el lenguaje siempre estará presente.

Años de discusión con docentes, estudiantes y colegas han permitido que este trabajo tome forma, asunto que no hubiese sido posible de no ser por el espacio abierto por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín) y el equipo de docentes que han acompañado mis reflexiones en cada encuentro académico; razón por la cual, mis primeros agradecimientos son para todos los docentes, directivos y compañeros de la UPB.

Sería absurdo decir que la reflexión individual puede lograr avances tan valiosos como los hallazgos de esta investigación ya que, si no

hay pares que discutan las ideas presentadas y, por su puesto, personas doctas que orienten el proceso de generación de nuevos problemas, no se podría decir que se logre el objetivo de hacer filosofía. Por ello, agradezco al Doctor Freddy Orlando Santamaría, quien siempre estuvo presente en el proceso, tuvo la paciencia para escuchar, leer y discutir mis ideas, hasta llegar a ponerme en situación de autoenfrentamiento conceptual. El Dr. Santamaría fue la primera persona que me proporcionó las herramientas metodológicas y teóricas para caminar de la mano de la filosofía analítica. Siempre ha generado espacios de reflexión y crítica entre sus colegas al escuchar mis planteamientos, con el fin de que empezara a tejer una ruta propia en el arduo camino de la filosofía analítica. Aprender de él como profesional –de su forma de tomar la analítica como un estilo de vida– y de su sencillez como ser humano fue, quizás, una de las principales ganancias.

Mis agradecimientos, por supuesto, al profesor John Searle, de la Universidad de Berkeley, California, quien ha estado presente en los dos años finales de este proceso investigativo y con quien he tenido la posibilidad de discutir el tema central de mi trabajo. Gran filósofo analítico de los últimos tiempos, quien me abrió espacios en su grupo *Ontology Social Group*, me escuchó y me ha brindado algunas sugerencias para abordar la investigación en el campo de la moral, desde sus planteamientos en la filosofía de la mente y del lenguaje.

De igual forma, agradecer a la Universidad Autónoma de Manizales por todo el apoyo brindado a lo largo de la investigación, por la vinculación del proyecto al grupo de investigación del Departamento de Estudios a Distancia en la línea de Actores y contextos, por el apoyo en los diferentes eventos científicos y, ante todo, por ser partícipe en la coedición de este libro.

Por último, es preciso agradecer a mi familia, que ha padecido lapsos de ausencia a lo largo de estos años y, pese a ello, siempre ha estado presente con amor y apoyo incondicional; en especial, a mi hijo Camilo, quien ha escuchado mis ideas, las ha leído y discutido desde otras concepciones filosóficas que han enriquecido mi discurso y la concepción de la moral como institución bioprágmatca.

De la virtud, en cambio, el sudor pusieron delante los dioses inmortales; largo y empinado es el sendero hacia ella y áspero al comienzo; pero cuando se llega a la cima, entonces resulta fácil por duro que sea. Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta [tras meditar, de lo que luego será mejor para él]

(Hesíodo, *Trabajos y días* vv. 289-295)

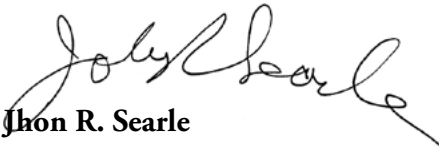
“Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que se nos deje en paz cuando se trata de escribir”

(Foucault, *La arqueología del saber*)

### **Angélica...**

The key to understanding human civilization is to see that it is created by a special type of linguistic representation that I call a Status Function Declaration. In its purest form it is a special type of speech act. So once again, the philosophy of language was essential to the development of my ideas.

Angélica's thesis considered an analytical research of the nature of moral reality, a study that overlaps the hypothesis that language, consciousness and intentionality are *sine quibus non* conditions for the existence of moral institution. Without such actions considered as moral, they will become simple facts that happen in the world. It means, the nature of morality is biopragmatic, and it becomes possible to see that contrary to tradition. For Angélica, morality does not exist without an evaluative language that refers to it. I believe it is true, but it is a certain irony derives from the fact that on my own theory, language is derived from the more basic intentionality of the mind and the most basic intentional phenomena of all are in perception and intentional action and not for her.



**John R. Searle**

# Contenido

<b>Prólogo .....</b>	<b>15</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>21</b>
<b>Capítulo 1: mente y acción .....</b>	<b>29</b>
1.1 El problema de la mente. Algunas concepciones filosóficas en la discusión sobre la conciencia y la intencionalidad.....	29
1.2 Breve aproximación a la explicación dualista sobre la mente .....	35
1.3 En contra de la doctrina oficial .....	42
1.3.1 El error categorial de la teoría oficial dualista .....	44
1.4 La mente: el espacio en el que rigen las leyes racionales del lenguaje .....	47
1.5 El “concepto mentalístico” como rechazo del dualismo y del conductismo .....	51
1.6 La subjetividad de las experiencias conscientes. Una nueva metafísica de la mente.....	54
1.7 Materialismo y eliminativismo: concepciones fisicalistas de la conciencia .....	59
1.8 El dualismo actual: “Brainbound & Extended” .....	70
1.9 Entre los límites de lo científico y lo filosófico .....	79
1.10 El emergentismo biológico como superación del dualismo heredado .....	86
1.10.1 Doce rasgos de la naturaleza biológica de la conciencia 90	
1.10.2 Conciencia, intencionalidad y <i>trasfondo</i> en el emergentismo biológico.....	96
1.11 Hacia una concepción biopragnática de los estados mentales. Una crítica al emergentismo biológico .....	102
1.12 De los estados mentales individuales a los estados mentales colectivos: conciencia e intencionalidad colectiva.....	116
1.12.1 Concepciones estructuralistas de la conciencia colectiva .....	116



1.12.2	Colectividad. Del estructuralismo al emergentismo biológico .....	122
1.12.3	Mente, lenguaje y acción como elementos de la ontología biopragmática de las construcciones colectivas .....	127
1.12.4	El contenido intencional y la acción .....	132
1.12.4.1	¿Puede un estado mental ser la causa de una acción? .....	134

**Capítulo 2: lenguaje y pensamiento ..... 137**

2.1	Algunas relaciones entre lenguaje, racionalidad y mente.....	139
2.2	¿Existe pensamiento sin lenguaje o lenguaje sin pensamiento? 142	
2.3	Lenguaje y razón. Influencia de los modernos en algunos estudiosos del lenguaje el siglo XX.....	153
2.4	Del análisis del lenguaje formal al análisis del lenguaje ordinario. Un <i>giro pragmático-lingüístico</i> en la filosofía .....	168
2.5	La dimensión pragmática del lenguaje. Actos de habla perlocucionarios e ilocucionarios .....	187
2.6	La pragmática del lenguaje: una crítica a la razón imperativa ..	191
2.7	Análisis del juicio: diálogo entre la teoría trascendental y los actos de habla .....	205
2.8	Entre el descriptivismo y el prescriptivismo. La asunción de obligaciones en el uso del lenguaje.....	210
2.8.1	El problema de la guillotina .....	211
2.8.2	El paso del “es” al “debe” searleano.....	215
2.8.3	El lenguaje como imperativo del compromiso y la obligación .....	218
2.9	No existe pensamiento sin lenguaje ni lenguaje sin pensamiento.....	219

**Capítulo 3: instituciones sociales: lenguaje, mente y acción.....231**

3.1	Concepción estructuralista de la realidad social.....	232
3.2	Teoría naturalista de la ontología social.....	242
3.3	Ontología subjetiva y epistemología objetiva de la realidad social.....	249
3.4	Conocimiento y poder en las instituciones sociales .....	281
3.5	La acción humana en las instituciones sociales .....	291

3.6	La realidad social como resultado de procesos biopragmáticos en la relación lenguaje-mente-acción. Una crítica al sesgo emergentista biológico .....	307
3.7	Las falencias del emergentismo biológico en la teoría social.....	311

**Capítulo 4: ontología biopragmática de la institución moral.....325**

4.1	Algunos problemas en la discusión moral.....	326
4.2	Hacia una comprensión de la moral como institución biopragmática.....	329
4.3	De los hechos del mundo a los hechos morales .....	332
4.4	De las descripciones a las prescripciones morales.....	343
4.5	El problema de los juicios morales .....	346
4.5.1	La objetividad de los juicios morales .....	353
4.5.2	Los juicios morales como enunciados extensionales....	361
4.6	Incidencia de la conciencia y la intencionalidad en el juicio moral.....	365
4.6.1	El juicio moral: acto mental y preferencia valorativa .....	369
4.7	Características del discurso moral .....	371
4.8	El papel de los estados mentales colectivos en la naturaleza moral.....	374
4.9	Intencionalidad y conciencia colectivas en la acción moral.....	379
4.10	Características de la acción moral .....	380
4.11	Razones para las acciones morales .....	385
4.12	Conciencia e intencionalidad colectiva en los juicios morales: en busca de la ontología de moralidad humana.....	387
4.13	El conocimiento sobre lo “bueno” y lo “malo” .....	389
4.14	Lenguaje, conciencia e intencionalidad como condiciones <i>sine quibus non</i> de la existencia de la moral como una institución biopragmática .....	397
4.14.1	Las normas en la institución moral .....	401
4.15	Institución moral: subjetividad óptica <i>vs.</i> objetividad epistémica.....	403

**Glosario .....409**

**Bibliografía.....415**

## Prólogo

Desde hace mucho tiempo hemos tratado de resolver el problema mente-cuerpo. Una y otra vez nuestros mejores esfuerzos se han visto frustrados. El misterio persiste. Creo que ha llegado el momento de admitir con franqueza que no podemos resolverlo

*Collin McGinn*

Wittgenstein criticó la filosofía moderna por caer en el *misterio* de la “mente”, en el dominio de lo privado y oculto, de lo que podemos llamar “la vida mental”. Por su parte, Ryle o Kenny sostienen que gran parte de la filosofía contemporánea ha rechazado el dualismo cartesiano; pero incluso aquellos que explícitamente renuncian a él están profundamente influenciados por esa concepción. La filosofía moderna y contemporánea, de algún modo, ha seguido muy de cerca la obra del genio de Descartes<sup>1</sup>, por no decir que ha sido un epígono de ella, sin darse cuenta que muchos de los problemas posteriores son producto de estos planteamientos primeros, es decir, de no dar cuenta del llamado “mundo mental”.

Está en nuestra cultura filosófica el suponer que la mente es un algo que nos habita, o que por lo menos habita nuestra cabeza. Podremos

---

<sup>1</sup> A. Kenny en su libro *La metafísica de la mente*, en el capítulo primero, “El mito de Descartes”, pone de relieve que el autor francés fue ante todo un genio con una capacidad extraordinaria, y sus ideas principales pueden expresarse tan concisamente que cabrían en el dorso de una postal; sin embargo, fueron tan profundamente revolucionarias que alteraron el curso de la filosofía durante siglos.



desarrollar la robótica y la tan avanzada inteligencia artificial a niveles insospechados o ficcionales; pero allí, por ejemplo, sigue gravitando la idea persistente de la mente, habitándonos y continuando la metáfora del fantasma en máquina. Incluso, en nuestra manera de hablar asumimos que las ideas nos ‘vienen’ de alguna parte externa y se alojan en nuestra cabeza o en nuestra mente, siendo común o aceptado que admitamos que el cerebro es como un centro de control del cuerpo, y que en consecuencia pensamos *con* la ‘mente’. Es posible que se trate solo de una manera de hablar, pero lo que va decantándose es que requerimos de comprender la naturaleza de la experiencia que tenemos del mundo y de aquello que llamamos mente.

Ha sido muy común en filosofía la confusión entre cerebro y mente, así como el problema del dualismo: mente / cuerpo. Si el misterio persiste, como señala el epígrafe de McGinn, es porque no hemos comprendido o planteado el problema de otra manera. Estamos atrapados como moscas, como diría Wittgenstein, en botellas atrapamoscas o tal vez persiguiendo escarabajos en cajas. Estamos tan invadidos de una manera supersticiosa de decir las cosas que la conciencia hace parte de nuestro acervo cultural y la damos por algo cierto, comprobable y palpable. Por eso, vuelve una y otra vez la respuesta de Wittgenstein, esto es una confusión fruto de nuestra falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Se trata de una manera de hablar y no de materializar esas cosas. Siempre que pretendemos explicar algo al salvaguardar el fantasma, este se nos convierte en un lío por resolver.

Searle, por ejemplo, en *El Redescubrimiento de la mente* da su solución al problema mente-cuerpo. Afirma que toda persona que posea ciertos conocimientos de los últimos descubrimientos científicos acerca del cerebro estaría de acuerdo con esta posición a la que llama *naturalismo biológico*. Argumenta Searle: “Los fenómenos mentales están causados por procesos neuropsicológicos del cerebro y son a su vez rasgos del cerebro [...] Los eventos y procesos mentales son parte de nuestra historia natural biológica en la misma medida en que lo son la digestión, la mitosis, la meiosis o la secreción de enzimas”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Searle, John. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1992.

El argumento de Searle consiste en que el cerebro humano es producto de ciertos procesos evolutivos que tienen funciones específicas que nos permitieron desarrollar el lenguaje, la publicidad, la ciencia y la tecnología; las condiciones biológicas dieron paso a tal desarrollo cultural. Un perro no puede entender física cuántica, pero es sabido que su cerebro cuenta con diferencias fisiológicas que les permiten otras funciones y otras que de un modo u otro son homólogas a las de los seres humanos, por ejemplo, cierto grado de conciencia o memoria. De lo anterior se deduce que lo que llamamos ‘mental’ es un fenómeno esencialmente biológico, depende de una función sistemática y holística del sistema nervioso sin que sea por ello algo aparte, que se encuentre en otro lugar o espacio.

Para Wittgenstein hablar un lenguaje es participar de un universo lingüístico, es decir, *tomar parte de una práctica humana gobernada por reglas*. Hablar un lenguaje, desde la sistematización hecha por Searle, consiste en ‘realizar actos de habla’, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, hacer preguntas, hacer promesas, dar las gracias, etc., regidos todos ellos bajo *ciertas reglas para el uso* de los elementos lingüísticos, esto es: *toda comunicación lingüística incluye actos lingüísticos*. Como advierte Rodríguez, su investigación es un intento por sustentar cómo los aportes de la tradición analítica permiten considerar la moral como una institución biopragmática en la que el lenguaje, la conciencia y la intencionalidad se constituyen como elementos medulares de su naturaleza. Es así que la mente humana y el lenguaje hacen posible evidenciar, en medio del mundo de hechos fácticos, hechos que crean nuevas realidades, realidades que se instituyen en el juego de reglas y que se establecen por el uso de términos y enunciados, cuyo significado comprometen a los agentes que se reconocen como hablantes del discurso moral. Seguimos reglas en espacio de las razones, como advertía Sellars.

La autora a lo largo de su texto enfatiza que la semántica lograda en el discurso hace posible la identificación de fenómenos morales, y objetiviza en la realidad moral los fenómenos que poseen características particulares a través de actos de habla ilocucionarios que dan vida a una institución, cuya naturaleza es biopragmática: *la institución moral*. El análisis de las teorías más representativas en los temas de la mente y del lenguaje, así como de la realidad moral, permiten proponer

una solución al develar la naturaleza biopragmática de la moralidad humana. Una naturaleza –aporte especial en esta investigación– compuesta por la biología y la pragmática del lenguaje en la experiencia social (elementos que se constituyen en condiciones necesarias de la existencia de la moral como una institución), que logra conciliar lo biológico y lo social a través del uso correcto y reglado del lenguaje.

Hay que advertir que la filosofía de la mente, la filosofía de la acción y su entronque con teorías científicas exigen de parte del investigador un “corpus filosófico” vasto; Angélica da cuenta en su texto de ello. No es fácil abordar la obra de varios autores a la vez y compararlos. Autores y tesis contemporáneas frente a tesis y autores modernos han sido abordadas con rigurosidad y fidelidad a lo largo de su investigación. Ahora bien, debo decir que es una investigación que deja abiertos los temas para seguir profundizando en ellos. Es una investigación que goza de cuerpo entero. Al seguir la metáfora del lenguaje, cuenta con esqueleto (gramática), nervios (semántica) y músculos (pragmática), componentes necesarios e impredecibles de toda investigación seria y actual, constituyéndose desde su especificidad, en una contribución auténtica al amplio espectro de la disciplina filosófica.

Para finalizar este Prólogo, Umberto Eco advirtió que tiene su riesgo trabajar sobre autores que no han finalizado su obra. Según el semiólogo italiano, es mejor dedicar nuestros esfuerzos en autores clásicos. Ahora bien, da la salvedad que si uno se dedica a trabajar autores contemporáneos debe hacerlo con el rigor que uno debe tener con un Platón, un Aristóteles, un Agustín o un Kant. Angélica al tomar a Searle como su autor guía, no solo lo conoce bien, sino que se distancia, va atrás y da pasos adelante. Para decirlo de manera llana, este libro, aunque es actual, parte de la tradición, es decir, *son vinos nuevos en odres viejos*. Trabajó un contemporáneo, a Searle, como si fuera un clásico, que seguro lo será (ya su taxonomía de los actos de habla da cuenta de su influencia en la filosofía).

Tengo que decir que el texto de la Doctora Rodríguez, que he tenido el gusto y privilegio de prologar, es serio, riguroso y actual. Desde su especificidad se constituye en una contribución filosófica que invito a leer y criticar, no solo a especialistas en el tema de la filosofía de la mente y de la acción, sino a aquellos que indaguen,

desde la actividad misma del análisis del lenguaje, *una salida*, como lo expresó Wittgenstein, *de la botella atrapamoscas*, lugar en que muchos en algún momento hemos caído.



**Freddy Santamaría Velasco**

Profesor de filosofía analítica

Universidad Pontificia Bolivariana

Miembro de la *Sociedad Colombiana de Filosofía*

## Introducción

Las cuestiones morales le son propias a la existencia de la estirpe humana y con ello devienen diversos problemas que han sido de interés para la filosofía a lo largo de veinticinco siglos. Todo hombre, al pertenecer a un entorno habitado por otros, se da cuenta a través de la conciencia que sus acciones deben ser realizadas con mayor prudencia (*fro/nhsij*). En su naturaleza mental y a través del uso del lenguaje, está la capacidad de ser y reconocerse como agente moral.

La mente humana y el lenguaje hacen posible evidenciar, en medio del mundo de hechos fácticos, hechos que crean nuevas realidades; realidades que se instituyen en el juego de reglas establecidas por el uso de términos y enunciados, cuyos significados comprometen a los agentes que se reconocen como hablantes del discurso moral. La semántica lograda en el discurso hace posible la identificación de fenómenos morales y objetiviza en la realidad moral los fenómenos que poseen características particulares a través de actos de habla ilocucionarios que dan vida a una institución, cuya naturaleza es biopragmática<sup>3</sup>: *la institución moral*.

---

<sup>3</sup> A lo largo de la investigación ha surgido este neologismo, el cual se refiere a elementos biológicos y pragmáticos; entendiéndose pragmatismo no en el sentido de utilidad, sino en el uso correcto del lenguaje en el mundo social. El pragmatismo se comprende como el uso correcto del lenguaje en las experiencias sociales, con el fin de determinar significados, que se presentan en el seguimiento de reglas que orientan los actos de habla humanos, lo que Wittgenstein denominó, los juegos del lenguaje. Uno de estos juegos es el de la moral, un discurso que tiene sus propias reglas. “Biopragmático” es un concepto que hace referencia a un componente biológico sustentado en la neurofisiología humana y un uso pragmático del lenguaje en las experiencias sociales. Si bien Wittgenstein no se consideraba pragmatista, pues como lo presenta Santamaría (2012): “[...] Wittgenstein desprecia el pragmatismo

La consideración de la moral como una institución biopragmática genera alternativas de solución a las cuestiones morales que han estado vigentes durante siglos; cuestiones de carácter ontológico y epistemológico que aún no han sido superadas pese a que grandes pensadores han enfocado sus esfuerzos en ello.

La comprensión de la ontología de la realidad moral demanda procesos de investigaciones analíticas en este campo de la filosofía; investigaciones que permitan, a través de la descomposición de los problemas que proliferan en las cuestiones de la ética y la moral, develar las dificultades conceptuales que les subyacen y evidenciar algunos errores cometidos por las concepciones dualistas en su intento por dar respuesta a dichos asuntos.

Esta investigación, cuya metodología es analítica<sup>4</sup> –por ser este el método que permite descomponer y analizar los problemas de la moral, así como cualquier problema filosófico– centra su atención en el análisis y el uso correcto del lenguaje; pues tal y como lo ha expresado el

---

porque lo identifica con el pragmatismo estereotipado, es decir, el pragmatismo de las meras utilidades interesadas y de los meros resultados y productos, del que seguro estaríamos todos muy distantes [...]”. Cfr. Freddy Santamaría. “De la analítica al (neo) pragmatismo. El giro de la filosofía anglosajona” en: *Análisis* No 80 (2012): 127. DOI: 10.15332/s0120-8454. Desde esta perspectiva, es posible decir que su filosofía de las *Investigaciones* es cercana a lo que se plantea como pragmatismo.

<sup>4</sup> El método analítico es el propuesto para esta investigación, ya que permite analizar los textos que se abordan y posibilita un diálogo entre los autores trabajados; además de permitir un estudio del lenguaje en los fenómenos de la realidad moral. Es preciso aclarar, también, que los textos abordados en su lectura desde la lengua vernácula tienen traducciones propias, aun cuando se reconoce que la mayoría de ellos ya están traducidos oficialmente (La totalidad de las citas de la obra de Searle y algunos otros autores que se referencian en la bibliografía son traducciones propias). Los textos que no fueron traducidos aparecen en la bibliografía con su respectivo traductor. Se realizaron traducciones propias para tener una mejor comprensión de lo que exponen los autores, no se trata de decir que las aprobadas oficialmente no sean fieles a las ideas del autor, sino que siempre es mejor que el investigador tome directamente las fuentes primarias y realice la lectura de los textos en su idioma original.

profesor Santamaría, “[...] hacer filosofía analítica implica realizar un análisis del pensamiento a partir del análisis del lenguaje”<sup>5</sup>. Razón por la cual, este estudio ha centrado su atención en el análisis del pensamiento de los autores más representativos en los estudios de la mente, de la filosofía del lenguaje y de la filosofía moral, con el fin de identificar falsos dilemas, como el que sugiere parte de la tradición al afirmar que la subjetividad ontológica conlleva a la subjetividad epistémica, problema vigente en las teorías morales.

Realizar un análisis del pensamiento, a través del análisis del lenguaje, permite superar *el problema ontológico* que se ha presentado en el dualismo natural/social al estudiar la realidad moral, puesto que el análisis de las teorías más representativas en los temas de la mente y del lenguaje, así como de la realidad moral, permite proponer, sin caer en paradojas, una solución que devela la naturaleza biopragmática de la moralidad humana; una naturaleza compuesta por la biología y la pragmática del lenguaje en la experiencia social –elementos que se constituyen en condiciones necesarias de la existencia de la moral como una institución– logrando con ello conciliar lo biológico y lo social a través del uso correcto y reglado del lenguaje.

Ahora bien, aceptar que la moral es una institución –cuya naturaleza es biopragmática– permite postular una solución al problema del relativismo moral, un problema que es de orden epistemológico y que se presenta por el mal uso los términos morales. En el mismo sentido, el método analítico, a través del análisis conceptual del discurso moral, permite afirmar que la pragmática del lenguaje hace posible el paso de las descripciones a las prescripciones morales con el fin de regular, orientar y evaluar las acciones de los agentes morales, alcanzando con ello objetividad tanto en los fenómenos como en los juicios morales. En otras palabras, el análisis del lenguaje usado en la moral y del papel de este y la mente en la naturaleza de los fenómenos morales permite comprender los procesos de interrelación *mente, lenguaje y acción*, que se generan en los agentes morales como agentes colectivos que crean, a través de la pragmática del lenguaje, la moral como una institución en la sociedad.

---

<sup>5</sup> Cfr. Santamaría, *De la analítica al (neo) pragmatismo*, 127.

A través de discusiones de la filosofía analítica, se aborda el tema de la moral en el análisis del discurso, no solo en el campo ontológico sino epistemológico, al problematizar fenómenos como la mente, el lenguaje y las instituciones sociales, con el fin de demostrar que lenguaje y mente se constituyen en condiciones *sine quibus non* de la existencia de la moral como una realidad institucionalizada, cuya naturaleza biopragmática evidencia la existencia de fenómenos morales (acciones, juicios y normas) realizados por agentes colectivos en el entorno sociocultural.

Asimismo, a diferencia de otros estudios en este campo<sup>6</sup>, esta investigación propone un análisis del uso del lenguaje verbal, tanto descriptivo como prescriptivo, y de la relación de este con los estados mentales que dan origen a la realidad moral. Se pretende, entonces, brindar soluciones a problemas vigentes en el campo de la moral, conciliando teorías que hasta el momento se han postulado como irreconciliables.

Si bien en la literatura se pueden encontrar estudios que dan cuenta de los fenómenos morales desde el lenguaje y desde la psicología en el desarrollo moral que presenta el agente, es preciso decir que estos se presentan como estudios separados —puesto que el primero corresponde al campo de lo social y el segundo al campo de lo natural subjetivo—, lo que demarca una tensión entre internalismo y externalismo moral. Razón por la cual, no logran dar cuenta del *ὄντως* de los fenómenos morales, ni develar que la naturaleza de los mismos está compuesta por ambos elementos; por lo que tales teorías presentan solo una visión parcializada del problema.

<sup>6</sup> En la filosofía analítica se ha abordado el tema de la ética y la moral. Autores como Stevenson, Strawson, Ayer, Wittgenstein, Hare, entre otros, dedicaron estudios al uso del lenguaje en este campo del conocimiento. Tales planteamientos abordaban el tema en su carácter epistemológico. Lo que se presenta como resultado de esta investigación, además de analizar el lenguaje de la moral en su uso y proponer la objetividad en los juicios morales, permitió develar que el lenguaje y su relación con la mente son las que hacen posible la realidad moral. El uso de términos morales, su pragmática y semántica, hacen posible la existencia de la moral como una institución. Es decir, abordamos no solo las cuestiones epistemológicas, sino las ontológicas en la moral humana.

Este libro presenta una investigación que intenta sustentar cómo los aportes de la tradición analítica permiten considerar la moral como una institución biopragmática en la cual el lenguaje, la conciencia y la intencionalidad se constituyen en elementos medulares de su naturaleza<sup>7</sup>; también se abordan problemas de orden epistemológicos que se derivan de los inicialmente presentados. Esta indagación tiene como punto de partida algunos de los aportes de la filosofía de John Searle desde sus estudios del lenguaje ordinario, de los estados mentales y de las instituciones sociales, así como planteamientos de otros filósofos de la mente y del lenguaje, con el fin de realizar un análisis que nos permita comprender la ontología de la moral al descomponer uno a uno los componentes esenciales que la constituyen.

Es preciso aclarar, antes de describir el orden demarcado en los apartados de este análisis, que parte de estos resultados han sido socializados, discutidos y construidos con diferentes comunidades filosóficas, las cuales han permitido a lo largo de estos años ir presentando y consolidando tales resultados. Los giros iniciales expuestos a lo largo de esta investigación han sido producto de las discusiones sostenidas con John Searle<sup>8</sup> durante

<sup>7</sup> No pretendemos afirmar con ello que esta investigación sea el fin de la filosofía moral, pues somos conscientes que hay cantidad de problemas en la moral que continúan vigentes; sin embargo, se considera un aporte de gran relevancia en las discusiones presentadas por plantear soluciones a las cuestiones abordadas; soluciones mayormente convincentes en relación con muchas de las que se exponen en la literatura.

<sup>8</sup> En abril de 2015 pude presentar mi propuesta ante *Berkeley Ontology Social Group*, Universidad de Berkeley, California. El profesor John Searle, luego de leer parte de mi propuesta de investigación me invitó a Berkeley con el fin de discutir con él y presentar en su grupo la propuesta de investigación. El grupo me brindó un breve espacio para exponer mi trabajo y de allí salieron algunas ideas para considerar la moral como una institución social. De igual forma, durante mi estadía en Berkeley, el profesor Searle me invitó a sus cursos sobre *Social Political Power*, en calidad de estudiante y partícipe del ciclo de conferencias de verano con los invitados Tim Crane, director del Instituto de filosofía en la Universidad de Cambridge y Mattia Gallotti, del proyecto Human Mind (invitados por la misma época en Berkeley) quienes escucharon mis planteamientos y contribuyeron en los mismos.

algo más de un año<sup>9</sup>. Los espacios que me abrió el profesor Searle en su grupo, en sus clases en Berkeley y en diálogos informales permitieron socializar las primeras ideas y la tesis general aquí presentada. Asimismo, el diálogo con el autor permitió comprender mejor sus planteamientos para analizarlos en profundidad y discutirlos con Santamaría, con quien reflexioné posteriormente dichos argumentos. De igual forma, los espacios de divulgación científica en los que tuve la oportunidad de discutir y reflexionar sobre cada idea, permitieron revisar los avances y volver al análisis de los mismos, una y otra vez, con el fin de poner a disposición de la comunidad especializada algunos productos escritos para divulgar parte de los resultados que se han ido obteniendo.

El libro se compone de cuatro problemas temáticos que convergen a la hora de estudiar la naturaleza de la realidad moral, los cuales dan respuesta a los objetivos propuestos; es decir, que permiten identificar la incidencia del lenguaje y la mente en la construcción de la moral como una institución. Tales problemas serán presentados en cuatro capítulos; y es tal vez en este último en el que se presenta una propuesta original que sustenta las conclusiones y alcances de la investigación.

En el primer capítulo se aborda el problema de la mente y la acción, un análisis sobre el papel de la conciencia y la intencionalidad tanto individual como colectiva en la acción humana. Se presenta brevemente la discusión contemporánea que intenta superar la herencia del dualismo cartesiano en torno al problema de la conciencia y se plantea que la mente humana posee una naturaleza biopragmática sustentada en la neurofisiología y en el uso pragmático<sup>10</sup> del lenguaje, propuesta que pretende develar la naturaleza de los estados mentales de nivel superior.

En el segundo, se plantea el problema lenguaje y pensamiento con el fin de argumentar en favor de la tesis de que el lenguaje es un elemento constitutivo del pensamiento; no existe pensamiento sin lenguaje ni lenguaje sin pensamiento. Se presenta la discusión en torno al uso del lenguaje y el papel que desempeña en la racionalidad humana, con el fin de plantear una concepción de razón diferente a la que se ha adoptado en la tradición moral. En el tercer capítulo, se expone el problema de las instituciones sociales; una discusión entre el estructuralismo y la teoría emergentista biológica. Se exponen los aportes y deficiencias de ambas teorías con el fin de proponer una postura biopragmática como sustento de los fenómenos sociales. El lenguaje y la mente son los que hacen posible la creación de fenómenos sociales. Todo lo anterior brinda un sustento al último capítulo: la aproximación de una teoría que considera a la moral como una institución cuya naturaleza es biopragmática. Lenguaje, conciencia e intencionalidad son elementos medulares de la ontología social, por ende lo son de la ontología moral, si se considera a esta como una institución social. De esta forma –con la consideración de la moral como una institución biopragmática– presenta una salida al problema del objetivismo y del relativismo, tanto *óntico* como *epistémico*, y una posible superación del dualismo estructuralista que se presenta entre las teorías naturalistas y sociales, el cual se evidencia en la tradición de la literatura sobre moral.

<sup>9</sup> Conversaciones sostenidas en Berkeley, así como en medio de ires y venires a través de e-mail, y con algunos profesores que conforman el *Ontology Social Group*.

<sup>10</sup> A lo largo de este libro se profundizará en el término, pero es válido aclarar que no estamos de acuerdo con el significado tradicional que relaciona el pragmatismo con la utilidad o con los planteamientos “utilitaristas”. Nos interesa relacionarlo, como se mostrará, con el uso correcto del lenguaje en los diferentes discursos, un uso que hace posible abordar la relación mente-mundo, así como los fenómenos de la realidad.

# Capítulo 1: mente y acción

Entró una zorra al taller de un escultor y, tras revolver en todas y cada una de las cosas que allí había se topó con una máscara de tragedia, y levantándola dijo:  
«¡Oh, qué cabeza, pero no tiene seso!»

(Esopo, 27. *Dijo la zorra a la máscara*)

## **1.1 El problema de la mente. Algunas concepciones filosóficas en la discusión sobre la conciencia y la intencionalidad**

La pregunta por la existencia de la mente y sus condiciones ontológicas ha sido un problema que ha interesado a la filosofía desde sus inicios. Algunos clásicos en la antigua Grecia hacían mención a la racionalidad, al pensamiento y las ideas, entre otros temas, que exploraban el misterio de lo mental; claro está, sin dedicarse exclusivamente a este problema, ya que para la época primaban otros intereses: la φύσις y el νόμος.

René Descartes aborda el pensamiento como objeto de estudio, no solo para explicar los procesos que se generan en la mente humana, sino para describir las cualidades de esta y afirmar la substancia pensante como garantía de la existencia humana. Es decir, con este pensador moderno inicia el estudio sobre la naturaleza de lo mental; por eso, a la postura gnoseológica cartesiana le subyace el estudio de la mente y sus cualidades.

Esta postura metafísica dio paso a lo que posteriormente, en el siglo XIX, se llamó psicología y fenomenología. Asimismo, asentó las



bases conceptuales para lo que, a partir del siglo XX, se conoce como filosofía de la mente. La herencia cartesiana forjó los caminos conceptuales de las ciencias cognitivas, a tal punto que algunos teóricos como Maxwell Bennett y Peter Hacker (2003)<sup>11</sup> se atreven a afirmar que los primeros neurocientíficos también lo tomaron como punto de partida para sus trabajos.

Las diversas disciplinas que componen las ciencias cognitivas centran su interés en la comprensión de las operaciones de la mente. Descubrir el misterio complejo de lo que llamamos 'conciencia' y develar cómo se realiza el proceso de la cognición humana son algunos de los problemas más relevantes de tales estudios. Aportes que se pueden encontrar en la literatura contemporánea de la psicología, las neurociencias, la filosofía de la mente y del lenguaje, la fenomenología, entre otras.

Sin embargo, pese a que dichas disciplinas han realizado valiosos aportes sobre la conciencia, la intencionalidad, las creencias, las operaciones y los diversos estados de la mente, entre otros, sus discursos no logran dar respuestas contundentes para develar el misterio de lo mental. Entre las explicaciones que brindan las neurociencias, la psicología y la filosofía quedan algunos baches que obstaculizan la comprensión de la naturaleza de la mente.

Tal vez el problema reside en aceptar posturas radicales, las cuales, en su mayoría, construyen teorías monodisciplinarias, que en sus marcos disciplinares se constituyen en las únicas válidas, en lugar de crear teorías interdisciplinarias que permitan una mejor comprensión del fenómeno. Los saberes monodisciplinarios adoptan perspectivas reduccionistas al reducir la mente y sus procesos, o bien al sistema nervioso central y al cerebro, o bien a concepciones metafísicas que no admiten vínculo con lo corporal convocando problemas mayores como los *eliminativismos* o *dualismos*.

Se hace preciso iniciar un estudio sobre las operaciones mentales y reconocer los problemas que surgen en las diferentes concepciones con el fin de asumir, entre la proliferación de discursos que circundan en la

<sup>11</sup> Cfr. Maxwell Bennett & Peter Hacker. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

literatura sobre este tema, una postura que dé cuenta de tales categorías, y evite contradicciones y errores conceptuales, así como dualismos y eliminativismos, con el fin de brindar los fundamentos de esta bifurcación que se inicia sobre la realidad moral, puesto que la mente es, como se mostrará posteriormente, un elemento medular en la naturaleza de la moral.

Si se acepta el postulado inicial –que afirma que la mente incide en las acciones y en los juicios morales (ya que algunos estados mentales son condiciones *sine quibus non* de la realidad moral)–, el estudio de los procesos mentales se convierte en un tema forzoso para develar la naturaleza de tal realidad. En otras palabras, si la conciencia y la intencionalidad son condiciones *sine quibus non* de la existencia de la moral, es obligatorio comprender en primera instancia la naturaleza de los estados mentales con el fin de develar posteriormente la naturaleza de la moral.

De acuerdo con lo anterior, en este primer apartado se realizará un rastreo de algunas teorías influyentes en la filosofía de la mente, que brindan elementos para la comprensión de la naturaleza de estados mentales como la conciencia y la intencionalidad<sup>12</sup>, por ser estos los que hacen posible la existencia de la moral. ¿Por qué una discusión desde las teorías expuestas por la filosofía de la mente y no por otras ciencias cognitivas? La respuesta a esta cuestión se sostiene en que la filosofía de la mente se interesa por las cuestiones sobre la mente y sus operaciones,

<sup>12</sup> Se revisarán algunas teorías sobre la mente desde la filosofía, lo cual no implica desconocer los aportes de las demás ciencias de la cognición, ni el valor de otras que se dejan por fuera. El interés central está en la filosofía de la mente porque al revisar la literatura se ha encontrado que algunos de los autores que aquí se presentan brindan herramientas conceptuales para el interés de esta investigación. Es importante aclarar que aun cuando en la literatura se hayan presentado estas corrientes como independientes, el presente trabajo reconoce los aportes brindados por las dos primeras como fundamento para comprender la naturaleza de la tercera. De igual forma, es válido aclarar que los aportes realizados sobre la comprensión de la mente, específicamente la conciencia, en el campo de la moral, se han realizado desde la psicología moral con Kohlberg –aportes que desconocen los aportes de la filosofía de la mente y de la filosofía analítica– ; aun cuando las teorías analíticas llegan a ser de gran utilidad a la hora de develar la ontología de la moral.

así como también cuestiones referentes al lenguaje. En este punto vinculamos un tercer elemento fundamental en la naturaleza de la realidad moral: el lenguaje, elemento que las demás ciencias de la cognición no tienen en cuenta a la hora de exponer sus teorías.

Ahora bien, el problema de la mente nos lleva a transitar, como se expondrá, entre el tema del lenguaje, el tema de lo social y el de la biología humana. Algunos de los discursos que se han construido en torno a lo mental se ubican en el materialismo y en el eliminativismo; reduccionismo en el que se cae por un uso inadecuado de los conceptos; otros teóricos postulan la mente como una sustancia independiente del cuerpo; y otras corrientes la reducen al uso del lenguaje.

En la introducción de su texto *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Bennett y Hacker establecen la diferencia entre las preguntas que orientan el quehacer de las neurociencias y las que orientan el quehacer de la filosofía de la mente. Tema que también fue abordado por ellos en *La naturaleza de la conciencia*, donde clarifican la naturaleza de las disciplinas en las que se enmarcan los discursos con el fin de comprender qué aporta la filosofía en la construcción teórica de la neurociencia:

Las preguntas empíricas sobre el sistema nervioso son el campo de la neurociencia. El cometido de ésta es establecer los hechos en lo que concierne a las estructuras y las operaciones neuronales. Es tarea de la neurociencia *cognitiva* explicar las condiciones neurales que hacen posible las funciones perceptivas, cognitivas, cogitativas, afectivas y volitivas. Las investigaciones experimentales confirman o cuestionan tales teorías explicativas. Por contraste, las preguntas conceptuales (las que, por ejemplo, se refieren a los conceptos de mente o memoria, pensamiento o imaginación), la descripción de las relaciones lógicas entre los conceptos (como las que existen entre los conceptos de percepción y sensación, o los de conciencia) y el examen de las relaciones estructurales entre los distintos campos conceptuales (por ejemplo, entre el psicológico, el neural, o el mental y el conductista), son el campo propio de la filosofía<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Maxwell Bennett & Peter Hacker. *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 2. Lo mismo aseguran los autores en

Sin embargo, la diferencia establecida por Bennett y Hacker entre la naturaleza de las preguntas de la neurociencia y las de la filosofía se queda corta en el alcance de la filosofía de la mente, ya que esta también se encarga de estudiar la naturaleza del fenómeno mental –no solo desde lo conceptual, sino en la naturaleza de los estados y procesos mentales– para lo cual se vale de los aportes de las neurociencias<sup>14</sup>.

El primer problema en los estudios de la mente radica, como lo exponen estos autores, en el uso del lenguaje, ya que:

Entre los neurocientíficos de hoy es muy habitual hablar de que el cerebro percibe, piensa, adivina o cree, o de que uno de sus hemisferios sabe cosas que el otro ignora. La justificación suele ser que este tipo de discurso no es más que una mera forma de hablar. Pero esto es un grave error, porque la forma característica de la explicación en la neurociencia cognitiva contemporánea consiste en adscribir atributos psicológicos y el ejercicio (y las diferencias en el ejercicio) de capacidades cognitivas por parte de los seres humanos<sup>15</sup>.

Adscribirle al cerebro estados mentales o psicológicos lleva a confusiones pues el alcance de las neurociencias apunta a “[...] descubrir cuáles son los requisitos neurales del ejercicio de las capacidades distintivamente humanas del pensamiento y razonamiento, de la memoria declarativa y la imaginación, de la emoción y de la volición”<sup>16</sup>; mas *no consiste en dar cuenta de los procesos del estado de la conciencia ni del resto de los estados de la mente*, y mucho menos sus planteamientos son la base para reducir los estados de la mente humana al cerebro y al sistema nervioso. Sin embargo,

su obra posterior: Bennett, Maxwell, *et al.* *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Trad. Roc Filella (Barcelona: Paidós, 2008), 16.

<sup>14</sup> Interesa a esta investigación tanto el campo conceptual como el estudio de la naturaleza de los fenómenos mentales fundamentado en la neurofisiología, puesto que comprender la naturaleza de tales estados permitirá establecer relaciones entre conciencia, intencionalidad y lenguaje para comprender la naturaleza de la realidad moral, y brindar solución al problema planteado.

<sup>15</sup> Bennett y Maxwell, *La naturaleza de la conciencia*, 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 20.

tales problemas conceptuales se evidencian en la literatura y repercuten en las posturas materialistas de la filosofa de la mente, las cuales acaban por reducir la mente y sus estados a procesos biol3gicos y, en casos extremos, acaban por eliminar estados como la conciencia.

Si bien las neurociencias aportan en la compresi3n de los procesos biol3gicos que hacen posible la conciencia, la intencionalidad y las creencias, sus estudios no logran dar cuenta de la naturaleza del pensamiento, de la conciencia, de la intencionalidad, entre otros. Sus teorías apenas sustentan el funcionamiento del cerebro y el sistema nervioso central, así como las funciones ejecutivas y la generaci3n de conciencia en la corteza, mas no se dedican a estudiar la naturaleza de los procesos mentales. “El cerebro y sus actividades *hacen posible* que *nosotros*, no él, percibamos y pensemos, sintamos emociones y elaboremos proyectos que intentamos hacer realidad”<sup>17</sup>.

El problema del lenguaje que lleva a confusiones conceptuales es un problema heredado; por lo cual, si se realiza un rastreo de la literatura actual en las neurociencias y en los discursos de la filosofa de la mente que se fundamentan en las investigaciones de la ciencia, se puede develar que “las figuras más destacadas de las dos primeras generaciones de neurocientíficos modernos del cerebro fueron fundamentalmente cartesianos. Al igual que Descartes, distinguían la mente del cerebro y adscribían atributos psicol3gicos a la mente. En consecuencia, la atribuci3n de tales predicados a los seres humanos era derivativa, como en la metafísica cartesiana”<sup>18</sup>. La herencia cartesiana se ha presentado de manera insistente en las neurociencias, en la psicología y en la filosofa, lo que justifica presentar brevemente cuál fue la postura que asumió Descartes en sus estudios, para comprender por qué continúa constituyéndose como piedra angular en el abordaje de los estudios sobre la mente”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Loc. Cit.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>19</sup> Algunos autores contemporáneos afirman que el problema del dualismo ya ha sido superado; entre ellos están Dennett (1995) y Searle (1992). Sin embargo, en la literatura se evidencia que la tradici3n sigue enmarcada en este o que la superaci3n acaba por caer en un reduccionismo, tal y como se expondrá en este capítulo.

## 1.2 Breve aproximaci3n a la explicaci3n dualista sobre la mente

Descartes fue el primer pensador en dedicar sus análisis a la compresi3n de la mente; estudios con los cuales inicia la discusi3n sobre temas como la conciencia y la autoconciencia. Para Ryle (2000)<sup>20</sup>, los aportes cartesianos se han convertido en el pilar de la filosofa de la mente, pues las teorías actuales han partido de lo expuesto por el pensador francés en sus textos modernos. “Existe una doctrina que trabaja sobre la naturaleza y localizaci3n de lo mental y esta prevalece entre los te3ricos y legos, por lo cual, merece ser considerada la doctrina oficial”<sup>21</sup>. Lo anterior se explica porque la doctrina cartesiana fundamenta todo discurso sobre la mente desde la psicología, la filosofa y desde la misma religi3n. Descartes, según Ryle, se ha convertido en un *mito*<sup>22</sup> dentro de la tradici3n que aborda el tema de la mente.

La doctrina oficial con su teoría sobre la mente nos lleva al problema del dualismo ya que, a la hora de estudiar este fenómeno, las cualidades del alma difieren enteramente de las del cuerpo. Descartes, con su método de la duda, logra liberarse de toda clase de prejuicios; dicha liberaci3n “nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar nuestro espíritu a desprenderse de los sentidos”<sup>23</sup>. Nos introduce en el problema del dualismo al iniciar la discusi3n que marca la separaci3n cuerpo-mente.

<sup>20</sup> Gilbert Ryle. *The concept of Mind* (Londres: Penguin Group, 2000).

<sup>21</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>22</sup> “Descartes Myth”. En: *The Concept of Mind*. Este es el primer capítulo en el cual Ryle realiza una crítica fuerte a dicha doctrina, pues es la que sienta las bases sobre la naturaleza y localizaci3n de lo mental. Para este, pese a los intentos de los te3ricos por superarla, gran parte de los autores vuelven a caer en el dualismo cartesiano.

<sup>23</sup> René Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Trad. de la 2da edici3n (del francés). Jorge Aurelio Díaz. En: Fl3rez Miguel, Cirilo. (Ed.). *Obra completa* (Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2011). AT, IX, 9.

Pues bien, al realizar la lectura de la obra cartesiana se puede observar que el autor asume una postura epistemológica, una búsqueda de verdad a la cual le subyace el pensamiento —es decir, la *res cogitans*— como una sustancia pensante, la cual otorga garantía en el conocimiento<sup>24</sup>. En su investigación, este pensador moderno hace un laboratorio mental con el fin de probar la existencia del *yo* pensante; para ello, su análisis le exige tomar la *res cogitans* separada del cuerpo. Esta es una separación que le lleva a considerarse a sí mismo “[...] como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre”<sup>25</sup>; creencia que además lo llevará a estar, como él lo dice, *atado a ese pensamiento*.

La suspensión del juicio que propone Descartes es solamente el primer paso para mostrar que la conciencia y la autoconciencia existen. Puesto que se reconoce a sí mismo y reconoce al mundo que está conociendo, es decir, se apercibe a sí mismo de tal manera que logra separar la mente de su cuerpo, inicia un estudio de ambas sustancias. Tal vez, como lo han planteado algunos autores, llega a insinuar cierto reduccionismo existencial al afirmar que: “[...] el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu”<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Si bien la filosofía de Descartes es una filosofía metódica que se enmarca entre los límites de la gnoseología y de la epistemología, es preciso reconocer que su método lo lleva a explorar el tema de la mente y todo lo relacionado con el pensamiento humano. Descartes, además, es el primer pensador que estudia el tema de la conciencia y la autoconciencia; por ello es considerado, no solo por Ryle, como el precursor de la doctrina oficial. Aceptar que los orígenes de las teorías sobre la mente surgen en Descartes —y su estudio dualista sustancial— implica reconocer que, en cierto modo, el autor es el primero que traza un esbozo no solo sobre los procesos mentales, sino sobre la conciencia, ya que, para este pensador francés las operaciones de la mente hacen que el hombre sea consciente de sí mismo, de su existencia y del mundo exterior. En ese sentido, la teoría cartesiana permite un acercamiento al reconocimiento de la mente desde una perspectiva subjetiva, la cual pertenece a cada sujeto y brinda garantía de certeza, no solo del pensamiento, sino del conocimiento, además de garantizar la existencia del “yo”. La postura cartesiana, en la cual prima la mente sobre el cuerpo, le otorga cualidades diferentes a la existencia de la mente de las que posee la existencia del cuerpo.

<sup>25</sup> Descartes, AT, IX, 18.

<sup>26</sup> *Ibid.*, AT, IX, 19.

En este primer esbozo de teoría sobre lo mental, la conciencia se convierte en un tema central, a tal punto que en la actualidad no se puede considerar como “sería” a un postulado de la mente que no se encargue del estudio de la conciencia, aun cuando los esfuerzos por definirla, pese a los diferentes aportes, no sean suficientes. En palabras de Nagel, en su texto: *What Is It Like to Be a Bat?*: “Sin conciencia, el problema mente-cuerpo es interesante, aunque con ella parece no tener solución. Comprendemos de manera muy incipiente el rasgo más importante y característico de los fenómenos mentales conscientes”<sup>27</sup>. Todo estudio de la mente y sus estados debe fijar la mirada en la conciencia, por ser el rasgo más importante de la mente.

Pues bien, en la filosofía antigua el tema sobre lo mental ya había sido esbozado por Platón y Aristóteles; sin embargo, fue Descartes quien lo introdujo como un problema en la filosofía, además de ser quien sentó las primeras bases para la comprensión de la mente y la existencia del ‘yo’. Este pensador francés fue el primer filósofo moderno que se preguntó por la existencia de la mente, por los procesos mentales que un sujeto realiza; se cuestionó, además, por estados mentales como la duda, la afirmación y la negación (los cuales, dentro de su teoría, son los que permiten tener claridad y certeza de la existencia del sujeto que los posee). Su estudio no duda de la existencia de los estados mentales, aun cuando, se llega a dudar de la existencia de quien los posee. Es decir que, para este filósofo, “[...] El espíritu, que al usar su propia libertad supone que no existe ninguna de las cosas de cuya existencia tiene la menor duda, reconoce que es absolutamente imposible que él mismo sin embargo no exista”<sup>28</sup>. En otras palabras, podemos dudar de la existencia de nuestro cuerpo, pero no de la existencia del espíritu. De esa manera inicia una postura dualista del ser humano, en la cual se privilegia la mente.

<sup>27</sup> Thomas Nagel. “*What Is It Like to Be a Bat?*” In: *Philosophical Review* 83, n° 4 (1974, 435-450), 435. DOI: 10.2307/2183914.

<sup>28</sup> Descartes, AT, IX, 9.

En este sentido, se puede afirmar que en la postura epistemológica cartesiana en su búsqueda de verdad subyace la certeza de saberse una sustancia pensante, una sustancia que brinda garantía en el conocimiento.

La suspensión del juicio, propuesta por Descartes, es el primer paso para mostrar que la conciencia existe, pues en este proceso el sujeto se reconoce a sí mismo y reconoce al mundo como objeto de conocimiento, es decir, el individuo llega a ser consciente del entorno y de sí mismo. Dicho proceso sugiere cierto reduccionismo existencial al afirmar que, “[...] el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de mi espíritu”<sup>29</sup>. Postura en la que prevalece la mente sobre el cuerpo. En este sentido, el pensamiento se convierte en garantía de la existencia de la materia.

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con solo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material<sup>30</sup>.

La certeza indubitable de Descartes ‘yo soy-yo existo’ se convierte en un axioma en la construcción del conocimiento, por el hecho de ser percibido con el espíritu; por ello, aun cuando no sabe qué es ese ‘yo’ que existe, está seguro, al menos, de la existencia de un ‘yo’. Esta certeza de un ser pensante, que es el punto de partida de su edificio del conocimiento, pone la base para una filosofía de los estados mentales, pues cuando

<sup>29</sup> AT, IX, 19.

<sup>30</sup> René Descartes. *Discurso del método*. Trad. Manuel García Morente. En: Flórez Miguel, C. (Ed.). *Obra completa*. (Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2011). AT, VI, 32-33.

examina *aquella cosa que existe porque piensa* inicia un recorrido por las formas del pensamiento que el ‘yo’ posee. Es decir, pone los cimientos para estudiar los estados mentales del sujeto pensante. Por eso, en su segunda meditación, el autor deja explícitos algunos modos del pensamiento: “Pero entonces, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente [...] Porque de suyo es tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que no hay necesidad de añadir nada para explicarlo”<sup>31</sup>.

La existencia de un ser pensante es algo evidente, las sensaciones físicas terminan por ser reducidas al pensamiento, de forma tal que, aun cuando se imaginen cosas falsas en el sentir –cosas que no coincidan con la realidad–, el hecho de pensarlas brinda garantía de su existencia. “En fin, soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como los órganos de los sentidos, puesto que en efecto veo la luz, oigo el ruido, percibo el calor”<sup>32</sup>. Las sensaciones terminan por ser estudiadas desde el pensamiento mismo y reducidas a este. El hecho de sentir es asimilable al hecho de pensar. Cuerpo y mente son dos sustancias distintas, con diferentes propiedades. Para Descartes, la mente otorga las primeras bases en el conocimiento, ya que distinguir una cosa de otra es producto del ejercicio del espíritu humano, es un proceso mental. Solamente la *res cogitans* permitirá darse cuenta de los errores que puedan existir en los juicios sobre el mundo y sobre el sentir. Ese *darse cuenta de* es lo que en Descartes se considera conciencia.

La conciencia en Descartes emana de la sustancia pensante y permite darse cuenta de que:

Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora otras muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. Porque, tal como lo he señalado antes, aunque las cosas que siento y que imagino tal vez no sean nada fuera de mí y en ellas mismas, sin embargo, estoy

<sup>31</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 22-23.

<sup>32</sup> *Ibid.*, AT, IX, 23.



seguro de que esas formas de pensar, a las que llamo sentimientos e imaginaciones, s3lo en tanto que son modos de pensar residen y se encuentran ciertamente en m3<sup>33</sup>.

Es decir, la mente es una substancia en la cual se reconocen acciones mentales que el sujeto pensante puede llegar a realizar en sus procesos. Al estudiar los pensamientos hace su clasificaci3n entre aquellos que se presentan como im3genes de las cosas, los cuales se convierten, en palabras de Descartes, en los que “conviene propiamente el nombre de idea”, pero tambi3n reconoce que hay:

Otros, adem3s, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; es cierto concibo entonces algo como un sujeto de la acci3n de mi esp3ritu, pero en esa acci3n a3ado tambi3n alguna otra cosa a la idea que tengo de aquello; y de este g3nero de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros juicios<sup>34</sup>.

Sin embargo, este estudio preliminar de la mente<sup>35</sup> se instaura en los terrenos del dualismo, ya que el autor muestra c3mo ambas substancias tienen propiedades diferentes. Para Descartes, sin duda alguna, la mente, el alma o el pensamiento pueden existir, aun cuando no exista un cuerpo. Tal y como lo afirma al llegar a su *Cogito, ergo sum*, lo 3nico que le da la certeza de la existencia es el reconocerse como un ser pensante, que no depende de un cuerpo para existir.

[...] Del solo hecho de que conozco con certeza que existo, y de que sin embargo no noto que ninguna otra cosa pertenezca por necesidad a mi naturaleza, sino que soy una cosa que piensa, concluyo muy bien que mi esencia consiste s3lo en que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar. Y aunque tal

vez (o mejor, con certeza, como lo dir3 muy pronto) tenga un cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha; sin embargo, como tengo, por un lado, una idea clara y distinta de m3 mismo en cuanto soy una cosa que piensa y no extensa, y como, por el otro, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es s3lo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin 3l<sup>36</sup>.

La mente posee cualidades opuestas a las del cuerpo; “[...] Hay una gran diferencia entre el esp3ritu y el cuerpo, en cuanto que el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el esp3ritu es por entero indivisible. Porque, en efecto, cuando yo considero mi esp3ritu, es decir, a m3 mismo en cuanto que soy s3lo una cosa que piensa, no puedo distinguir all3 partes algunas, sino que me concibo como una cosa sola y entera”<sup>37</sup>.

Asimismo, darse cuenta de que existe una facultad de juzgar, es algo que tambi3n nos permite interpretar la postura cartesiana sobre la conciencia, pues para juzgar es necesario darse cuenta de que hay algo que est3 siendo juzgado. As3, se puede entrever en su texto –*Discurso del M3todo*, en el cual habla acerca de la facultad de juzgar y distinguir entre lo verdadero y lo falso– una *facultad que poseemos como substancia pensante*. Esta es una facultad que lleva, adem3s del tema de la mente, al tema de la racionalidad y del lenguaje, tema que se desarrollar3 en el siguiente cap3tulo.

<sup>33</sup> *Ibid.*, AT, IX, 27.

<sup>34</sup> *Ibid.*, AT, IX, 29.

<sup>35</sup> Descartes inicia la clasificaci3n de los estados mentales y, aunque no lo hace propiamente dentro del marco espec3fico de lo que hoy se conoce como filosof3a de la mente, cimenta el piso para iniciar este estudio.

<sup>36</sup> *Ibid.*, AT, IX, 62.

<sup>37</sup> *Ibid.*, AT, IX, 69.

### 1.3 En contra de la doctrina oficial

La teorfa cartesiana es una primera invitaci3n para abordar el tema de la mente consciente, pues tal y como lo plantea Ryle en los discursos filos3ficos sobre el tema, se encuentra que “los estados y procesos de la mente son (o lo son normalmente) estados y procesos conscientes que no dan origen a ilusiones ni dan lugar a dudas. [...] La vida interior es una corriente de conciencia de tal tipo que serfa absurdo pretender que la mente –cuya vida es esa corriente– pueda ignorar lo que le est1 pasando”<sup>38</sup>. Es decir, los procesos de la mente brindan la garantfa de que hay algo y se es consciente de ello, asf como de que hay una realidad interna: un ser pensante.

Sin embargo, la bifurcaci3n que plantea Descartes en su obra incita a comprender que su trabajo le exigi3 el uso de met1foras que referencian esa separaci3n extrema entre materia y mente, ya que para explicar el funcionamiento de cuerpo y mente el lenguaje resulta ser limitado e insuficiente. Por tal motivo, acentfa el autor, “aun cuando ‘interno’ y ‘externo’ se entienden como met1foras, explicar c3mo se influyen mutuamente mente y cuerpo de una persona conlleva a dificultades te3ricas. Lo que la mente desea es ejecutado por las piernas, los brazos y la lengua. Lo que afecta al oido y al ojo tiene relaci3n con lo que la mente percibe”<sup>39</sup>.

Ahora bien, detr1s de la propuesta cartesiana, se presume que hay dos tipos de existencia que difieren. Lo que existe o acaece puede tener el estatus de la existencia ffsica o el estatus de la existencia mental “[...] Aquello que tiene existencia ffsica est1 compuesto de materia, es el resultado de la materia. Lo que tiene existencia mental posee conciencia o es una funci3n de la conciencia”<sup>40</sup>.

Esta oposici3n ocasionada por el uso del lenguaje al describir las propiedades que se refieren a una y otra pone de manifiesto las diferencias entre cuerpo y mente, entre materia y conciencia. En este caso, la divisi3n hace que lo ffsico pertenezca al espacio y al tiempo, mientras que lo men-

tal carece de estos. La teorfa cartesiana, segun se ha expuesto, muestra una postura en la cual no existe una conexi3n directa entre mente y materia. Adem1s, brinda garantfa sobre la existencia de los pensamientos, las dudas, los sentimientos y las afirmaciones porque est1n en la mente.

Ahora bien, el dualismo cartesiano se instaur3 como tradici3n con un m3todo en el cual el cuerpo (lo sensible) no puede garantizar la existencia de entes reales en el mundo. Como lo expone Ryle, “Los informes de la mente acerca de sus propios estados tiene una certidumbre superior a la que puedan poseer los informes referentes al mundo ffsico. Las percepciones sensoriales pueden ser equivocadas o confusas, pero la autoconciencia e introspecci3n no”<sup>41</sup>. Es decir, en su defensa extrema del pensamiento como sustancia inmanente se funda la garantfa del conocimiento; la existencia de la realidad no depende del cuerpo, pues este no logra dar seguridad frente a la existencia de una realidad externa. Con su m3todo, Descartes logra tener garantfa de los procesos de introspecci3n, de los procesos del pensamiento; garantiza la existencia del ser pensante, pero con este no logra garantizar la existencia de lo ffsico. En otras palabras, la distinci3n cartesiana de una mente y de un cuerpo ha llevado a que, como lo plantea Ryle, “[...] Lo que existe o acaece puede tener el estatus de la existencia ffsica o bien el estatus de la existencia mental”<sup>42</sup>. Lo que a su vez conduce a un dualismo de propiedades.

Este primer aporte en torno a la conciencia devela que es la que permite al ser pensante volverse a pensar sobre sus estados mentales y sobre las propiedades del mundo, de la materia. Asf lo presenta Ryle al analizar *la doctrina oficial* de Descartes, ya que:

Por medio de la conciencia, autoconciencia e introspecci3n se informa directamente y de forma aut3ntica acerca de los estados y operaciones de su mente. Podr1 sentirse m1s o menos insegura respecto de episodios del mundo ffsico, simult1neos o adyacentes, pero nunca de lo que ocupa su mente un momento determinado<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Gilbert Ryle. *The Concept of Mind*, 13-14.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>41</sup> *Loc. Cit.*

<sup>42</sup> *Loc. Cit.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, 12.



En la obra crítica de Ryle se puede observar un primer intento por parte de la filosofía de la mente de superar la versión de la doctrina cartesiana pues, para el autor, el dualismo mente-cuerpo planteado por el filósofo francés es un absurdo, que cae en un error categorial: no hay tal separación entre mente y cuerpo. Para Ryle es el lenguaje, el vocabulario que usamos, el que lleva a creer que existe tal diferencia radical; por ello, los errores del lenguaje persisten en las obras posteriores a Descartes.

### 1.3.1 El error categorial de la teoría oficial dualista

De acuerdo con lo anterior, el análisis realizado por Ryle sobre la teoría cartesiana –que presupone la tendencia de un dualismo– se presenta en el ámbito del uso del lenguaje. En sus planteamientos, el autor muestra cómo se ha usado el término “conciencia” en los diferentes discursos cotidianos, presentando una crítica inicial a las teorías sobre lo mental centradas en el uso del concepto “atención”, ya que utilizan este como si correspondiera con el de conciencia; como si por el hecho de prestar atención a algo ya se esté siendo consciente de ese algo.

Ryle plantea cómo en los discursos sobre la mente y sus operaciones –específicamente en el tema de la conciencia– los teóricos han usado en el mismo sentido términos como: “descubrir” y “darse cuenta de...”, así como “ser capaz de sentir”, con lo cual muestra que un uso equívoco del lenguaje lleva a que los términos anteriormente mencionados sean tomados como conciencia. Expone, además, que en el ámbito de la filosofía, desde las fronteras demarcadas por Descartes hasta la contemporaneidad, la conciencia y todos los estados mentales gozan de una existencia diferente a la existencia material pues para dichos estudiosos: “Los estados y operaciones de la mente son estados y operaciones de los que el sujeto tiene conocimiento directo e inmediato, que no puede ser equívoco, en ese sentido, si pienso, espero, recuerdo, deseo, me lamento, escucho un ruido o siento un olor debo –*ipso facto*– saber lo que estoy haciendo”<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 158.

El análisis categorial de Ryle nos muestra que los errores que se han tenido a lo largo de la historia en el tema de la conciencia son producto de un mal uso del lenguaje. La asignación de conceptos y términos indistintamente, sin precisión alguna, es un vicio que prolifera en los discursos que emergen sobre el concepto de lo “mental”. Por ejemplo, se observa la confusión que genera mencionar “mente”, “conciencia” “cognición”, entre otros, para referirse al mismo asunto; igualmente, términos como “conciencia”, “autoconciencia”, “percepción” e “introspección”, etc., son confundidos y usados en el mismo sentido.

La vida de una persona no está constituida por dos series de eventos compuestos por materiales diferentes; es una única concatenación de eventos, que se diferencian por la posibilidad de estar o no sujetos a clases diferentes de proposiciones de tipo legal y cuasilegal [...] Por tal razón, los problemas que plantean las relaciones entre una persona y su mente, o entre su cuerpo y su mente, carecen de sentido. De la misma manera que carece de sentido la pregunta ‘¿Qué relaciones existen entre la Cámara de los Comunes y la Constitución inglesa?’<sup>45</sup>.

El camino analítico iniciado por Ryle permite comprender que la mente hace parte de la persona misma; es la persona quien piensa, siente, la que es consciente, y requiere del cuerpo para ello; requiere de todo su ser. Y aunque la mente no hace referencia a ningún órgano, no implica que no dependa de unas disposiciones y capacidades del cuerpo para que manifieste su existencia. El problema radica en que “El lenguaje posibilita con facilidad conjunciones, disyunciones o proposiciones de tipo causal que son lógicamente impropias, tales como ‘tal o cual cosa no tuvo lugar en mi cuerpo, sino en mi mente’, ‘Mi mente guio mi mano al escribirlo’, ‘El cuerpo y la mente de una persona están interrelacionados’, etc.”<sup>46</sup>. Este tipo de proposiciones conllevan imprecisiones, las que a su vez conducen al dualismo.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 167-168.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 168.

El lenguaje, según Ryle, es el que provoca este problema en la teoría oficial. La formulación de cuestiones absurdas, sin sentido, nos lleva a ese dualismo, y el límite de ese uso, nos conduce al dualismo de propiedades. Pese a lo anterior, este filósofo muestra que el mismo lenguaje hará posible salir del problema, ya que el lenguaje confirma la existencia de la mente. Requerimos explicaciones de las acciones tanto mentales como físicas para tener una comprensión de los procesos mentales que tiene un ser humano similar a nosotros.

Verificar las aptitudes e inclinaciones mentales de una persona es un proceso inductivo que va de las acciones y reacciones observadas a proposiciones de tipo cuasilegal. Una vez detectadas esas cualidades duraderas, se explica una acción o reacción particular mediante la aplicación del resultado del proceso inductivo, salvo que las declaraciones expresas del sujeto nos permitan obtenerlo con necesidad de investigación<sup>47</sup>.

En ese sentido, las proposiciones que permiten expresar el comportamiento y los procesos internos son la única vía para superar los problemas de la teoría cartesiana. El lenguaje proposicional es el único medio para referirnos tanto a la acción como al proceso mental que está en relación con esta; además permite evidenciar el grado de conocimiento que se tiene sobre algo. Así, el simple “*darse cuenta de...*” no es indicador de tener conciencia; se requiere de cierto grado de conocimiento sobre algo para dar cuenta del mismo.

El error categorial de Descartes radica en tomar bajo la misma categoría de “substancia” el cuerpo y la mente, y mostrar que cada substancia tiene cualidades propias en las que se diferencian radicalmente, pues el lenguaje que usamos para describir el cuerpo termina por ser insuficiente al momento de describir el alma, a tal punto que la mente termina reducida a ser *el fantasma en la máquina*.

En este sentido, Ryle nos muestra cómo los términos “cuerpo” y “mente” usados por Descartes no son términos que se puedan usar como si fueran del mismo tipo categorial. Con el lenguaje devela el

<sup>47</sup> *Ibid.*, 172.

error en las categorías usadas en la teoría cartesiana, y manifiesta que la mente se puede considerar desde los procesos que realiza como disposición para el comportamiento. La mente permite comprender esa conducta manifiesta e inferir las posibles conductas. Los estados mentales nos permiten predecir la conducta de quien los posee.

## 1.4 La mente: el espacio en el que rigen las leyes racionales del lenguaje

La herencia del dualismo cartesiano no solo fue criticada por Ryle. Otro gran opositor de esta concepción –quien dedica parte de sus estudios al intento por superar la separación mente/extensión– fue Wilfrid Sellars. Para este pensador analítico el estudio del lenguaje que realiza Ryle sobre la teoría cartesiana es el primer paso para la superación del dualismo, además de ser el inicio del reconocimiento de la mente a través del uso del lenguaje.

Sellars, con su análisis de la teoría *sense datum*, se inicia en un estudio de las inferencias semánticas, y muestra que en el campo de la epistemología *la teoría de lo dado* es insuficiente como garantía del conocimiento, ya que tener sensaciones perceptuales no garantiza la cognición de las mismas. Se requiere lenguaje y el uso de proposiciones para dar razones sobre la sensación misma. Este aporte, además de ser de gran relevancia en la epistemología para la teoría de la percepción, posibilita comprensiones sobre lo mental. Con Sellars se inicia lo que posteriormente en Brandom se conocerá como *el juego de dar y pedir razones*, pues para este autor la mente se evidencia por el uso del lenguaje, por las proposiciones que expresamos; el comportamiento mental se puede predecir a través del uso del lenguaje.

Su examen de expresiones usadas en la teoría de lo dado, a partir de ejemplos tales como “Esto es rojo”, muestra que hay contenidos mentales, como las creencias que se develan a través de proposiciones y que en ocasiones llegan a ser confundidas con sensaciones. Así, el parecer que tiene un sujeto X de un color Y solamente puede hacerse visible a los demás en la explicación misma. Para el autor de *Empiricism and the Philosophy of Mind*, “El núcleo de la explicación correspondiente es el que la pretensión

o alegación proposicional que entra en semejante experiencia, puede ser, por ejemplo, ya la más determinable alegación ‘Esto es rojo’, ya la más determinada ‘Esto es carmesí’<sup>48</sup>. Es decir, que los enunciados permiten hacer explícito el parecer que tiene el sujeto X sobre el color Y.

Los conceptos develan los estados y contenidos mentales de un sujeto; sin estos no se puede evidenciar estado mental alguno, ni siquiera el de la conciencia en su nivel sensorial, ya que percatarse de la existencia de algo, y para el caso, del color de algo, exige la explicación de lo que se está percatando. Sellars es radical al hacer hincapié “[...] En que el concepto de “parecer verde”, la facultad de percatarse de que algo parezca verde, presupone el concepto de “ser verde”, y que éste lleva consigo la facultad de decir qué colores tienen los objetos mirándolos”<sup>49</sup>. El concepto siempre está presente, tanto en el “parecer” del sujeto como en la justificación que dé de su “parecer”.

Ahora bien, siguiendo la crítica de Ryle, Sellars muestra que en la historia se han cometido errores categoriales por el uso inapropiado de términos que no son equivalentes entre sí. Las sensaciones y las creencias se usan en contextos diferentes; sin embargo, para los seguidores de la teoría de lo dado de la proposición “Hay una sensación de un triángulo rojo” se sigue “Hay un triángulo rojo”, pues, según lo exponen, la primera *entraña* la segunda. Sellars, muestra que este es un error por el mal uso de los conceptos, ya que “...La sensación de...” no se asimila a “...Cree en...”. En este sentido: “[...] Es característico que los verbos mentalistas den lugar a unos contextos no extensionales (cuando no son palabras de ‘logro’ o de ‘respaldo’), no todos los contextos extensionales son mentalistas”<sup>50</sup>. Es decir, que no hay una razón lógica para asimilar la *entrañabilidad* del enunciado con contenido mental en el enunciado que hace referencia a la sensación; sin embargo, esto se presenta por la confusión conceptual que no demarca los contextos del uso entre contextos extensionales y contextos mentalistas.

Con todo no cabe duda de que, *históricamente*, se han asimilado los contextos ‘... sensación de...’ e ‘... impresión de...’ a otros mentalistas como ‘... cree...’, ‘... desea...’ y ‘... elige...’; dicho brevemente, a contextos, cuando estos o bien son en sí mismos actitudes proposicionales o involucran tales actitudes; asimilación que ha tomado la forma de clasificar las sensaciones juntamente con las ideas y los pensamientos. Así Descartes no solamente empleaba la palabra “pensamiento” para abarcar *juicios, inferencias, deseos, voliciones e ideas* (que vinieran a la mente) de cualidades abstractas, sino abarcando, asimismo, *sensaciones, sentimientos e imágenes*. Locke con el mismo espíritu usa el término de ‘idea’ haciendo que abarque un ámbito parecido; y en lo que conviene al aparato del conceptualismo, cuya génesis proviene de la controversia sobre los universales se les dio una aplicación de amplitud comparable: exactamente lo mismo que se atribuía a los objetos y situaciones un ‘ser objetivo’ en nuestros *pensamientos* cuando pensamos en ello, o juzgamos que se dan (frente al ‘ser subjetivo’ o ‘formal’ que poseían el mundo), de igual manera se supone que, cuando tenemos la sensación de un triángulo rojo, este tenía un “ser objetivo” en nuestra sensación<sup>51</sup>.

De acuerdo con lo anterior, para Sellars, Descartes influyó fuertemente en la teoría conceptualista, a tal punto que se llegó a la inclusión del color y los sonidos en la mente; estos *solo existen en la mente*. Un error, ya que sensaciones y pensamientos no son asimilables. Así, la respuesta de Sellars al *mito de lo dado*, a la teoría *Sense datum* y a los errores expuestos en las teorías tanto cartesianas como empiristas, es la tesis del *nominalismo psicológico*, pues “[...] *Todo* percatarse de *géneros, parecidos, hechos, etc.*, en resumen, de entidades abstractas (e incluso, de entidades singulares), es un asunto lingüístico. En el proceso de adquisición del uso del lenguaje no se presupone ni siquiera el percatarse de los géneros, parecidos y hechos relativos a la llamada experiencia inmediata”<sup>52</sup>. En este caso, la tesis permite trazar un puente entre las sensaciones del color y el objeto físico al cual se le atribuye la cualidad del color, para

<sup>48</sup> Wilfrid Sellars. *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 43.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 54-55.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 63.

significar tal cualidad, “[...] Sin que por ello esté comprometido con la equívoca idea de que la denotación primaria de la palabra ‘rojo’ esté constituida realmente por sensaciones de rojo, en vez de por objetos físicos rojos”<sup>53</sup>.

La superación del dualismo impuesto por el lenguaje se realiza desde el lenguaje mismo. El nominalismo psicológico permite evidenciar ciertas actitudes mentales, permite evidenciar el pensamiento, claro está, a través de las razones expresadas, es decir, a través de episodios verbales. El nominalismo psicológico permite reconocer que toda conciencia de entidades abstractas y de entidades particulares es una cuestión lingüística; y aunque la mente y el pensamiento se distinguen de la expresión verbal misma, no se puede hablar de mente sin lenguaje, no se puede hablar de actos mentales sin expresiones proposicionales.

Para Sellars, la intencionalidad como característica del pensamiento tiene estructura similar a la de las expresiones semánticas, la cual se evidencia en las actitudes discursivas. Y aunque distingue entre pensamiento y lenguaje, la línea divisoria es tan indeleble que algunos autores contemporáneos como Hierro (1997)<sup>54</sup> han llegado a afirmar que en su propuesta la intencionalidad queda reducida al lenguaje.

Sin embargo, para Sellars las actitudes mentales —al tener una estructura similar a la que tienen las expresiones semánticas— pueden expresarse en el comportamiento verbal, es decir, en el dar y pedir razones, en el explicar y evidenciar la intencionalidad en la proposición enunciada, lo que no necesariamente implica tomarlas como lo mismo. En su lectura no hay una afirmación tal que reduzca lo mental al lenguaje, aun cuando están íntimamente relacionados, y sin el segundo no se logra dar cuenta de lo primero<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>54</sup> Para José Hierro S-Pescador en “Problemas del empirismo en la filosofía de la mente”. En: *Teorema* 16, n° 2 (1997), pp. 35-49. Recuperado de: [http://www.jstor.org/stable/43046199?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/43046199?seq=1#page_scan_tab_contents). Sellars cae en un error reduccionista S-Pescador afirma que Sellars toma las expresiones semánticas como equivalentes a la intencionalidad.

<sup>55</sup> El nominalismo psicológico permite explorar a través del lenguaje los estados mentales. El comportamiento de un ser humano en relación con alguien de

## 1.5 El “concepto mentalístico” como rechazo del dualismo y del conductismo

Al igual que Ryle, Anthony Kenny inicia sus aportes en la filosofía de la mente con una crítica al dualismo; a esta agrega una crítica al conductismo. Para este pensador, el conductismo llega a poner en duda propiedades de los pensamientos al reducirlas al comportamiento. “El conductismo pone en duda cosas que sabemos muy bien de nuestras propias mentes; el dualismo pone en duda cosas que sabemos muy bien de las otras mentes”<sup>56</sup>.

Como seguidor de la propuesta de Wittgenstein, Kenny realiza un estudio sobre la mente desde el lenguaje. Siguiendo al autor del *Tractatus* afirma que: “[...] La expresión física de un proceso mental es un *critério* para que ese proceso mental de un tipo particular deba tener una manifestación característica, es parte del concepto de ese proceso. Para entender el significado mismo de palabras como ‘dolor’ o ‘pensar’ uno debe saber que el dolor y el pensar se hallan característicamente ligados a expresiones corporales particulares”<sup>57</sup>. Es decir, en cierto modo, para comprender los estados mentales se deben comprender las conductas particulares que dan cuenta de tales estados, así como el lenguaje interno en que se expresa tal estado. No basta con examinar la conducta de alguien, y menos tomar por separado el estudio de la conducta para comprender la mente; es un proceso que se evidencia en la posesión del concepto del estado mismo.

La crítica de Kenny también se dirige a aquellas posturas reduccionistas que afirman que la mente se manifiesta en la conducta del cerebro y sus conexiones neuronales; “[...] Podemos decir que ciertos acaecimien-

su misma especie se evidencia a través del uso lenguaje, la intencionalidad se devela en la conducta verbal. El lenguaje permite comprender cuándo alguien tiene una creencia o un deseo, es decir, el contenido mental es expresado en lenguaje; se manifiesta por él.

<sup>56</sup> Anthony Kenny. *La metafísica de la mente*. Trad. Francisco Rodríguez Conuegra (Barcelona: Paidós, 2000), 32.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 33.

tos del cerebro pueden ser síntomas de ciertos estados mentales, pero no pueden ser criterio de ello como lo sería la conducta apropiada”<sup>58</sup>. En otras palabras, ni la conducta por sí misma, desde la observación empírica, ni la fisiología por sí sola, ni el dualismo, brindan respuesta al problema de lo mental. Por ello, su tarea consiste en mostrar la relación de la conducta y la mente, no desde una investigación desarticulada de la mente, o que reduzca la mente a lo conductual, sino desde el concepto mental.

El autor emplea el término “concepto mentalístico”, sobre el cual basa su teoría y con el que explica que cada vez que hablamos de la mente requerimos de tales conceptos, las experiencias de nuestros pensamientos están dados en tales términos. Por esta razón, su estudio versa sobre conceptos como “deseo”, “creencia”, “intención”, “motivo” y “razón”, y sobre las funciones que estos desempeñan en la explicación de la conducta de los seres humanos. En su texto *La metafísica de la mente*, el autor presenta las funciones que cumplen los conceptos mentalísticos en las explicaciones sobre las conductas mentales, y, desde su crítica a Descartes, expone el papel del lenguaje en la relación mente-conducta, planteando que el lenguaje es el que permite hablar de estados mentales, entre estos, la conciencia.

Como seres humanos poseemos capacidades naturales propias de nuestra constitución (capacidades lingüísticas, plantea Kenny). Tales capacidades son las que nos permiten hablar de estados mentales como conciencia y autoconciencia, así como también establecer diferencias entre sentir y pensar. ***Sin lenguaje no hay pensamiento.*** La única forma que tenemos para saber qué estados mentales tienen los demás seres es a través del lenguaje. *Solo cuando otro ser me comunica su sentir, su pensar, puedo tener seguridad de que es un ser que posee dichos estados mentales.* La conducta por sí misma puede llegar a ser engañosa. Kenny nos acerca a la comprensión sobre cómo los estados mentales solamente se pueden atribuir a aquellos seres que poseen un lenguaje. Aquí la relación mente-conducta no se manifiesta en el movimiento corporal para realizar inferencias, sino en los procesos de comunicación que dan cuenta de la mente; es decir, de las expresiones verbales que usamos para

referirnos a ellos. Los conceptos dan cuenta del comportamiento verbal del sujeto que tiene tales estados.

Ahora bien, para Kenny los animales no poseen mente, aunque tengan conductas y manifiesten a través de ellas algunos comportamientos. Bajo esta disposición, generalmente nos aventuramos –erróneamente, claro está– a describirlos como estados mentales, sin tener en cuenta que estos exigen del uso de conceptos para referirnos a los mismos, así como lo exige hablar de una conducta regida por lo mental. El animal no puede dar razones de su actuar, contrario al hombre que sí puede expresar con conceptos las razones que tuvo para realizar X acción. “[...] Son sólo los seres que poseen la capacidad general de dar razones los que tienen la capacidad de actuar por razones”<sup>59</sup>.

Las descripciones lingüísticas dan cuenta, entonces, de los procesos mentales, así como de la conducta; no se pueden tomar en estudios separados, pues sin lenguaje no puede comprenderse cómo pasar de lo mental a la acción. La racionalidad humana permite actuar por razones; esa misma racionalidad permite expresar tales razones, las cuales a su vez dan cuenta de los estados mentales. El lenguaje permite describir esos acontecimientos mentales, manifestar nuestras creencias epistemológicas, y aunque no la manifestemos, al menos, las tendremos para nosotros. Sin lenguaje no sería posible una creencia, ya que esta exige un contenido proposicional, además de tener un objeto sobre el cual referirse.

La filosofía de la mente de Kenny abre una fuerte brecha en esa visión metafísica de la mente planteada por Descartes y sus seguidores presentándonos la mente como algo accesible, develable y comprensible a través del lenguaje: “[...] Los pensamientos que sólo un usuario del lenguaje puede pensar son pensamientos para los que no puede concebirse ninguna expresión no lingüística [...]”<sup>60</sup>. Todo lo que hay en nuestra mente puede ser expresado; si no fuera así, no podríamos hablar de *lo mental*. Sabemos que existen los deseos, las creencias, o las experiencias conscientes porque podemos acceder a nuestros estados mentales y a los de los demás a través de su manifestación verbal.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 176-177.



## 1.6 La subjetividad de las experiencias conscientes. Una nueva metafísica de la mente

Si bien las primeras críticas realizadas a la teoría oficial se efectuaban desde el lenguaje y la postulación de una concepción de mente que intenta superar el dualismo y el conductismo, es evidente que tales avances no son suficientes para abandonar el camino que esbozó el filósofo francés; razón por la cual algunos pensadores contemporáneos apuestan por una nueva metafísica a la hora de comprender la mente y sus estados.

Los análisis de Nagel, por ejemplo, se centran en la subjetividad epistémica y ontológica de la conciencia. La única forma de acceder a esta es a partir del *ser* mismo, de quien la posee (una postura que posteriormente refutarán autores como Daniel Dennett y John Searle [aunque el segundo tiende a aceptar la ontología subjetiva, pero termina por oponerse a la subjetividad epistemológica, tal y como se expondrá más adelante]). Los cuestionamientos de Nagel nos introducen en un proceso de lo que en filosofía de la mente se ha denominado “*laboratorio mental*”; experimentos que terminan por ser muy comunes en esta área del conocimiento, y de valioso aporte para las ciencias cognitivas.

Según este autor, una condición necesaria y suficiente para hablar de la mente es la subjetividad. Brindar explicaciones de orden materialista o reduccionista, en las que priman los experimentos empíricos, implica desconocer la experiencia subjetiva, y con ello se cae en un nuevo problema: la eliminación de la mente. Eliminar la mente no es la solución al problema cartesiano, como muchos lo han creído. El conocimiento objetivo, desde la experimentación científica, termina por ser insuficiente a la hora de hablar de una experiencia mental, cuya existencia subjetiva exige de un conocimiento subjetivo.

Para Nagel, las neurociencias no brindan un conocimiento seguro sobre la conciencia y la mente<sup>61</sup>. Pese a los experimentos y avances que

<sup>61</sup> La explicación de la naturaleza física no logra dar cuenta de las experiencias de la mente, ya que la mente no puede examinarse de la misma manera que se examina el cuerpo. Por tal motivo, los métodos usados en la ciencia para com-

se tienen en relación con el estudio del cerebro, la ciencia no ha logrado explicar el fenómeno de la conciencia, dado que las experiencias subjetivas de un organismo solamente pueden ser comprendidas y conocidas por el organismo que las posee. *Solamente un murciélago sabrá qué se siente ser murciélago*, y la ciencia no puede describir o dar cuenta de esta experiencia dada la subjetividad esencial de la misma.

Sin embargo, pese a la defensa de la subjetividad de la experiencia consciente, la teoría de Nagel apunta hacia la búsqueda de una fenomenología objetiva, lo cual desborda todo conocimiento que se había producido en este campo de conocimiento sobre la conciencia, pues la fenomenología husserliana estaba parada en bases subjetivas, bases que, según Nagel, afectan el conocimiento de la naturaleza del fenómeno.

Pese a que defiende la postura subjetiva a la hora de conocer la conciencia, es claro que Nagel toma distancia de las propuestas de Ryle y de Sellars, porque para este autor la mente, y para el caso la conciencia, debe estudiarse desde la subjetividad de la misma, no puede en su estudio ser reducida al lenguaje; no puede ser reducida al uso de la primera persona para dar cuenta del fenómeno.

Las intuiciones basadas en la perspectiva de la primera persona fácilmente nos pueden inducir a error sobre lo que es y no es concebible. Este punto usualmente se presenta como apoyo de posiciones reduccionistas comunes sobre el problema mente-cuerpo, pero considero que se puede separar de tal perspectiva. Me parece que la fuerte apariencia

---

prender la naturaleza de la conciencia terminan por ser insuficientes, pues aunque dan cuenta de lo que sucede en el córtex cerebral, en realidad no aportan en la comprensión del estado de la conciencia y de las experiencias conscientes en sí mismas. Conocer lo que lo produce no implica conocer el fenómeno. Para Nagel, el hecho de que exista la conciencia es lo que dificulta plantear una solución al problema mente-cuerpo, ya que la ciencia puede imaginarse qué es la mente, puede aproximarse a la percepción de un ser, y puede llegar a anticiparse a las acciones posteriores de ese ser, *pero ello no implica que conozca lo que el ser siente* (no por ello comprende el fenómeno), pues la subjetividad de la experiencia está inmersa en la naturaleza misma de la experiencia y esa subjetividad es la que determina la naturaleza de la conciencia.

de contingencia en la relación entre el funcionamiento del organismo físico y la mente consciente –una apariencia que depende directa o indirectamente de la perspectiva de la primera persona– tiene que ser una ilusión<sup>62</sup>.

Su crítica va dirigida a las posturas eliminativistas, al materialismo, al conductismo conceptual, al cientificismo psicofísico, que plantean una solución al problema mente-cuerpo eliminando la mente o reduciéndola al lenguaje o al cerebro. Su crítica es contra toda teoría eliminativista que desconoce la subjetividad de lo mental y que termina por dar solución al problema mente-cuerpo desde la supresión de la conciencia o desde la reducción de la misma a los fenómenos físicos<sup>63</sup>.

Para este filósofo, tal y como lo expone en su artículo “*What Is it Like to Be a Bat?*”: “La conciencia es lo que hace el problema mente-cuerpo realmente inextricable”<sup>64</sup>. Dicho misterio no puede ser resuelto, pese a que la ciencia eliminativista dice que sí, ya que es el que permite seguir construyendo teorías sobre la mente y la conciencia. “Cada reduccionista necesita su analogía favorita que desprende de la ciencia moderna. Es altamente improbable que alguno de estos ejemplos incoherentes de reducción exitosa arroje luz sobre la relación de la mente con el cerebro”<sup>65</sup>. Por eso, es preciso revisar desde otras lógicas el problema, sin caer en reduccionismos y reconociendo el subjetivismo que el problema de la mente exige desde su propia naturaleza. Lo anterior nos lleva a pensar que la naturaleza de la conciencia exige de estudios de cualidades propias del fenómeno, cualidades a las que ni el lenguaje ni la ciencia tienen acceso por sus propios límites.

<sup>62</sup> Thomas Nagel. “*What Is it Like to Be a Bat?*” In: *Philosophical Review* 83, n° 4, (1974, pp. 435-450), 435. DOI: 10.2307/2183914.

<sup>63</sup> No se trata de que Nagel esté en contra de la ciencia o del naturalismo, simplemente se atreve a mostrar que la naturaleza biológica por sí misma no da cuenta de la realidad subjetiva de la mente; es insuficiente para comprender estados y operaciones mentales, como conciencia, intencionalidad y racionalidad.

<sup>64</sup> Nagel, “*What Is it Like to Be a Bat?*”, 435.

<sup>65</sup> *Loc. Cit.*

Nagel asume una concepción neocartesiana que, si bien en parte critica la teoría inicial, no supera, ni intenta hacerlo, a la metafísica propuesta por Descartes, pues defiende en su postura la subjetividad de toda experiencia consciente. La diferencia radical está en la experiencia consciente, pues esta es un fenómeno generalizado que está presente en todos los animales, aunque en diferentes niveles; mientras que, para Descartes, solo el alma humana es capaz de alcanzar tales experiencias. Convergen en la subjetividad de la experiencia, puesto que solo el organismo que es consciente puede sentir o tener las experiencias conscientes. “Sin embargo, esencialmente, un organismo tiene estados de la mente que son conscientes, si y sólo si, hay algo que lo determine a ser ese organismo, algo determinante para el organismo”<sup>66</sup>.

El carácter subjetivo de una experiencia consciente le es propio a la naturaleza de la mente, es algo que ningún análisis de los que se han expuesto en las teorías eliminativistas o reduccionistas ha considerado, y no lo hacen dado que su método y postura es contraria a toda subjetividad, pues con el uso lenguaje se defiende el externalismo. Para Nagel no basta con analizar la conducta, el cerebro o el lenguaje, ya que estos elementos no dan cuenta de la subjetividad de la experiencia consciente, demostrando que un análisis de este tipo es insuficiente<sup>67</sup>.

Hacer un análisis de la conducta solamente permite dar cuenta de los efectos causados por los procesos mentales, pero no da cuenta de la naturaleza misma de la conciencia: “[...] Si no tenemos una idea de qué es el carácter subjetivo de la experiencia, no podemos saber qué debemos pedir a la teoría fisicalista”<sup>68</sup>. Es decir, para considerar como confiable una teoría fisicalista de la conciencia es preciso que esta tenga un análisis fenomenológico de la subjetividad de la experiencia consciente misma, lo cual implica brindar una explicación física de las caracterís-

<sup>66</sup> Nagel, “*What Is it Like to Be a Bat?*”, 435.

<sup>67</sup> Nagel no desconoce los aportes de estos estudios a la comprensión del fenómeno, pero es enfático al exponer que estos por sí mismos no logran dar cuenta suficientemente. “No niego que los estados y los sucesos mentales conscientes sean los que causan la conducta, ni que les pueda dar una caracterización funcional. Sólo niego que ello agote su análisis” (*Loc. Cit.*).

<sup>68</sup> *Ibid.*, 436.



ticas fenoménicas de lo que se ha considerado como substancia mental, algo que no es posible. Esta afirmación nos permite verificar que Nagel continúa inmerso en el dualismo cartesiano, pues considera que las características de la mente y de la conciencia exigen un tipo de análisis diferente al que exige la sustancia material, con lo cual inicia una nueva metafísica de la mente.

En la misma línea de Nagel se encuentran los estudios de Jackson. Ambos autores se yerguen en defensa de la subjetividad de las experiencias conscientes y con ello aparece un nuevo problema: *los qualia*. Los *qualia* o propiedades cualitativas de los estados mentales son los que permiten tener seguridad de que hay una experiencia consciente subjetiva, pues el sentir de un murciélago le es propio solo al murciélago; tal vez uno pueda imaginar qué siente el murciélago, pero nunca lo sabremos en realidad. Quizá Kenny objetaría tal postura aduciendo que si el murciélago nos comunicara lo que siente, entonces podríamos imaginar qué siente; pero para Jackson y Nagel, comprender lo que la expresión plantea sobre el sentir no da cuenta de la sensación misma, esta siempre será subjetiva.

Frank Jackson en el clásico ejemplo de su artículo *Epiphenomenal Qualia*, expone cómo María puede tener, gracias a sus conocimientos de la neurofisiología, la descripción del color azul, pero ello no implica que María tenga la experiencia del azul, pues nunca ha percibido el azul. La percepción del azul permite a quien la tiene tener la experiencia subjetiva de dicho color. Una experiencia que, para el caso del ejemplo, solamente tendrá María cuando la perciba. Al tenerla, María podrá describirla de manera diferente a su descripción inicial. Su descripción inicial solamente tiene información sobre el azul, que desde el conocimiento neurofisiológico logra dar cuenta del azul de una forma científica, aunque no podrá dar cuenta de la experiencia perceptiva; es decir, el conocimiento científico sobre el color azul termina por ser insuficiente, pues conocer el azul no implica tener la experiencia del azul mismo.

Los ejemplos de la experiencia del murciélago y la experiencia de María con el color azul son un ataque al fisicalismo, a la reducción de la conciencia y de la mente por la predilección del cerebro y sus procesos físicos, los cuales no logran dar cuenta de las cualidades que poseen los estados mentales, pues no permiten explicar la subjetividad, rasgo esencial de la conciencia.

Ambas posturas apuestan por una nueva metafísica que sucumbe en la postura dualista. Si bien no es su interés atacar o conciliar con el dualismo, avanzan en el tema al combatir a los fisicalistas con sus dos ejemplos. No avanzan en el problema de la mente, ya que no logran dar cuenta de la naturaleza de esta; no logran centrarse en la explicación de la naturaleza de los estados mentales, por lo cual, el misterio de la conciencia sigue latente.

Pese a lo anterior, las propuestas de Nagel y Jackson llevan a cuestionamientos sobre las cualidades de la mente. Considerar los *qualia* como un rasgo propio de los estados mentales y afirmar la subjetividad, como rasgo esencial de una teoría de la conciencia, permite iniciar un rechazo contra las teorías materialistas y eliminativistas. Sin embargo, es preciso avanzar en el rastreo de otras discusiones con el fin de reconocer los alcances que han tenido las teorías fisicalistas, para establecer diferencias entre estas y el emergentismo biológico.

## 1.7 Materialismo y eliminativismo: concepciones fisicalistas de la conciencia

Otro autor reconocido en el campo de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas es el pensador estadounidense Daniel Dennett, quien en el prefacio de su libro *Conciencia explicada*, muestra que la complejidad de abordar el análisis sobre la mente radica en que en el problema heredado de Descartes mente-cuerpo hay un misterio, ya que es difícil entender que los pensamientos compartan la misma materia de la que está hecho el cerebro: “Ahí había un misterio. ¿Cómo es posible que mis pensamientos y mis sentimientos quepan en el mismo mundo que las células nerviosas y las moléculas que componen mi cerebro?”<sup>69</sup> Este filósofo emprende la tarea de buscar solución al problema del dualismo, y se encauza en la creación de una teoría que dé cuenta de la conciencia, su existencia y los misterios que subyacen a la misma.

<sup>69</sup> Daniel Dennett. *Conciencia explicada*. Trad. Sergio Balari Ravera (Barcelona: Paidós, 1995), 13.

Contrario a Nagel, Dennett expone su propuesta como crítica a la visión subjetiva de la conciencia, una postura que se queda en la concepción de la mente inaccesible, sumergida en el subjetivismo expuesto por Descartes, lo que se evidencia en la experiencia narrada en primera persona. Si bien Dennett comparte con Nagel el hecho de que no se puede saber qué se siente ser murciélago, o cualquier otro ser, si no se es tal organismo, expone que el uso del término “nosotros” permite eliminar no solo el misterio de la conciencia, sino la concepción internalista de la misma, a partir del uso del lenguaje.

Su teoría ha sido construida a partir de los aportes de la neurociencia. En su obra abundan los ejemplos de los experimentos mentales, los cuales lo llevan a proponer una teoría empírica de la conciencia, en la que, como el mismo título lo dice, hace un intento por explicarla. Para algunos autores, en su pretensión, Dennett además de ser fisicista llega al extremo del mismo, pues termina por reducir la mente al cerebro, y para el caso, la conciencia al cerebro. Para el autor, los mecanismos biológicos son los que permiten resolver el problema planteado por Descartes; sin embargo, al igual que lo expresan Ryle y Sellars, el problema está en los conceptos que se le han atribuido. La gran diferencia entre Dennett y los otros dos pensadores en cuestión, radica en que para el primero la conciencia no se reduce al lenguaje, sino al cerebro.

Para este autor la complejidad de lo que denominamos conciencia –tema del que muchos hablan, pero pocos logran explicar– debe entenderse desde la biología, y desde lo físico. “[...] Los diversos fenómenos que conforman aquello que llamamos conciencia [...] Son efectos físicos de las actividades del cerebro [...]”<sup>70</sup>. El autor plantea que la evolución de las actividades del cerebro son las que dan paso a las ilusiones que se tejen en torno a sus poderes y propiedades<sup>71</sup>.

La propuesta de Dennett hace posible el reconocimiento de la existencia de otras formas de pensar que logran superar el dualismo. Apo-

yándose en los experimentos científicos que se han realizado en la neurofisiología con el fin de hincar su postura fisicista de la conciencia en los mecanismos biológicos, nos muestra que la conciencia está basada en hechos empíricos, y que ella en sí misma es un hecho empírico.

En este sentido, la intencionalidad y la acción no son producto de nuestra mente, sino de nuestro cerebro; para el caso de la intención, sería el cerebro mismo. Es decir, la intencionalidad, la conciencia y el ‘yo’ son reducidos al cerebro y a sus funciones de carácter mecanicista biológico; por eso, a la hora de explicar una acción intencional y consciente basta con que la explicación se realice con base en las leyes físicas. Como el mismo autor lo afirma, para el caso de la moral esta postura también sería suficiente; lo cual, según expone, no conlleva, como algunos de sus detractores le han insinuado, a la eliminación del libre albedrío.

Dennett plantea en su teoría que no actuamos movidos por razones, sino que somos las razones que tenemos para actuar, pues nosotros representamos nuestras propias razones y somos razones para los demás. En ese sentido, la moral se ha dado por la evolución de las competencias cognitivas, por la evolución de la naturaleza y de la biología humana. Actuamos por razones que nosotros mismos representamos, y las representamos con nuestro cerebro<sup>72</sup>.

La substancia mental no es algo que vaya más allá de las moléculas y partículas que conforman nuestro cerebro, por lo cual puede ser investigada y explicada desde su carácter científico; es decir, la conciencia y la intencionalidad son susceptibles de ser estudiadas desde sus mecanismos biológicos, así como la mente y lo relacionado con ella, desde el cerebro. Los aportes de los neurocientíficos, según el autor, nos llevan a eliminar de las explicaciones dualistas el término “mente”, porque en una concepción dualista “[...] nunca podremos comprender la conciencia humana”<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Dennett, *Conciencia explicada*, 62.

<sup>71</sup> Esta nueva postura llega a ser extremista, pues en su intento de superación del dualismo planteado por Descartes, se va al polo del materialismo, a tal punto de afirmar que: “Es difícil imaginar cómo puede ser que nuestra mente sea nuestro cerebro, pero no es imposible” (*Ibid.*, 28).

<sup>72</sup> Para Dennett, pensar para actuar, desde las razones que somos, hace que logremos pensar con anticipación. En otras palabras, pensar con anticipación, pensar para representarnos nuestras propias razones es lo que nos hace asumir nuestras responsabilidades, asumir nuestras obligaciones, eso es lo que nos hace libres y eso lo hace el cerebro con todas sus actividades.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 50.

De acuerdo con lo anterior, la mente, explicada como el cerebro cuyas actividades fisiológicas son el pensamiento mismo, es el punto de partida para la teoría de la conciencia explicada por Dennett. Este pensador expone unas normas básicas para su comprensión: *Nada de tejidos milagrosos*; su propuesta está anclada en tejidos físicos. *Nada de anestias fingidas*; pues la conciencia tal y como se ha trabajado, según el autor, es dada como una ficción, como mera ilusión. *Nada de regatear con los detalles empíricos*; pues su apuesta para realizar una teoría de la conciencia está fundamentada en una explicación científica, en la cual el hecho más relevante y que toma como soporte de sus diversos laboratorios mentales –los que a su vez terminan por ser empíricos y verificados– es el de la teoría del “*retinex*”, es decir, está anclado en los avances de Edwin Land, quien trabaja sobre la teoría de “la visión del color”.

Según Dennett, considerar la conciencia como algo diferente al cerebro es lo que ha llevado a incluir el dualismo dentro de las teorías que se han realizado sobre la mente; paralelamente esto ha llevado a seguir inmersos en el error de buscar en el interior un ‘yo’ cuya substancia es diferente a la de la substancia material que se pregunta por su ‘yo’. En sus propias palabras: “O quizá nos engañamos al conceder tanto predicamento a la introspección, a nuestra capacidad de observar nuestras propias mentes conscientes”<sup>74</sup>. La búsqueda del ‘yo’, de un ‘yo’ que no se corresponde con lo físico, nos mantiene en *el teatro cartesiano* que enmarca la mente y la conciencia en una sustancia pensante con propiedades diferentes a las que posee la sustancia extensa. Lo anterior es consecuencia de que “[...] La gente admite no tener acceso a las causas y los efectos de sus experiencias conscientes”<sup>75</sup>. Problema que además se torna mayormente complejo, cuando “[...] Afirma[n] poseer autoridad, en cambio, sólo sobre los contenidos aislados de sus experiencias mismas, aisladas de sus causas y sus efectos”<sup>76</sup>.

Devolverse a las causas y a los efectos de las experiencias conscientes lleva a Dennett a la consideración de cada una de las percepciones

sensoriales que producen muchas sensaciones de conciencia. Por esta razón, en su teoría nos muestra que, aun cuando no tengamos el conocimiento de la conciencia en sí misma, nos atrevemos a hablar sobre ella. Sus experimentos mentales nos muestran que muchas de las percepciones nos engañan, ya que no son lo que creemos que son. En ocasiones, afirma que pensamos en algo como lo percibimos, pero luego nos damos cuenta que ese objeto percibido es diferente a la percepción inicial; es decir, tenemos errores en los contenidos de las experiencias conscientes, lo cual se genera porque desconocemos sus causas.

El uso del lenguaje sobre lo material e inmaterial trae consigo algunos problemas como el dualismo de propiedades, dado que el lenguaje se torna insuficiente para hablar de las propiedades de lo inmaterial. No obstante, Dennett muestra que el error abismal de Descartes estaba, más que en el uso del lenguaje, en sus imprecisos estudios científicos del cuerpo y su funcionamiento, así como en las suposiciones del funcionamiento de la glándula pineal y la relación que otorgaba a las experiencias sensoriales con las experiencias conscientes<sup>77</sup>.

Esta perspectiva dennettiana, también conocida como heterofenomenología, exige del uso verbal propio para describir las experiencias conscientes desde unas bases científicas, ya que la información de las experiencias sensibles, perceptuales o producto de la reflexión no son producto de las experiencias conscientes *per se*, sino producto del cerebro. “La tarea del cerebro es guiar al cuerpo que controla en un mundo de condiciones cambiantes y sorpresas repentinas, así que debe acumular información sobre este mundo y utilizarla *con rapidez* para ‘crear el futuro’, para producir anticipaciones a fin de andar un paso por delante del desastre”<sup>78</sup>. En este sentido, el cerebro es responsable de las representaciones que tenemos del mundo.

<sup>74</sup> Dennett, *Conciencia explicada*, 80.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>76</sup> *Loc. Cit.*

<sup>77</sup> Los estudios de Descartes sobre el cerebro no eran confiables, además de ser imprecisos, para mostrar la magnitud del funcionamiento del mismo, y determinar que este es la mente, es decir, que el cerebro es el que piensa; no que hay algo más allá que se llama mente. Para Dennett “El Teatro Cartesiano es una manera metafórica de explicar el modo en que la experiencia consciente se localiza en el cerebro” (*Ibid.*, 121).

<sup>78</sup> *Ibid.*, 158.

Dada la capacidad del cerebro y su rapidez para lograr tal eficacia, se produce también con igual agilidad el lenguaje: “El habla ordinaria se produce a una velocidad de orden de las cuatro o cinco sílabas por segundo”<sup>79</sup>. Nuestro cerebro expresa ese lenguaje de manera que podamos comprender cuando alguien nos habla a grandes velocidades, por lo cual el cerebro no solo es conciencia, sino que también es lenguaje. Para el caso de las acciones sucede algo similar, pues sin la precisión y rapidez del cerebro estas no podrían llevarse a cabo.

En el caso de la salida, muchas acciones pueden llevarse a cabo muy rápidamente, y se desencadenan con tanta precisión que el cerebro no tiene tiempo para ajustar sus señales de control en función de estímulos de realimentación; actos tales como tocar el piano o tocar una piedra con puntería deben iniciarse balísticamente<sup>80</sup>.

La cuestión dentro de la teoría dennettiana radica en comprender que nuestro cuerpo, incluido nuestro cerebro, está constituido por pequeñas moléculas autómatas, por pequeñísimos robots que son los que operan de manera automática, y en su ejecución de movimientos logran que nos representemos el mundo, que lo comuniquemos, que pensemos y reflexionemos sobre nosotros mismos y sobre las acciones que realizamos en el mundo. El cerebro es el único que logra dicha representación, porque es el que posibilita la representación del tiempo y del espacio; es el que consigue que nuestras representaciones den cuenta de las causas y efectos, de los contenidos de nuestras representaciones, de las decisiones que llevamos a cabo, y de todo lo que hemos denominado pensamientos.

Así pues, la representación del tiempo por parte del cerebro está anclada al tiempo mismo de dos maneras distintas: la organización temporal del representante puede ser la que nos proporcione la evidencia o lo que determine el contenido, y toda la importancia de representar

<sup>79</sup> *Loc. Cit.*

<sup>80</sup> *Ibid.*, 159.

el tiempo de las cosas puede perderse si el representante no se produce a tiempo como para establecer la distinción que se quiere establecer<sup>81</sup>.

El cerebro toma la información que recibe de los sentidos, la organiza, la representa y la presenta como una ‘narración’, en la cual el tiempo se evidencia en la predicción que el mismo cerebro logra hacer de los hechos y las acciones, tanto nuestras como de otros. Este filósofo nos presenta los experimentos neurofisiológicos sobre la anticipación realizados por Libet entre 1965 y 1985, entre otros, para aproximarnos a la comprensión del fenómeno de anticipación y salir del esquema del trasfondo trazado por la fenomenología, a través de un proceso científico que defiende como una postura materialista. Así pues, Dennett, apoyado en Roger Penrose (1989)<sup>82</sup>, muestra que la anticipación, como organización temporal, es la primera muestra de actividad en el córtex, la cual se produce entre unos diez o veinte milisegundos después de que se da la estimulación en el órgano sensorial periférico, y así, logra superar la concepción metafísica de lo temporal en las experiencias conscientes.

El argumento que presenta en el ‘teatro cartesiano’ plantea la comprensión de la conciencia desde una perspectiva evolutiva; es decir, tal como se puede explicar el origen del sexo, también se puede explicar el origen de la conciencia desde la biología, pues “el diseño de nuestras mentes conscientes es el resultado de tres procesos evolutivos sucesivos, apilados el uno sobre el otro [...]”<sup>83</sup>. Esos tres procesos nos llevan a cuestionarnos por la conciencia entendida como cerebro. Un primer proceso se da en la lucha por la supervivencia, donde el organismo hu-

<sup>81</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>82</sup> Roger Penrose. *The Emperor’s New Mind. Concerning computers, Minds, and the Law of Physics*. (New York: Penguin Books, 1989). Los planteamientos de Penrose en este texto apuntan a considerar que el cerebro o la mente, (pues acaban por ser lo mismo para el autor), está gobernado por leyes físicas similares a las de la física cuántica. Un funcionamiento desde lo funcional explicado en término de leyes cuánticas, más no un funcionamiento físico. Estos planteamientos se constituyen en razonamientos fuertes para la IA.

<sup>83</sup> Dennett, *Conciencia explicada*, 187.

mano logra identificar acontecimientos favorables, desfavorables y neutros, sobre los cuales decide y halla razones para explicar sus decisiones.

Crear razones –lo que para Sellars y Kenny era la solución al misterio de la mente– en este caso se convierte en un primer proceso evolutivo que posteriormente lleva al reconocimiento de la mente consciente. El cerebro, en esa clasificación de información, logra identificar de manera muy básica y poco elaborada lo bueno y lo malo, y halla las razones para optar por lo uno o lo otro. Por tal motivo, siguiendo la ruta de la evolución, Dennett propone un segundo proceso que permite al organismo nuevas maneras de predecir o inferir el futuro. “Los mejores cerebros son aquellos que pueden extraer más información, más rápidamente, y utilizarla para *evitar* todo contacto nocivo desde el principio, o para buscar alimento (y las oportunidades de aparearse, una vez el sexo ha aparecido)”<sup>84</sup>. Este proceso de extraer un futuro útil nos lleva a descubrir las leyes del mundo.

Como tercer rasgo está la evolución del cerebro y del sistema nervioso para lograr la representación del mundo, pues los estados cerebrales son los que permiten tener las dichas representaciones y las creencias. Es decir, el autor pasa a la evolución cultural, que no es más que la misma evolución cerebral<sup>85</sup>. Lo que confirma su reduccionismo.

La evolución del sistema nervioso central generada por diversas estimulaciones y autoestimulaciones es la que ha permitido que lleguemos al punto de hablar de mente como algo ajeno al cuerpo mismo. Un error porque, según el autor, los estudiosos de la mente que siguen a Descartes no se han tomado la tarea de devolverse al origen de los organismos y a la consideración de su evolución biológica para comprender que cuando el organismo vivo empieza a evolucionar por la necesidad de sobrevivir, a la par empiezan a evolucionar sus mecanismos. Así, cada estímulo es clave dentro del proceso de evolución orgánica, en donde se van desarrollando nuevas conexiones entre los mecanismos que componen el sistema del organismo, modificando la estructura y con ello

<sup>84</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>85</sup> Cada proceso que Dennett presenta para explicar la evolución de la conciencia permite transitar por la evolución del cerebro, de sus mecanismos, de su plasticidad, etapas sobre las que se realizan las funciones cognitivas, al punto de tener representaciones simbólicas y culturales.

la arquitectura del cerebro y las relaciones de este con el sistema motor, auditivo, sensorial, entre otros. Dichas relaciones permiten desarrollar un lenguaje para comunicar lo que hemos considerado ‘mente’.

Para Dennett, el proceso evolutivo de crear lenguaje posibilita –a partir de un proceso posterior de réplica de información– crear cultura y hablar de la conciencia. Acciones como hablar en voz alta y comprender los significados de las palabras que usamos para referenciar el mundo son producto de la evolución que se da en el cerebro.

Una vez estos toscos hábitos de estimulación oral empezaron a establecerse como buenos trucos en la conducta de las poblaciones de homínidos, sería de esperar que pronto empezaran a refinarse, tanto en los hábitos comportamentales aprendidos de la población, y gracias al efecto Baldwin, en las predisposiciones genéticas y en mejoras posteriores de eficiencia y efectividad<sup>86</sup>.

El proceso de comunicación, tanto externa como interna, ha permitido dar cuenta de los procesos cerebrales que llamamos conciencia. Cuando nos detenemos a pensar en la forma como se ha llegado a la creación de un lenguaje para la comunicación de las representaciones que tenemos sobre el mundo, se hace preciso estudiar, según Dennett, la evolución del cerebro y la forma como este crea vías de acceso al lenguaje para, posteriormente, dar vía libre a las *memas* y con ellas a la evolución cultural, que terminan por ser réplicas culturales de ideas y comportamientos, estas son: *réplicas de informaciones*<sup>87</sup>.

El lenguaje y la conciencia en la teoría dennettiana empiezan a jugar un rol diferente del que se había expuesto con los autores anteriores, ya que el lenguaje no es el agente operante que controla la intencio-

<sup>86</sup> Dennett, *Conciencia Explicada*, 210.

<sup>87</sup> En su texto *Tipos de mentes*, Dennett manifiesta que la mente humana es compleja y está compuesta por urdimbres tejidas con distintas hebras que reflejan muy diferentes dibujos y cada hilo nuevo; cada hilo que pone un color y una forma a cada dibujo ha sido producto de la evolución. Daniel Dennett. *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la conciencia* (Madrid: Editorial Debate, 2000).



nalidad del hablante, ni la mente del mismo. El torrente del conjunto verbal, y con este sus sonidos y significados, no está desarticulado del sistema general que ha evolucionado. Por el contrario, el lenguaje permite mostrar esa unidad que somos. En sus palabras: “[...] La unidad de una interpretación óptima en evolución, que hace que parezca como si ese torrente fuera la ejecución de las intenciones de un conceptualizador; de hecho, lo es, pero no de un conceptualizador interno que es parte integrante del sistema de producción del lenguaje, sino de un conceptualizador global, la persona, de la cual el sistema de producción del lenguaje es parte integrante”<sup>88</sup>.

El lenguaje, la mente, la conciencia y las acciones, son temas que exigen de nuevas lógicas de pensamiento; “nuevas formas de concebir, ya no una inteligencia, sino un tejido mecánico de seminteligencias semiindependientes actuando en conjunto”<sup>89</sup>. Visto así, no se debe hablar de conciencia, sino de flujos de conciencia en diferentes grados y niveles, lo que hace más complejo el estudio de este fenómeno desde la perspectiva subjetivista.

No hay un único y definitivo ‘flujo de conciencia’, porque no hay un cuartel general central ni un Teatro Cartesiano donde ‘todo se junta’ para ser examinado por un Significador Central. En vez de este flujo (por amplio que sea), hay múltiples canales en los que circuitos especializados intentan, en pandemóniums paralelos, llevar a cabo sus propias tareas, creando Versiones Múltiples a medida que avanzan. [...] La serialidad de esta máquina (su carácter ‘von Neumanniano’) no es un rasgo de diseño preconfigurado, sino el resultado de una sucesión de coaliciones entre estos especialistas. [...] parte de este diseño es innato y compartido con otros animales. Pero se ve ampliado, y a veces superado en importancia, por microhábitos de pensamiento que se han desarrollado en el individuo, en parte como resultado de la autoexploración individual y en parte como dones prediseñados de la cultura [...]”<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>89</sup> *Loc. Cit.*

<sup>90</sup> Dennett, *Conciencia explicada*, 267-268.

Una propuesta desde la evolución biológica, explicada en términos propios de la IA<sup>91</sup>, que busca superar el dualismo cartesiano y derrocar la postura internalista de la mente y de sus procesos, con el fin de proponer que todas las memas producto de la información y la cultura –y, en parte, producto del lenguaje–, son las que fijan su residencia en el cerebro de cada individuo, conformando sus tendencias y, con ello, llegando a convertirlo en lo que hemos llamado ‘mente’. El lenguaje infecta y modula nuestro pensamiento en todos los niveles. Las palabras de nuestro vocabulario son catalizadores que pueden hacer precipitar fijaciones de contenido mientras una parte del cerebro intenta comunicarse con otra”<sup>92</sup>.

Para Dennett, de la misma manera que el lenguaje de programación de alto nivel se impone en un ordenador, el lenguaje natural logra asignar constricciones al cerebro. Así, el lenguaje, en una comunicación interna, en la cual se unifican los contenidos mentales que queremos expresar con los que son expresados, logra organizar nuestras mentes en sistemas de reflexión y de autocontrol. Además, permite controlar de manera consciente nuestros comportamientos, y lo logra porque nuestras emisiones verbales pueden ser pensadas, reflexionadas, así como la toma de decisiones se da de manera consciente, reflexionada y deliberada.

La discusión presentada por los autores hasta ahora expuestos sobre el tema de la conciencia, permite ver que si bien la teoría dennettiana dista un poco de la propuesta de Sellars y Ryle –al no reducir la mente al lenguaje–, no escapa al reduccionismo, sino cae en reduccionismo biológico. Esta última es una explicación científicista que sienta bases fuertes para la IA y que, pese a sus críticas y resistencia al fisicalismo, acaba por incurrir en este.

La superación del *teatro Cartesiano* desde la propuesta de la heterofenomenología propone como alternativa el uso del lenguaje en tercera persona. El ‘nosotros’ permite salir de la visión internalista de la mente y dejar de lado la concepción de una conciencia subjetiva, para abordar desde el lenguaje los procesos cerebrales y hablar de procesos mentales

<sup>91</sup> IA: Inteligencia artificial. En adelante usado bajo estas siglas.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 314.

y sus operaciones, reduciendo las experiencias conscientes a actividades cerebrales. Surge una segunda diferencia con la propuesta de Ryle, Sellars y Kenny, ya que, si bien estos comprenden la mente y con ello la conciencia desde el lenguaje, continúan en el uso de la primera persona, dando subjetividad a la conciencia. El ‘nosotros’ abre la posibilidad de saber acerca de los estados mentales y su contenido, que en últimas no es más que el contenido de los procesos que realiza el cerebro.

Pese a sus aportes, la propuesta empírica eliminativista expuesta por Dennett deja vacíos en la comprensión del fenómeno de la conciencia pues, como en algunos apartados de sus textos él mismo lo plantea, la conciencia termina por parecer un conjunto de trucos similares a la magia, trucos realizados en el cerebro, trucos que no permiten tener una explicación que dé solución al misterio mismo del fenómeno que enfoca nuestra atención. Esto lo lleva a hablar de una experiencia consciente como una actividad cerebral, con lo cual no logra dar cuenta de la conciencia misma.

Una vez expuesta, a grandes rasgos, la postura de una conciencia explicada desde los aportes de Daniel Dennett, se hace preciso continuar en la discusión presentada por otros autores sobre el tema propio de este capítulo, para retomar posteriormente algunos aportes de este autor sobre lenguaje, conciencia y acción, temas que se abordarán a lo largo de este trabajo en capítulos posteriores.

## 1.8 El dualismo actual: “Brainbound & Extended”

Otro teórico que ostenta un enfoque dualista actualmente, quien se ha destacado por sus aportes en las ciencias cognitivas, es el filósofo y matemático David Chalmers. Sus contribuciones sobre los temas de la mente y específicamente sobre la conciencia, son reconocidas en el ámbito académico. Para este autor, la ciencia ha avanzado y la neurofisiología aporta un conocimiento de la mente; pero cuando se refiere al tema de la conciencia esta aún sigue siendo un misterio por resolver. Las diversas investigaciones que ha realizado sobre la conciencia no logran salirse del dualismo extremo, producto de la herencia cartesiana, pues el nivel de subjetividad que proporciona la experiencia de cada ser cons-

ciente es tal que, como lo manifiesta en su libro *La mente consciente*, “[...] Todavía nos resulta misterioso que la causalidad de la conducta esté acompañada de una vida interior subjetiva”<sup>93</sup>. La experiencia subjetiva no permite avanzar en la fundamentación científica cuando se habla de la mente.

El ataque a las posturas del materialismo eliminativo (a las reduccionistas y naturalistas) que plantea Chalmers, lo lleva a realizar en su investigación un recorrido por las teorías que se han expuesto hasta el momento para criticar su eliminación, su reducción, y la necia duda de la existencia de este fenómeno o la aceptación de que se vea como un fenómeno natural; por lo cual inicia en una crítica hacia aquellos que dudan de su existencia, pues en realidad, “[...] Estamos más seguros de la existencia de la experiencia consciente de lo que estamos de cualquier otra cosa en el mundo”<sup>94</sup>. Su planteamiento nos muestra que el problema de la conciencia está instaurado entre las fronteras de la ciencia y la filosofía.

Sin embargo, como lo desarrolla más adelante en *Mente extendida* –texto que sigue de cerca la investigación realizada por Andy Clark en *Supersizing*– la conciencia es un tema de la ciencia y es un fenómeno natural, como lo es la cognición. En esa dirección, simplemente habría que buscar nuevos métodos, pues los usuales no llegan a ser satisfactorios para dar cuenta de la misma a partir de la experimentación.

La propuesta de un dualismo, en el cual se interrelacionan los procesos naturales con los mentales, permite a Chalmers dar una explicación de la conciencia de la mano de los procesos cognitivos. Para lograrlo se vale de experimentos en los que establece la primacía de las experiencias subjetivas. El argumento del zombi, por ejemplo, lo lleva a transitar por el conocimiento y el autoconocimiento, así como por el uso del lenguaje para llegar a afirmar la existencia de una epistemología en primera persona de la conciencia: “La conciencia no es un referente ordinario: nuestra relación con ella no está mediada, se encuentra en el centro de nuestra vida mental, de modo que podría tener un papel

<sup>93</sup> David Chalmers. *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Trad. José A. Álvarez. (Barcelona, Gedisa, 1996), 15.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 16-17.



inusualmente fuerte en la constitución de una intensión primaria”<sup>95</sup>. En ese caso, la experiencia del zombi no es similar a mi experiencia, aun cuando en su expresión pareciera que lo fuera<sup>96</sup>.

Su teoría de la conciencia permite reconocer que esta superviene de forma natural de lo físico, postura cercana al emergentismo searleano, con la diferencia de que acaba por sumergirse en un dualismo de propiedades, pues la conciencia no depende de la existencia de lo físico; no emerge como un proceso de lo físico, sino que dado el funcionamiento del sistema físico se puede inferir que esta está asociada a tales procesos naturales. En este sentido, en la teoría Chalmersiana “Todo tipo de fenómenos macroscópicos pueden explicarse en términos de leyes físicas subyacentes; de modo similar podríamos esperar que todo tipo de fenómenos experienciales ‘macroscópicos’ puedan ser explicados por leyes psicofísicas de una teoría de la conciencia”<sup>97</sup>.

El filósofo acepta un dualismo moderado –que no abandona la postura inicial cartesiana (aun cuando mantiene la esperanza de que algún día se tenga una explicación científica de la conciencia)– cuya dependencia de las leyes físicas pueda ser probada desde una concepción lógica. Por lo anterior, recurre a la figura de un puente que establezca el vínculo entre lo cerebral y lo consciente, “*Cualquiera* que investigue empíricamente la conciencia necesitará un principio de puente no empírico para interpretar los resultados físicos en términos de la experiencia consciente [...] La conciencia –dice Chalmers– parece ser algo que va más allá de la biología [...]”<sup>98</sup>; y por lo tanto, no puede aceptarse la reducción de la conciencia a esta.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 265.

<sup>96</sup> Chalmers muestra que las creencias del zombi sobre el rojo pueden tener un contenido dado por el uso del lenguaje y las expresiones que usa para referirse al rojo; pero, en realidad, no hay una experiencia verdadera. Su ejemplo con la intensionalidad de las creencias expresadas por el zombi, en su experimento mental, le permiten mostrar que los *qualia* dan seguridad sobre la existencia de esta, lo que se evidencia en las experiencias conscientes.

<sup>97</sup> Chalmers, *La mente consciente*, 274.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 311.

Un estudio de este fenómeno mental exige, plantea Chalmers, el reconocimiento de los rasgos constitutivos del mismo, por lo que tal indagación debe considerar, además, algunos aspectos relevantes como:

- Coherencia entre la experiencia consciente y la estructura cognitiva. La relación de coherencia entre la estructura de los procesos cognitivos con la estructura de las experiencias conscientes.
- Principios de coherencia entre la conciencia y la percatación. Pues ‘lo que explico fenomenológicamente sobre la experiencia debe coincidir con la experiencia misma’; donde hay conciencia hay un percatarse de la misma.
- Juicios fenoménicos sobre las experiencias conscientes, ya que cuando ocurre una experiencia tenemos la capacidad de emitir juicios sobre ella.
- Los *qualia* implican el problema duro de la conciencia. Por ello es que las propiedades de la conciencia solamente le corresponden a esta y no pueden ser las mismas que las propiedades cerebrales.
- La información constituye un vínculo o relación entre los procesos físicos y las experiencias conscientes.

Un estudio que considere todos estos factores será un estudio que se acerque a la comprensión de este estado mental desde una concepción funcionalista no reductiva –según la propuesta de Chalmers– pues, si bien la conciencia surge de una organización funcional, no se reduce al estado funcional. Cabe aclarar que dentro de esta teoría fundante se acepta el funcionalismo y el dualismo de propiedades, sin llegar a los extremos radicales de ambas teorías originales. Y aunque no resuelve el problema de la conciencia, sí brinda elementos a la discusión sobre la misma, dejando abierta la posibilidad de establecer la relación, bien desde un vínculo con lo natural o bien desde un vínculo con la IA. Pese a ello, sus argumentos acaban por ser tan laxos que no logran dar cuenta de la naturaleza de la conciencia, pero sí abre puertas para seguir en tal discusión.

Tal y como se ha mostrado hasta el momento, siguiendo la referencia de los planteamientos dualistas cartesianos, aparecen teorías sobre la mente que, o bien terminan siendo reduccionistas, o bien continúan en una nueva línea del dualismo. Algunas de ellas giran de un extremo

al otro, tal como lo hacen las teorías de *Brainbound* y *Extended*, dos teorías que, pese a ser opuestas, caen en reduccionismos en cuanto a la concepci3n de mente y conciencia. En estas se reduce la mente y sus procesos –para el caso del *Brainbound*, al cerebro–, es decir, se asume un materialismo sustentado desde la neurofisiología; para el caso de la teoría *Extended*, se extiende la mente más allá del cuerpo, lo que conlleva a la sobrevaloraci3n de la existencia de lo mental.

Asimismo, las posturas de estas dos teorías parten de una crítica al dualismo planteado en la obra cartesiana, tal y como lo expone Ryle:

Se acostumbra a expresar esta bifurcaci3n en dos vidas y dos mundos diciendo que las cosas y eventos que pertenecen al mundo físico, incluyendo el propio cuerpo, son externos, mientras que las operaciones de la propia mente son internas. [...] Estas tesis entre lo interno y lo externo son ofrecidas, por supuesto, como una metáfora, dado que, al no estar las mentes en el espacio, mal podrían estar dentro de algo ni tampoco contener nada de ellas<sup>99</sup>.

Innegablemente, esta herencia es la que circunda cuando se habla de la mente y la cognici3n; y aunque parezca paradójico, se evidencia hasta en la teoría *Brainbound*, la cual hace un gran esfuerzo para superar la tradici3n. Pero, tal y como lo muestra Andy Clark, para John Hauge-land, quien cree que la ha superado, es apenas el punto de partida para su propuesta. A la larga, termina siendo una postura más problemática, pues cae en un reduccionismo a lo neural, a la actividad motora, reduciendo la mente al cerebro.

La actividad cognitiva, desde esta perspectiva emerge de la matriz perceptual y motora. Ella depende únicamente de la actividad neuronal y reduce la mente a esta actividad; una actividad que se da en la inseparabilidad de la mente, el cuerpo y el mundo. Clark en su texto *Supersizing the mind...*, expone que Haugeland plantea:

Si nosotros entendemos la mente como el lugar de la inteligencia, no podemos seguir en Descartes considerándola como separable, en principio, del cuerpo y del mundo [...] enfoques más amplios libres de ese compromiso perjudicial permiten mirar de nuevo en la percepci3n y la acci3n, desde las habilidades envolventes con equipamiento público y organizaci3n social, y ver no un principio de separaci3n sino un acoplamiento muy cercano y una unidad funcional [...] La mente, por lo tanto, no es incidentemente, sino íntimamente encarnada e íntimamente incrustada en este mundo<sup>100</sup>.

Para Clark, el modelo *Brainbound* plantea que: “[...] Lo [no neuronal] del cuerpo es solo el sistema de sensores y efectores del cerebro, y el resto del mundo es solo el escenario en que los problemas de adaptaci3n quedan planteados y en el que el sistema cerebro-cuerpo debe sentir y actuar” (Intro: XXVII). La mente, la conciencia y la cognici3n humana dependen únicamente del sistema nervioso, del cerebro, del cuerpo. Una teoría contraria a la cartesiana sería una teoría materialista que reduzca la conciencia y los procesos mentales a la materia, al cerebro y sus procesos neuronales. Esta propuesta reduce la mente al cerebro, convirtiéndose en un extremo radical, ya que como el mismo nombre lo plantea la mente está incrustada en el cerebro y sus procesos. Allí inicia la crítica de Clark, pues esta concepci3n deja de lado toda la parte cultural, todos los aspectos de la informaci3n y del mundo mismo, en el cual se evidencia la mente.

Para el caso de la mente o cognici3n extendida –como se conocen algunas traducciones– o teoría *Extended*: “[...] Las operaciones reales locales que realizan ciertas formas de cognici3n humana incluyen enredos inextrincables de retroalimentaci3n y anticipaci3n alrededor de circuitos: circuitos que promiscuamente atraviesan los límites del cerebro, el cuerpo y el mundo” (XXVIII). Este planteamiento extiende la mente, la conciencia y la cognici3n más allá del cuerpo, del cerebro, y hasta del mismo mundo. Un planteamiento cartesiano que se amplía al

<sup>99</sup> Ryle, *The concept of Mind*, 12.

<sup>100</sup> Andy Clark. *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension* (Londres, Oxford, University Press, 2008), 236-237.

extremo, para ver la existencia de una mente por fuera de los límites de lo corpóreo. De tal manera que, si este planteamiento fuese correcto, no se hace necesario tener un cerebro para tener mente, lo cual nos lleva a otros problemas como los que devienen con la IA.

La teoría de la mente extendida nos lleva a transitar por las fronteras invisibles entre la mente y el mundo, pues no es posible saber dónde termina la mente y dónde inicia el mundo, ya que la mente misma se extiende al cuerpo, se extiende al mundo. Para Clark, *cada parte de mí cada parte de mí ser es una extensión de la mente*. La cultura, la información, la sociedad serían extensiones de la mente; la mente estaría por todas partes. La demarcación del cerebro, o la demarcación del cuerpo, no son los límites de la mente, pues la mente puede estar en el lenguaje, en las acciones, en cada interacción social.

La mente, dentro de la postura clarkiana, no se reduce tampoco al engranaje conceptual (aunque en este se evidencia, y con este se extiende). Esta es una tendencia externalista, y como el mismo Clark y Chalmers lo han denominado, es un *externalismo activo*, pues se basa en el papel activo que tiene el entorno en los procesos cognitivos. Toda la organización social, todo lo que hemos llamado cultura –incluido el lenguaje– son parte del sistema externo en el que se evidencia la mente y con el cual se extiende en sus procesos cognitivos<sup>101</sup>.

Elementos como el lenguaje, el entorno social, las herramientas tecnológicas, son los que hacen posible pensar en una visión externalista de la mente, una visión en la que se pierde toda base naturalista, pues dentro de esta postura bien puede ser un cerebro el que permite que se realicen los procesos cognitivos, como lo puede ser un ordenador o una máquina con IA. Aquí lo natural pierde legitimidad, pues lo que realmente interesa es la cognición y su alcance, no su base. Los procesos

<sup>101</sup> La teoría de la mente extendida tiene sus raíces en diferentes teorías de la ciencia cognitiva; su propuesta la sustentan tomando los aportes que diferentes autores han realizado desde la neurociencia, la psicología, la robótica, los estudios de la mente colectiva, entre otros, los cuales les permiten salir de la visión internalista de la mente y del lenguaje y proponer una nueva concepción de mente.

mentales, desde esta apuesta externalista, no están todos en la cabeza, ni reducidos a esta, van más allá<sup>102</sup>.

Su externalismo, como oposición al internalismo de Nagel, permite comprender que los procesos externos son de gran relevancia, pues los factores externos pueden afectar la conducta, y la afectan porque se afecta el pensamiento (aun cuando la estructura interna biológica se mantiene intacta). Es así como estos autores encuentran en su teoría de la mente extendida una explicación para las diferentes culturas existentes, pues el entorno es cambiante y ello influye en la acción de un individuo, aun cuando su sistema neurofisiológico sea similar al de cualquier humano.

El externalismo activo propone que pueden existir procesos cognitivos que se extienden, y con ello se extiende la mente en el mundo. Además, en su propuesta también se postula una mente que realiza procesos cognitivos extendidos, procesos que no son de orden consciente. “Algunos encuentran que este externalismo es inaceptable. Una razón para esto puede ser porque muchos identifican lo cognitivo con lo consciente, y parece lejos de lo plausible que la conciencia se extienda más allá de la cabeza en tales casos. Pero no en todos los procesos cognitivos, al menos en los más comunes, son procesos conscientes”<sup>103</sup>.

Si bien el autor aclara que la conciencia es interna, siguiendo la lógica de su propuesta para poder aceptar una mente extendida, también implicaría tener una conciencia extendida pues, ¿cómo es posible que los procesos cognitivos se extiendan, pero la conciencia no? En este

<sup>102</sup> El ser humano, como organismo del mundo, se ve conectado con el mundo mismo con el cual interactúa y es allí cuando crea su propio sistema mental o cognitivo para habitar en él. Esta teoría entonces, contrario a la de Nagel, retoma la experiencia interna, pero también tiene en cuenta la conducta, su manifestación a través del lenguaje y de la acción. Para Clark y Chalmers, eliminar la conducta sería como eliminar una parte del cerebro. En este tipo de externalismo activo es tan importante la primera como la segunda, pues los factores externos que se consideren relevantes en los procesos cognitivos no pueden dejarse de lado, ya que existe una relación de complemento entre el organismo biológico y los procesos que realiza y la conducta que manifiesta.

<sup>103</sup> Andy Clark & David Chalmers. “The Extended Mind”. *Analysis* 58, (1998. pp. 7-19), 13. DOI: 10.1093/analys/58.1.7.

sentido, ¿habrá partes internas de la mente que se quedan solamente en la cabeza? ¿Los procesos mentales, entre ellos la conciencia, son algunos de ellos? Sin embargo, hay pasajes de su libro *Supersizing the Mind* en los cuales no es clara esta distinción entre conciencia y cognición, por lo cual no es posible ver hasta qué punto se podría hablar también de una conciencia extendida.

Ahora bien, la relación presentada entre los sistemas ensamblados y el ambiente permite comprender que hay elementos que evidencian la extensión de la mente en el mundo, y el lenguaje es un claro ejemplo de ello. Según Clark y Chalmers, el lenguaje es un mediador para extender los procesos cognitivos, no solo al mundo sensible, sino al mundo social. El lenguaje como elemento público permite verbalizar las ideas, expresarlas, socializarlas y construirlas en un marco de discusión académica. El lenguaje ha evolucionado para hacer extendible los procesos cognitivos y plantear relaciones de complemento en el mundo y con el mundo. “El lenguaje puede ser un ejemplo. El lenguaje es un elemento central por medio del cual se extienden los procesos cognitivos en el mundo [...] Puede ser que el lenguaje ha evolucionado, en parte, para permitir que las extensiones de nuestros recursos cognitivos se complementen de manera activa con los sistemas”<sup>104</sup>. El lenguaje, entonces, permite que el ser humano trace rutas cognitivas y se extienda en su relación con el mundo. La cognición extendida se da gracias al lenguaje y a la plasticidad del cerebro para crear palabras y significados, para establecer relaciones y actos lingüísticos, para describir conductas y ser un acto mismo.

La propuesta de mente extendida va más allá de lo material y presenta otra teoría de la mente que deja esbozado el problema de la conciencia, sin dar mayor respuesta a la que ofrece el internalismo, ya que para Chalmers la conciencia es la verdad más fundamental de la cual no cabe duda, pero solo porque cada uno la posee. La conciencia es subjetiva y solo cada sujeto podrá estar seguro de la existencia de este estado mental que posee<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Clark, *Supersizing*, 15.

<sup>105</sup> En este sentido, teorías como las expuestas por los denominados *materialistas eliminativos*, para el caso Feyerabend y Rorty, Churchland y Stich, llegan a

Otro supuesto es el realizado por el funcionalismo, en el cual se plantea que los estados mentales no tienen una ontología propia, pues estos se producen en medio de relaciones de causa-efecto. Esta teoría da origen a lo sostenido por la IA, la cual postula que no importa la composición material de lo que produce el estado mental, sino que lo realmente importante es el hecho de tener el programa adecuado para producir creencias, deseos, dolores, etc., asuntos que se dan como parte de un proceso entre *inputs* y *outputs*.

Para otro grupo de pensadores el problema central no radica en el estudio de los fenómenos mentales, sino en el lenguaje, ya que hablar, por ejemplo, de estados como creencia, deseo o temor conlleva a ver estos no como estados sino como términos, como parte del vocabulario mental, el cual es útil para explicar la conducta. Es decir, que no existen estados mentales, sino que son expresiones, lenguaje; razón por la cual, no deben ser considerados como fenómenos intrínsecamente mentales (el principal representante de esto ha sido Dennett)<sup>106</sup>.

## 1.9 Entre los límites de lo científico y lo filosófico

Los aportes de la neurociencia cognitiva –tal y como lo han expuesto Chalmers, Clark y Dennett– son fundamentales a la hora de comprender el funcionamiento de la mente humana y las operaciones que se

---

conclusiones en las cuales exponen que no hay realidad en las creencias, deseos, temores o esperanzas, etc., es decir, que no existen lo que es denominado como “estados mentales”, sino que estos son una creencia extendida que se han tenido gracias a lo postulado. Para el caso de Churchland y Stich, por la psicología popular, se niega toda posibilidad de existencia de dichas entidades.

<sup>106</sup> Asimismo, hay otras teorías, como la de Rey (1983), Armstrong (1968, 1980) y Dennett (1991), quienes, desde diferentes enfoques, entretienen una cercanía al decir que la conciencia es un fenómeno públicamente observable –dada en tercera persona– pero, como muestra Searle en *The Rediscovery of the Mind* (1992), tales autores aparentan pensar que la conciencia existe, pero de hecho terminan negando su existencia.

realizan en esta. Sin embargo, como lo exponen Bennett y Hacker, “La neurociencia cognitiva opera a lo ancho de la frontera entre dos campos la neurofisiologíca y la psicología, cuyos respectivos conceptos son categóricamente disímiles. Las relaciones l3gicas o conceptuales entre lo fisiol3gico y lo psicol3gico son problemáticas”<sup>107</sup>.

En este sentido, las relaciones que se establecen entre cerebro y mente terminan siendo poco fructíferas y hasta desconcertantes, pues, o bien se continúa en el dualismo, o bien se cae en reduccionismos eliminativistas. Esta confusi3n conceptual que evidencian Bennett y Hacker y que, en inicio, habíca esbozado Ryle, es uno de los problemas que tiene que afrontar la filosofíca de la mente desde una revisi3n analítca del discurso en la que se examina el lenguaje que ha sido usado equívocamente por ambos, de tal forma que no se atribuyan rasgos psicol3gicos al cerebro, ni rasgos netamente físicos a la mente. De esta forma se aclara la estructura conceptual adecuada al referirnos a cada uno de estos.

Sin embargo, entre los límites de lo científco y lo psicol3gico trazados por el lenguaje, la filosofíca entraríca a resolver tales problemas conceptuales en las débiles fronteras sobre las que se construyen las teorías de lo mental. En este sentido, sostienen los autores en cuesti3n que: “[...] La mente, sostenemos nosotros, ni es una sustancia distinta al cerebro, ni es una sustancia idéntica al cerebro”<sup>108</sup>. Lo cual lleva a transitar por una tercera vía: ¿qué es la mente, si no es el cerebro ni tiene las mismas propiedades de este, pero tampoco es distinta a este? Los autores exponen que la vida mental pertenece a las capacidades psicol3gicas que están dadas en una relaci3n neural, en la cual se produce el pensamiento; más no por ello debemos hablar de una sustancia distinta. En su propuesta se inicia un ataque al dualismo.

La discusi3n ya no será si la mente es el cerebro, sino la atribuci3n de cerebro y mente a un ser humano, quien se constituye en su unidad como tal. “El ser humano es una unidad psicofísica, un animal que puede percibir, actuar intencionadamente, razonar y sentir emociones,

un animal que utiliza lenguaje, que no es meramente consciente, sino también autoconsciente; no un cerebro incrustado en un cráneo de un cuerpo”<sup>109</sup>. Es decir, hay que identificar los atributos de la mente como atributos mentales y no caer en el error de atribuirlos al cerebro, ya que entre los científicos dedicados al estudio del cerebro es común atribuirle a este rasgos de la psicología y llegar a expresar que “el que piensa es el cerebro”, no el ser humano. Desde esta perspectiva “Quien percibe es el animal. No partes de su cerebro, y son los seres humanos quienes piensan y razonan, no sus cerebros. El cerebro y sus actividades *hacen posible* que *nosotros*, no él, percibamos y pensemos, sintamos emociones y elaboremos proyectos que intentamos hacer realidad”<sup>110</sup>.

Este problema conceptual –en el cual los neurocientíficos le plantean atributos psicol3gicos al cerebro– nos conduce al marco de lo filos3fico pues, aunque para ellos simplemente son maneras de referir sus postulados, la claridad conceptual en cada discurso permite mejores comprensiones de las funciones del cerebro y de la mente –además de aportar sentido en la compresi3n del problema– y develar los falsos problemas o errores lógico-gramaticales que traen consigo malentendidos.

En este sentido, si hay claridad conceptual en el problema expuesto, también se lograríca aclarar las funciones que realiza el cerebro para producir pensamiento; pero no se afirmaríca, como ahora, que el cerebro piensa, razona, sino que es la persona misma. Es importante recordar que las investigaciones de la ciencia enfocadas en este tema han logrado mostrar que el cerebro realiza actividades neurales (pero no “que piensa”), donde se evidencia cuándo hay actividad de las neuronas o el flujo de estas en una actividad mental, mas no por ello es la actividad mental misma.

El planteamiento de Bennett y Hacker incita a la filosofíca a realizar una revisi3n del discurso de la neurociencia para hallar claridad l3gica y plantear nuevas definiciones de las actividades cerebrales. John Eccles<sup>111</sup>, al igual que Hacker y Bennett, muestra que las actividades cere-

<sup>107</sup> Maxwell Bennett, *et al.* *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Trad. Roc Filella. (Barcelona: Paid3s, 2008), 17.

<sup>108</sup> Bennett, *et al.*, *La naturaleza de la conciencia*, 18.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>111</sup> John Eccles. *Mind & Brain: The Many-Faceted Problems* (New York: Paragon House, 1985).



brales poseen atributos diferentes a las actividades mentales; aunque es posible establecer correlaciones entre ambas, no puede reducirse lo uno a lo otro. Adscribirle atributos psicológicos al cerebro y sus conexiones no puede ser otra cosa que un error conceptual, ya que los experimentos realizados por la misma ciencia no brindan resultados tangibles, ciertos, que nos garanticen que la mente es el cerebro mismo. Por lo pronto el problema continúa<sup>112</sup>.

Sin embargo, el problema conceptual planteado por Bennett y Hacker permite ver que las reducciones eliminativistas terminan siendo un sinsentido que requiere de la filosofía del lenguaje para su solución, pues no tiene sentido atribuirle propiedades a un órgano que no las posee.

El cerebro ni *ve* ni *es ciego*, del mismo modo que los palos y las piedras no están despiertos, *pero tampoco están dormidos*. El cerebro no oye, pero no es sordo, no más de lo que puedan serlo los árboles. El cerebro no toma decisiones, pero tampoco es indeciso. Sólo lo que *puede* decidir puede ser indeciso. Así el cerebro tampoco puede ser consciente, sólo la criatura de la que es cerebro puede ser consciente, o inconsciente. *El cerebro no es un sujeto lógicamente apropiado de predicados psicológicos*. Sólo del ser humano y de lo que *se comporta como tal* se puede decir de forma inteligible y literal que ve o es ciego, oye o sordo, formula preguntas o se abstiene de preguntar<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> En el caso del neurocirujano Eben Alexander, de la Universidad de Harvard, se plantea que los atributos de la conciencia son diferentes a los cerebrales pues, después de la experiencia vivida de un coma profundo, este asegura que lo vivido no fue producto de una conciencia dependiente del cerebro o los estados cerebrales. En este sentido, la misma ciencia se queda corta al intentar describir los estados mentales y los estados cerebrales, dado que los primeros quedan reducidos a los segundos, tal vez por el discurso, pues, desde estas experiencias, las evidencias nos muestran que no son lo mismo. Alexander Eben. *Proof of Heaven. A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife* (New York: Simon & Shuster, 2012).

<sup>113</sup> Bennett, et.al. *La naturaleza de la conciencia*, 37.

Así pues, atribuir rasgos psicológicos al cerebro implica un asunto conceptual. Lo que estos autores han denominado “*falacia mereológica*” de la neurociencia. Además, resolver este problema puede llevarnos a una visión monista del humano con todas sus funciones y procesos, tanto cerebrales como mentales. En este sentido, los predicados psicológicos no deben ser usados como homónimos de los procesos neurales. Por ello, es preciso evitar el uso de los mismos en el discurso de las neurociencias, aun cuando sea usado de forma metafórica.

Los estudios realizados por Bennett muestran cómo la neurociencia presenta dificultades para explicar el funcionamiento de las partes “más simples” del sistema nervioso central. Según Bennett, los estudios neurocientíficos realizados por McCormick y Thompson en *Cerebellum...*,

Sugieren que conviene desconfiar del endiosamiento tras la convicción de que los neurocientíficos comprenden muchas de las funciones del sistema nervioso central (si es que comprenden alguna en absoluto), y enfatizan hasta qué punto es necesario detenerse a reflexionar antes de aceptar muchas de las afirmaciones acerca de lo que hacen las redes sinápticas del cerebro<sup>114</sup>.

Sin embargo –pese a las precisiones usadas por estos autores y la crítica realizada a la teoría searleana de atribuir tales estados psicológicos al cerebro– es evidente que el distanciamiento no es tal, pues ambos, desde sus posturas, están cercanos, ya que los estados mentales no pueden reducirse al cerebro, pero tampoco pueden existir sin este. No pueden existir fuera de la emergencia del sistema nervioso ya que: “[...] En ausencia de las estructuras neurales apropiadas, el animal no sería capaz de hacer lo que hace”<sup>115</sup>.

El avance de Bennett y Hacker en la superación del dualismo cartesiano, desde una perspectiva monista aristotélica, permite reconocer al ser humano como una *persona* que realiza ambos procesos en una unidad y los aportes de la neurociencia, además de exigir un mejor uso del lenguaje.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 107.



La tarea de la neurociencia es entender el funcionamiento del sistema nervioso, contribuyendo así al diseño de estrategias para aliviar a la humanidad de la terrible carga de enfermedades como la demencia o la esquizofrenia. Los neurocientíficos, en el cumplimiento de su tarea, también esclarecen aquellos mecanismos del cerebro que deben funcionar normalmente para que podamos ejercer nuestras facultades psicológicas, tales como la percepción y la memoria<sup>116</sup>.

La ciencia puede explicar los procesos neuronales que intervienen en la conciencia intransitiva, por lo cual entre tales planteamientos y los de Searle no hay diferencias sustanciales. Sin embargo, Bennett tiene razón en su refutación, pues la filosofía no solo es filosofía del lenguaje, y el uso de algunas nociones de la conciencia son atribuibles a los estados mentales, los que a su vez, al estar en el cerebro, pueden serle atribuidos. Esta atribución se da porque el lenguaje es limitado y ello no implica una reducción eliminativista, por el contrario, la conciencia y la intención seguirán siendo problema de la filosofía de la mente, solo que ahora las teorías de esta corriente de la filosofía tendrán como soporte un primer escalón para continuar avanzando en el misterio de la conciencia. Por eso, la comprensión del funcionamiento biológico del sistema nervioso central es tan importante a la hora de hablar de estados mentales, ya que es innegable el funcionamiento del primero en pro del origen de los segundos.

En palabras de Searle, al refutar la crítica de Bennett y Hacker, “Mis estados conscientes actuales, todos ellos *qualia*, son causados por procesos neuronales de nivel inferior en el cerebro”<sup>117</sup>; es decir, es en el cerebro en el órgano que puedo situar la emergencia de tales estados, de tales *qualia*. Sin embargo, los aportes presentados –por Bennett desde la neurociencia y por Hacker desde la filosofía– posibilitan la comprensión de los procesos neurales y celulares del sistema nervioso y, aunque esclarece un poco la correlación de estos con los estados mentales, aún

<sup>116</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 136.

siguen los baches en tal correlación, pues no la evidencian en su proceso de análisis, sino que simplemente la enuncian<sup>118</sup>.

Ahora bien, para comprender un poco la cercanía entre estos autores y Searle, es preciso abordar la obra de este filósofo analítico, no sin antes decir que los estudios presentados en *Philosophical Foundations of Neuroscience* y en *La Naturaleza de la Mente. Cerebro, mente y lenguaje* brindan claridad desde sus explicaciones sobre algunos procesos biológicos, además de trabajar desde el lenguaje la distinción de estos con los estados psicológicos; sin embargo, ello no da cuenta de la comprensión de la conciencia en sí misma. En otras palabras, el planteamiento de Hacker y Bennett para la comprensión de los estados mentales –específicamente de la conciencia– terminan por ser superficiales e insuficientes, aun cuando, como se planteó párrafos atrás, avanzan en su intento de superación del dualismo cartesiano.

Se hace forzoso, entonces, hacer el ejercicio que propone Searle, en el cual se hace necesario abandonar el dualismo y comenzar suponiendo que la conciencia es un fenómeno biológico corriente, comparable con el crecimiento, la digestión o la secreción de la bilis<sup>119</sup>. En sus palabras:

<sup>118</sup> Se puede ver que la descripción de la conciencia como conciencia transitiva e intransitiva, realizada por Bennett y Hacker es muy somera; apenas enuncian brevemente las formas de una u otra. Un ejemplo de ello es su exposición a partir de los estudios en monos realizados por David Leopold & Nikos Logothetis. “Multistable phenomena: changing views in perception” (*Trends in Cognitive Sciences* 3, n° 7, 1999), pp. 254-264. DOI: 10.1016/S1364-6613(99)01332-7.; y Randolph Blake & Nikos Logothetis. “Visual competition”. *Nature Reviews Neuroscience* 3, 2002. pp. 13-21. DOI: 10.1038/nrn701. Ejemplo con el cual, los autores hacen alusión a las correlaciones que se presentan entre las regiones corticales que intervienen en una experiencia perceptiva, la experiencia misma y la conducta; pues las actividades del sentido de la vista y realizadas en la zona cortical son la base para comprender la experiencia visual, y si bien no se reduce a esta, es innegable que sin procesos neurales pueda darse tal experiencia, y mucho menos la conducta posterior de los monos. En este sentido, nuevamente se ve relación de su propuesta con la teoría de Searle, cuya base es naturalista, más no reduccionista, como ellos lo sitúan.

<sup>119</sup> Cfr. John Searle. *The Mystery of Consciousness* (New York: NYREV, Inc., 1997).

“[...] el dualismo se ha convertido en un obstáculo en el siglo XX, pues parece situar la conciencia y otros fenómenos mentales fuera del mundo físico y, así, fuera del imperio de la ciencia natural”<sup>120</sup>. Por lo cual, su filosofía de la mente plantea valiosos aportes que permiten no solo superar la visión dualista, sino también comprender el fenómeno de la conciencia desde una postura emergentista, con el fin de comprender la naturaleza de dicho estado mental. En pocos términos, una filosofía que no desconoce la naturaleza biológica de la misma ni se reduce a esta.

### 1.10 El emergentismo biológico como superación del dualismo heredado

Si bien es cierto que Searle es cronológicamente anterior a algunos de los autores de los que se han presentado hasta el momento, el hecho de dejarlo al final de esta discusión es un hecho intencional, ya que sus estudios realizados sobre la conciencia han evolucionado desde los aportes de 1983 hasta los nuevos planteamientos. Es precisamente en este lapso, en el cual, gran parte de los autores aquí presentados han indagado por el tema de la mente. Abordarlo al final permite una mejor comprensión de la estructura de la mente y en especial de la conciencia como estado mental, y evitar parte de las críticas que se presentan ante sus primeros estudios.

Para Searle, tal y como se ha expuesto, la fundamentación acerca de la existencia de los estados mentales se da en el marco de los aportes realizados por la neurofisiología. La ciencia es el punto de partida para su teoría filosófica de la mente. Ligado a estos aportes, el filósofo inicia un trabajo en el cual el lenguaje es primordial a la hora de esclarecer conceptos, es decir, filosofía de la mente y del lenguaje operan juntas en Searle (y, como se ha visto hasta el momento, no solo en este autor, sino en la mayoría de los que se han presentado [por no decir que en todos]).

<sup>120</sup> *Ibid.*, 20.

En su texto *The Rediscovery of Mind*, el autor muestra cómo gran parte de los problemas que se presentan sobre el tema de la conciencia se dan por el uso del lenguaje, tema que se relaciona con el estudio de Hacker y Bennett (2008). Para Searle, no se trata de usar el lenguaje de la psicología para realizar el discurso de la neurociencia. El problema radica en la limitación del mismo y en la herencia del discurso cartesiano que lleva a establecer como categorías opuestas lo “físico” y lo “mental”. Ese dualismo presentado por Descartes difunde el tema de mente y cuerpo hasta los terrenos del lenguaje, de tal forma que establecemos relaciones entre mente-espíritu y cuerpo-materia; lo que a su vez ha llevado equívocamente a suponer que si algo es mental no puede ser físico, es decir, que si es un asunto del espíritu, no puede serlo de la materia. Sin embargo, para Searle es innegable que de lo material puede devenir algo inmaterial, por eso, apoyado en los aportes de la neurobiología, inicia una fundamentación de la conciencia diciendo que:

El cerebro produce ciertos fenómenos ‘mentales’, como los estados mentales conscientes, y esos estados conscientes son, simplemente, rasgos del nivel superior del cerebro. La conciencia es una propiedad emergente, o de nivel superior, del cerebro en sentido liso y llanamente inocuo de ‘nivel superior’ y ‘emergente’ en el que la solidez es una propiedad emergente de las moléculas H<sub>2</sub>O cuando están en una estructura especie de enrejado (hielo), y la liquidez, es de manera similar, a una propiedad emergente del nivel superior de las moléculas H<sub>2</sub>O cuando están, para decirlo de alguna manera, rodando unas con otras (agua). La conciencia es una propiedad de la mente y, por tanto, física, del cerebro en el sentido en que la liquidez es una propiedad de sistemas de moléculas<sup>121</sup>.

De esta forma, el autor plantea su más reciente teoría sobre la conciencia mostrando que el hecho de que se acepte un rasgo mental no implica, como se ha creído, que este no sea físico, o viceversa. Esta suposición ha llevado a que las investigaciones sobre la conciencia sean

<sup>121</sup> John Searle. *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge: MIT Press, 1992), 14.

descritas en términos conductistas objetivos o en términos neurobiológicos, lo que hace que por la disposición a permanecer aferrados a las categorías tradicionales aparezcan terminologías extrañas como ‘dualismo de propiedades’, ‘monismo anómalo’ e ‘identidad como instancia’. Por ello, para superar estos problemas dados por el uso del lenguaje, el autor afirma que “[...] La conciencia *qua* conciencia, *qua* mental, *qua* subjetiva, *qua* cualitativa, es física, y es física *porque* es mental”<sup>122</sup>, así muestra que un fenómeno mental no se reduce a lo físico, ni elimina la posibilidad de ser físico.

La conciencia, como estado mental, es entendida como “Un rasgo biológico de los cerebros humanos y de ciertos animales, la cual está causada por procesos neurobiológicos; es una parte del orden biológico natural como cualquier otro rasgo biológico, como lo son la fotosíntesis, la digestión o la mitosis”<sup>123</sup>. Una concepción que nos abre las puertas de la comprensión de este rasgo biológico en el mundo, desde una relación de emergencia que se da por la actividad neuronal del cerebro. Desde la teoría searleana, la conciencia, pese a ser un estado mental, también es una propiedad física, entendida como ese rasgo de nivel superior del cerebro –logrando con ello una superación del dualismo materialista que negaba tal posibilidad y sin caer en un eliminativismo; ya que, por ser realista, no puede dudar de la existencia de las experiencias conscientes–.

El sujeto humano es poseedor de un cerebro determinado con unas características neurobiológicas específicas, es quien posee dicho estado mental como emergencia de un rasgo físico y el único que puede darse cuenta de lo que sucede a su alrededor. Es decir, que la conciencia le pertenece solo al sujeto que la posee, la experimenta y la vivencia gracias a la biología que posee.

En esta concepción de conciencia, pese a ser planteada desde la noción de primera persona, no implica tener inmersa en sí la concepción de autoconciencia<sup>124</sup>, aun cuando, como lo plantea Searle, los procesos

<sup>122</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>124</sup> Se considera pertinente la aclaración, ya que en algunos textos sobre conciencia se habla indistintamente de ambos términos, y trabajan la conciencia, en algunos casos, como el “yo”.

biológicos que producen los fenómenos mentales conscientes sean irreductiblemente subjetivos<sup>125</sup>.

[...] La conciencia no es reductible del modo en que lo son otros fenómenos [...] Su realidad es la apariencia; de modo que la finalidad de la reducción se perdería si intentamos aislar la apariencia y la definimos simplemente en términos de la realidad física subyacente. La conciencia consiste en las apariencias<sup>126</sup> mismas<sup>127</sup>.

Aparece una concepción evolucionista de la conciencia que, aunque es biológica, difiere de la que asume Dennett. En su propuesta emergentista se establece una relación de los rasgos macromentales del cerebro con sus rasgos microneuronales; concepción, que a su vez lleva, desde el planteamiento del autor, a aceptar el postulado de que solo los agentes que la poseen tienen un poder de discriminación mayor al que poseen otros organismos inconscientes, ya que el sujeto consciente, a través de sus percepciones, tiene la facultad de seleccionar y obtener informaciones sobre el mundo, y en este proceso, posteriormente, es la conciencia la que capacita al organismo para actuar en el mundo con la

<sup>125</sup> Hablar de la conciencia como un rasgo físico del nivel superior del cerebro, lleva considerar la explicación de la conciencia como una propiedad emergente del sistema neuronal, *lo que no implica reducirla a la mera estructura física del sistema, ni mucho menos caer en reduccionismo ontológico*; postura en la que, para tales autores, la conciencia sería solo el cerebro. La conciencia es un rasgo irreductible de la realidad física, aun cuando depende causalmente de esta para existir y no se tiene una distinción clara entre los procesos físicos y las experiencias mentales del sujeto.

<sup>126</sup> Para Searle, este problema de la reducción –en el que han caído algunos estudiosos al interpretar el argumento dado por autores como: Nagel (1974), Kripke (1971) y Jackson (1982)– se presenta porque intentan hablar de reducción de la misma forma en que se habla de reducción en otros fenómenos, es decir, que hacen una distinción entre “realidad física objetiva” y “apariencia subjetiva” y no tienen en cuenta que en el caso de la conciencia además de un conjunto de hechos físicos hay un conjunto de hechos mentales, en los cuales la apariencia es la misma realidad.

<sup>127</sup> Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 122.

información que tiene sobre él. En este sentido, la conducta del sujeto consciente integra grados de flexibilidad, sensibilidad y creatividad a las actividades que realiza, logrando con ello una superación de las acciones mecánicas rutinarias o memorísticas como correr, caminar o respirar, y una reducción ontológica a lo físico.

### 1.10.1 Doce rasgos de la naturaleza biológica de la conciencia

Los estudios del filósofo estadounidense no se reducen a una especulación sobre la existencia de los estados mentales. Su investigación se detiene en el fenómeno de la conciencia para comprender su naturaleza desde doce rasgos esenciales. A diferencia de lo expuesto en *Intentionality*<sup>128</sup>, en *The Rediscovery of the Mind* Searle presenta doce rasgos estructurales que componen la naturaleza de la conciencia, enmarcados en la temporalidad, pues nuestra conciencia se experimenta temporalmente.

Asimismo, otros agentes conscientes resultan *especiales* en la estructura de las experiencias conscientes que tenemos, las cuales se evidencian a través del comportamiento y el uso del lenguaje. Este reconocimiento de otros seres conscientes, con capacidades similares a las nuestras, es lo que lleva al autor a trabajar bajo la presuposición de un *trasfondo*. El *trasfondo* es la capacidad que permite a un ser humano asignar un estatus especial a otros de su misma especie y este se hace evidente en las formas de intencionalidad colectiva, en las acciones, en el seguimiento de normas culturales.

Tener presentes estos doce rasgos llevará a comprender mejor la forma en que se constituye la naturaleza de ese rasgo físico de nivel superior del cerebro al que se denomina conciencia, para posteriormente poder revisar si son suficientes para comprenderla como fenómeno mental biológico. Por tal razón, se expondrán brevemente:

<sup>128</sup> John Searle. *Intentionality. In Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

1. **Modalidades finitas:** para Searle, la conciencia humana se manifiesta en un número de modalidades, las cuales se pueden clasificar en percepciones corporales y flujo de pensamiento. En las percepciones corporales se hallan todas aquellas percepciones físicas que llegan a través de los sentidos, así como las sensaciones físicas del dolor y el cansancio, las experiencias visuales y todas aquellas que llegan por medio de los cinco sentidos, así como las que se le atribuyen al sexto sentido, o lo que el autor denomina *sense of balance, sentido del equilibrio*. En el caso del flujo del pensamiento, el autor nos muestra que a este le atañe todo lo relacionado con las palabras e imágenes, y otros pensamientos que se quedan por fuera de estas dos, como sentimientos, emociones, deseos, e ideas, para los cuales no bastan las palabras ni las imágenes. Para entender mejor esta parte, Searle plantea el ejemplo de lo que ocurre al pensamiento cuando se dice: ‘se nos encendió la bombilla’, un flujo del pensamiento que se escapa a la explicación, tanto representacional como proposicional.
2. **Unidad:** la unidad en las experiencias de la conciencia es presentada desde dos dimensiones: la dimensión “horizontal” y la dimensión “vertical”. Para este autor, la unidad horizontal es la organización de las experiencias conscientes a través de tramos cortos de tiempo; la segunda tiene que ver con lo que el autor ha llamado *memoria vertical*, y es la que vincula los elementos que se dan al tiempo en un organismo consciente. Por ejemplo: ‘el hecho de darme cuenta de que tengo en frente un computador, que estoy escribiendo y estoy sentada en una silla’, significan tres percepciones diferentes vinculadas en una columna unificada. La unidad, desde la horizontalidad y la verticalidad dan sentido a nuestras experiencias.
3. **Intencionalidad:** un rasgo fundamental de la conciencia es la intencionalidad, pues, tal y como lo plantea Searle, ‘la mayor parte de la conciencia, sino toda, es intencional’. Es decir, que toda experiencia consciente lleva a que el estado mental del sujeto se dirija hacia alguna cosa, en este sentido, cuando un sujeto tiene un estado de conciencia, siempre tiene conciencia de algo, y ese ‘de’ es la parte intencional. A lo anterior se le suma que, para Searle, cuando

se tiene un estado consciente dichas experiencias siempre tienen una perspectiva, lo que implica ver un objeto ‘desde...’; esto lleva a ver los estados conscientes como estados intencionales.

4. **Sentimiento subjetivo:** siguiendo el punto anterior, reconocer la intencionalidad de los estados conscientes lleva de manera natural al sentimiento subjetivo de nuestros estados conscientes. La subjetividad es un rasgo fundamental de la conciencia en esta teoría, es la que posibilita el fundamento filosófico de la misma.
5. **La conexión entre conciencia e intencionalidad:** En este punto, pese a lo expuesto en *Intentionality. In Essay in the Philosophy of Mind*, existe una conexión conceptual entre intencionalidad y conciencia; por tal razón una teoría sobre la intencionalidad exige una explicación de la conciencia.
6. **La base figurativa, la estructura gestáltica de la conciencia:** este rasgo nos permite reconocer que similar a lo que ocurre con la teoría de la *Gestalt*, sucede con la conciencia, es decir, que cuando somos ‘conscientes de...’ centramos nuestra atención en algo, pero ese algo está sobre un *trasfondo* que no es el foco de atención. En este sentido, el *trasfondo* se concibe como las condiciones de límite de la conciencia, por las cuales, nuestras percepciones normales están siempre estructuradas y relacionadas con la estructura de base figurativa de las experiencias conscientes.
7. **El aspecto de la familiaridad:** en este rasgo el autor remite al lector a los rasgos tercero y sexto para proponer que en todo estado consciente hay cierta familiaridad, pues en el estado de conciencia intencional –es decir, conciencia “de...”– hay unos presupuestos generales dados por una posesión previa de un aparato suficiente para generar dicha conciencia y las estructuras de la organización que esta posee, lo cual lleva al individuo a identificar la familiaridad de los objetos de los cuales es consciente y sus relaciones consigo mismo. Para el autor, el hecho de ‘ver mis zapatos’ ‘me lleva –además de tener una experiencia visual de percepción– a reconocerlos como míos’. En este sentido, la familiaridad no es una experiencia

separada de la conciencia, sino que se da simultáneamente, aparece solo en el momento en que ‘soy consciente’. Para Searle el aspecto de la familiaridad tiene diversos grados.

En un primer grado se encuentra la familiaridad que tiene el sujeto con los objetos, escenarios y gente con la que comparte a diario; en un segundo grado está la familiaridad en la que las escenas extrañas, los objetos, escenarios y gente son reconocidas fácilmente por el sujeto consciente. En este sentido, el aspecto de la familiaridad es el que hace posible la organización y ordenamiento de las experiencias conscientes, y las percepciones son tales solamente bajo el concepto de lo familiar. “Las experiencias conscientes nos vienen estructuradas, y esas estructuras nos capacitan para percibir cosas bajo aspectos, pero esos aspectos están constreñidos por nuestro dominio de un conjunto de categorías, y esas categorías, que nos son familiares, nos capacitan en grados diversos para asimilar nuestras experiencias por nuevas que sean, a lo familiar”<sup>129</sup>.

Este aspecto de la familiaridad permite comprender un poco el hecho de poseer capacidades de *trasfondo*, capacidades que son realizadas de formas neurobiológicas, y que posibilitan que nuestras experiencias sean estructuradas.

8. **Desbordamiento:** este es el rasgo que permite reconocer que los estados conscientes se refieren a algo que está más allá de su contenido inmediato. Es decir, el contenido inmediato tiende a rebosar el pensamiento, pues inmediatamente tiende a conectar unos pensamientos con otros; pensamientos que se relacionan directamente con el contenido, pero que no eran evidentes en el contenido mismo.
9. **El centro y la periferia:** este rasgo es el que permite distinguir entre las cosas que están en el centro de la atención del sujeto consciente y las que están en la periferia<sup>130</sup>. Es decir, un sujeto puede

<sup>129</sup> Cfr. Searle, *The Rediscovery of Mind*.

<sup>130</sup> En algunas ocasiones se ha llegado a confundir, por el uso del lenguaje cotidiano, el centro y la periferia con conciencia e inconciencia. Por ello, es



estar consciente de varias experiencias, pero centra su atención solamente en una. En este sentido, se podría hablar de cierta clasificación de los grados de conciencia, en la cual el foco de la atención requiere de un grado de conciencia más alto que el que concierne a otras experiencias simultáneas que tiene el sujeto.

- 10. *Condiciones límite:*** esta característica es la que permite al sujeto una localización espaciotemporal y sociobiológica de sus estados conscientes. Es decir, permite una localización, la cual no es el objeto mismo de la conciencia (centro) ni es la periferia.
- 11. *Estados de ánimo:*** este rasgo es el que proporciona el tono o color que caracteriza la totalidad de un estado consciente o de una secuencia de estados conscientes. En este sentido, no se trata de decir que los estados de ánimo son estados conscientes, sino que los estados conscientes son invadidos por los estados de ánimo y permiten ser conscientes ‘de...’, con un tono que varía según el estado de ánimo.
- 12. *La dimensión placer/displacer:*** se plantea que en la conciencia hay una dimensión de placer y displacer pues, independientemente del estado, ‘puedo cuestionarme si me gustó o no’; es decir, el suponer una percepción consciente como ‘soy consciente del olor de un dulce’, se puede relacionar con la pregunta ‘¿me gusta dicho olor?’. Así, afirma el autor, hay diferentes subdimensiones de la dimensión del placer, tales como: el entusiasmo, el aburrimiento, las náuseas, la irritación, la felicidad, entre otros<sup>131</sup>.

---

importante dejar en claro que hablar de periferia no remite lógicamente a hablar de inconciencia.

<sup>131</sup> Algunos estudiosos de la mente han llegado a plantear que parte de estos rasgos han sido tomados de la obra de Husserl *Investigaciones lógicas I y II* (1900-1901). Sin embargo, al hablar con el autor, en un encuentro en Berkeley (2015), durante mi pasantía doctoral, en el cual se le realizó una entrevista, Searle afirma no tener tal influencia, pues los rasgos que expone son producto de los estudios sobre neurociencias y su teoría de *Actos de Habla*

Se puede observar que estos doce rasgos descritos por Searle permiten comprender la conciencia como un fenómeno emergente de lo físico, un fenómeno de macronivel del cerebro, cuya realidad y apariencia depende de la subjetividad, de las percepciones y del flujo de pensamiento que tenga el sujeto consciente. Solo yo puedo ser consciente ‘de...’ en la medida en que soy yo el único que posee tal experiencia. Lo anterior no implica caer en la incorregibilidad –tal y como lo ha propuesto Rorty en su texto *Objetividad, relativismo y Verdad*– ya que el hecho de aceptar que existe una ontología subjetiva de la conciencia no lleva necesariamente a aceptar la certeza epistémica, aunque algunos teóricos tienden a confundirse en este sentido.

Hablar de una ontología<sup>132</sup> subjetiva de lo mental, nos lleva simplemente a reconocer que es el sujeto consciente quien puede tener dichos estados e iniciar su conocimiento, lo cual no implica que por ello el sujeto no se pueda equivocar en los conocimientos que tiene sobre sus estados mentales, ni que pierde validez el conocimiento de los mismos. Por el contrario, implica aceptar la introspección sustentada en evidencias neurofisiológicas en aras de superar esa herencia cartesiana que encierra el postulado de la existencia de una facultad especial llamada “introspección”, que opera de forma semejante a la visión, es decir, que posibilita el conocimiento de la conciencia, al mirar dentro.

---

(1969) que lo incitaron a transitar por el misterio de la conciencia, y “[...] si bien –afirma el autor– hay cercanía entre mi propuesta y la Husserl, no es porque lo haya leído, sino por la universalidad de los mismos rasgos, que le son propios a la naturaleza del fenómeno de la conciencia y al estudiarlo se hacen ostensibles”.

<sup>132</sup> Es preciso aclarar que cuando hablamos de ontología desde esta concepción analítica (no solo searleana, sino en nuestro trabajo) nos referimos a la naturaleza esencial por la que está constituida dicho fenómeno de la realidad. No se está asumiendo la definición clásica husserliana, ni la heideggeriana; no es esa concepción de la metafísica clásica. Es simplemente ver lo que es constitutivo y propio del fenómeno, objeto, estado o hecho del mundo.



### 1.10.2 Conciencia, intencionalidad y *trasfondo* en el emergentismo biológico

Como se ha expuesto hasta el momento, conciencia, intencionalidad y *trasfondo* están íntimamente ligados en la teoría searleana; basta con dar una mirada a los rasgos de la naturaleza de la conciencia para ver que hay relaciones intrínsecas entre estos tres elementos a la hora de realizar una explicación naturalista de la conciencia.

Anteriormente se expuso que en su construcción de una teoría de la conciencia el autor ha transitado por cambios. En sus estudios iniciales, *Intentionality. In Essay in the Philosophy of Mind*, planteó que hay estados intencionales que no son, propiamente, conscientes, aun cuando la mayoría de ellos sí lo son. Sin embargo, en *The Rediscovery of the Mind* plantea que, pese a lo expuesto anteriormente, a la hora de realizar una teoría de la intencionalidad se debe conceptualizar sobre la conciencia, de lo contrario sería un estudio incompleto.

En este giro el pensador reconoce que “Solo un ser que tiene estados intencionales conscientes puede tener estados intencionales, y todo estado intencional inconsciente es, al menos, potencialmente consciente”<sup>133</sup>. En otras palabras, en su teoría de la conciencia, establece una relación entre conciencia, intencionalidad y *trasfondo*, aun cuando el *trasfondo* sea mayormente aplicable en el uso de una intencionalidad colectiva y de una conciencia colectiva como se planteará más adelante. De igual forma, a estos tres elementos de la mente, el autor agrega un cuarto elemento: el lenguaje. En su estudio no se trata de reducir los estados mentales al lenguaje, sino de verlo como la expresión verbal de los mismos.

En *Intentionality* el autor presenta un primer estudio sobre la mente, en el cual comprende la intencionalidad como “[...] Aquella propiedad de gran parte de estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas en el mundo”<sup>134</sup>. En otras palabras, el hecho de que el estado intencional se

dirija a cosas en el mundo, tal y como lo hace la conciencia, no lleva a decir que conciencia e intencionalidad sean lo mismo.

En sus estudios posteriores, Searle (1992, 1997, 2001y 2002) reconoce que gran parte de los estados conscientes no son intencionales, basta con mencionar algunas emociones repentinas, o la ansiedad, para ver que estos, entre otros, son estados conscientes, no por ello son intencionales; es decir, no están dirigidos intencionalmente. Por el contrario, todos los estados intencionales son estados conscientes. Una tesis que derrumbó gran parte de los estudios iniciales de su obra de 1983<sup>135</sup>.

La Intencionalidad es, al igual que la conciencia, subjetiva y física. Sin embargo, a diferencia de la conciencia, el autor presenta que en la intencionalidad también se presentan propiedades lógicas que le son propias a la naturaleza de tal estado mental:

Las propiedades lógicas de los estados intencionales surgen del hecho de que son representaciones, la cuestión es que pueden, como las entidades lingüísticas, tener propiedades lógicas de un modo en que las piedras y árboles no pueden tenerlas (aunque los enunciados sobre las piedras y los árboles pueden tener propiedades lógicas) porque los estados intencionales, como las entidades lingüísticas, a diferencia de los árboles y piedras, son representaciones<sup>136</sup>.

Una creencia, por ejemplo, desvela las propiedades lógicas de la Intencionalidad, ya que la creencia es un contenido proposicional cuyo modo psicológico determina una dirección de ajuste mente-a-mundo;

<sup>133</sup> Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 132.

<sup>134</sup> Searle, *Intentionality*, 11.

<sup>135</sup> En tales obras, Searle reconoce que algunos animales pueden tener ciertos grados de conciencia. En *Consciousness and Language*, por ejemplo, desarrolla a profundidad este tema; también, expone cómo la intención del hablante es simplemente la que marca la fuerza en los actos de habla, en las conversaciones que realizamos con otros. La Intencionalidad individual emerge de la estructura cerebral, es decir que para entenderla, al igual que la conciencia, es preciso retomar los estudios de neurofisiología: “[...] Los estados intencionales son causados por y realizados en la estructura del cerebro” (Searle, *Intentionality*, 15).

<sup>136</sup> *Ibid.*, 15-16

y como contenido proposicional, señala un conjunto de condiciones de satisfacción. El autor plantea que la creencia no es la que condiciona el *status* ontológico de la intencionalidad –tal y como se ha creído a partir de las herencias, tanto cartesianas como humeanas–, sino que hacen parte de las representaciones que permiten que el estado sea intencional, pero *no es la intencionalidad misma*. Por ello, al hablar de la ontología del estado intencional, Searle plantea que, “Los estados intencionales tienen que ser caracterizados en términos Intencionales si no queremos perder de vista su intencionalidad intrínseca”<sup>137</sup>.

De igual forma, la teoría searleana –expuesta en *The Rediscovery of Mind*– sobre los estados intencionales, desde sus contenidos representativos en los diversos modos psicológicos, se refiere a las condiciones de satisfacción, lo que hace explícita la relación entre intencionalidad y *trasfondo*. Además de la relación del estado intencional con otros estados intencionales y unos supuestos preintencionales, que –si bien no son en sí mismos la condición de satisfacción, ni son partes de tales condiciones– sí las posibilitan<sup>138</sup>.

En palabras de Searle:

[...] Los fenómenos intencionales determinan las *condiciones de satisfacción* con relación a un conjunto de capacidades que no son intencionales. Así pues, el mismo estado intencional puede determinar diferentes tipos de satisfacción, dadas las diferentes capacidades de Tránsito<sup>139</sup>, y un estado intencional no determinará condiciones de

<sup>137</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>138</sup> La intencionalidad es trabajada aquí desde su giro en la relación intencionalidad–*trasfondo* (1992). No se tiene en cuenta lo postulado en 1983 en el cual incluía la red, pues, para Searle, en su texto *Intencionalidad*, “Los estados Intencionales son en general parte de una Red de estados Intencionales y sólo tienen sus condiciones de satisfacción en relación a su posición en la Red”. Searle, *The Rediscovery of Mind*, 35.

<sup>139</sup> Los postulados sobre *trasfondo*, al igual que los de intencionalidad, presentados por Searle en 1978 y en 1983 distan un poco de los que realiza en 1992. En los estudios iniciales, lo que él llamó “la hipótesis del *trasfondo*” era una afirmación sobre el significado literal, posteriormente se refirió al *trasfondo* como una afirmación sobre los significados tanto literales como

satisfacción de ningún tipo a menos que se aplique con relación a un Tránsito apropiado<sup>140</sup>.

En este sentido, la tesis del *trasfondo* actual implica entenderla diferenciando lo que el autor anteriormente había nominado como “Red del Tránsito”<sup>141</sup> con el conjunto de capacidades que tienen una parte biológica y otra parte cultural. Es decir, con esta nueva concepción, Searle da un giro al problema de las distinciones, pues ahora, “[...] la Red es aquella parte del Tránsito que describimos en términos de su capacidad para causar intencionalidad consciente”<sup>142</sup>. El conjunto de capacidades, denominado *trasfondo*, está conformado tanto por lo intencional como por lo no intencional. “Toda la intencionalidad consciente –todo pensamiento, percepción, comprensión, etc.– determina condiciones de satisfacción solo de forma relativa a un conjunto de capacidades que no son y no pueden ser parte de ese mismo estado consciente. El contenido efectivo por sí mismo no es suficiente para determinar las condiciones de satisfacción”<sup>143</sup>.

Para justificar esta nueva tesis, Searle expone cuatro postulados que entran a reemplazar los cinco que había expresado en *Intentionality*. Dentro de sus nuevos postulados encontramos:

contextuales. Los fenómenos intencionales tales como significados, comprensiones, interpretaciones, creencias, deseos y experiencias solo funcionan dentro de un conjunto de capacidades de *trasfondo* que no son en sí intencionales (Cfr. Searle, *The Rediscovery*, 35). Es decir, toda representación, bien sea en un lenguaje proposicional –hablado o escrito– en el pensamiento o en la experiencia, tiene éxito al representar un conjunto de capacidades no representacionales.

<sup>140</sup> Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 174.

<sup>141</sup> Esta tesis consistía en reconocer que al contenido de la intencionalidad subyace una “Red de creencias y deseos” que tienen relación con el contenido central, pero que no constituyen el contenido en sí mismo, solo con la “Red” es posible la determinación de las condiciones de satisfacción del estado intencional. La “Red” hace viable las posibilidades de satisfacción, pero no las garantiza, razón por la cual, es necesario el *trasfondo*.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 189.

El primero: *los estados intencionales no funcionan de manera autónoma*, es decir, no son suficientes por ellos mismos para determinar las condiciones de satisfacción. El segundo: *cada estado intencional requiere para su funcionamiento de un conjunto de capacidades de trasfondo*, las cuales determinan las condiciones de satisfacción<sup>144</sup>. El tercero: siendo consecuente con el anterior, plantea que *entre estas capacidades estarán algunas que pueden generar otros estados inconscientes*<sup>145</sup>. Y, por último, *el mismo tipo de contenido intencional puede determinar diferentes condiciones de satisfacción cuando se manifiesta en diferentes instancias conscientes*, de manera relativa a diferentes capacidades de *trasfondo*, y relativamente a algunos *trasfondos* no determina ninguna<sup>146</sup>.

En esta nueva concepción de *trasfondo* se asume al conjunto de capacidades, no en un sentido metafísico, sino como un rasgo de las representaciones que tenemos de la realidad. Su nueva propuesta establece una relación innegable entre conciencia, intencionalidad y *trasfondo*, relación que se hace evidente en las cinco leyes que formula el autor para explicar la operación del *trasfondo*, y la cual constituye un punto de partida para comprender el paso que se da de la intencionalidad y la conciencia individual a la intencionalidad y la conciencia colectiva. Allí, el *trasfondo* desempeña un papel fundamental para el propósito de considerar la posibilidad de una teoría de la moral como institución social, cuya ontología es biológica y pragmática (tema que se desarrollará en el último capítulo); así como para entender la relación que existe entre mente y acción:

1. *En general, no hay acción sin percepción, y no hay percepción sin acción.*
2. *La intencionalidad ocurre en un flujo coordinado de acción y percepción, el trasfondo es la condición de posibilidad de las formas tomadas por el flujo.*
3. *La intencionalidad tiende a elevarse al nivel de la capacidad de trasfondo.*
4. *Aunque la intencionalidad suba al nivel de la capacidad de trasfondo, alcanza la capacidad hasta el fondo.*
5. *El trasfondo solo se manifiesta cuando hay contenido intencional*<sup>147</sup>.

La teoría searleana del emergentismo biológico intenta dar cuenta de la naturaleza de la conciencia; sin embargo, como se mostrará, resulta ser insuficiente para la comprensión del fenómeno, pues la biología *per se* no logra dar cuenta en su totalidad de este estado mental, ni de otros estados mentales de nivel superior. Por lo cual, una vez presentada la discusión sobre la mente —en especial sobre los estados mentales conciencia e intencionalidad— es preciso plantear que en la naturaleza de la conciencia hay dos elementos constitutivos que son propios de los niveles superiores de la conciencia: lenguaje verbal y experiencia social; elementos que además son los que hacen posible el desarrollo del pensamiento y la racionalidad.

<sup>144</sup> Este postulado dentro de este nuevo planteamiento de *trasfondo* entra a reemplazar el anterior, en el que el autor afirmaba que “es preciso comprender que cada estado intencional requiere de otros estados intencionales (es decir, de la mencionada “Red”) o sea que las condiciones de satisfacción son determinadas en gran parte por la “Red”.

<sup>145</sup> Este postulado reemplaza al que proponía a la Red como condición necesaria, más no suficiente, para que se generen las condiciones de satisfacción de los estados intencionales, lo cual llevaría a relacionar a la Red de manera adjunta a las capacidades de *trasfondo*. También se deja por fuera el cuarto postulado, el cual sostenía que estas capacidades de *trasfondo* no son estados intencionales y ni siquiera pueden ser tratadas como parte del contenido de algún estado intencional en particular.

<sup>146</sup> Cf. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 196.

<sup>147</sup> Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 195-196.

### 1.11 Hacia una concepción biopragmática de los estados mentales. Una crítica al emergentismo biológico<sup>148</sup>

Hasta este momento se ha presentado en la discusión una visión general del problema de la mente desde algunos planteamientos de filósofos y neurocientíficos sobre conciencia e intencionalidad<sup>149</sup>.

En los planteamientos expuestos se ha esbozado que el aporte de Searle, desde su emergentismo de la conciencia es, hasta el momento, el más satisfactorio dentro de los postulados presentados como una explicación de la naturaleza de la misma. Su teoría, sin caer en eliminativismos o reduccionismos, presenta una salida al problema del dualismo

<sup>148</sup> Durante la elaboración de esta investigación se publicaron dos artículos que desarrollan esta parte, En Rodríguez (2016) y Rodríguez (2017) se expone el planteamiento que considera a la conciencia y a los estados mentales en niveles superiores como fenómenos de naturaleza biopragmática. Ver referencias en bibliografía.

<sup>149</sup> Hasta el momento se ha expuesto que las posturas reduccionistas salen del problema del dualismo, que reducen la mente y/o el lenguaje a la materia. De igual forma, los estudios materialistas y eliminativistas resultan ser insuficientes, pues si bien el cerebro actúa en la producción de los procesos mentales, no puede decirse que este sea la mente misma o que la conciencia se reduzca al cerebro. Los estudios presentados por la neurociencia apenas logran dar una explicación sobre lo neuronal, lo celular y las actividades del sistema nervioso, como plantean Bennett y Hacker; por lo cual, resultan ser, en ocasiones, insuficientes para la ciencia misma, e insatisfactorias al decir que el cerebro o las actividades realizadas por este sean la conciencia, o como lo afirma Dennett: *la conciencia es el cerebro*. Con relación a la postura eliminativista de Churchland, es preciso decir que es innegable que como seres humanos tenemos experiencias conscientes, por lo cual es absurdo afirmar que la conciencia no existe; razón por la cual los argumentos presentados por este autor son los menos convincentes de los exhibidos. Asimismo, la postura de los internalistas extremos, quienes definen la conciencia como algo independiente de la naturaleza biológica, no es satisfactoria ya que, además de continuar con el dualismo cartesiano, plantea la existencia de la conciencia como algo metafísico, como un ente más del mundo, pero no del mundo de lo natural; por lo cual, aceptar el internalismo extremo sería ahondar en el problema: llegar al extremo de un dualismo radical.

cuando plantea que: “La conciencia es un rasgo biológico y por consecuencia físico, pero evidentemente también mental de ciertos sistemas nerviosos de nivel superior, tales como los cerebros humanos y un buen número de diferentes tipos de cerebros de animales”<sup>150</sup>.

No obstante, pese a su gran aporte, dichos planteamientos resultan ser insuficientes para la comprensión de tal estado de la mente. Al realizar una revisión analítica se puede inferir que para Searle los doce rasgos que enuncia para definir la conciencia son expuestos como producto de funciones neurofisiológicas. Sin embargo, la experiencia nos evidencia que tales rasgos provienen de la relación del ser humano con el exterior, en la cual interactúan lenguaje y acción como elementos fundamentales en el desarrollo de la conciencia en niveles superiores. El problema de la teoría searlana radica en sustentar la naturaleza de la conciencia como algo estático –producto biológico–, como si las experiencias conscientes fueran de nivel básico, y desconocer que los niveles superiores de conciencia aparecen por la relación sociocultural<sup>151</sup>.

Por tal razón, es preciso revisar algunos de los rasgos que expone Searle en *The Rediscovery of the Mind* sobre la conciencia para así mostrar que, pese a señalar que la conciencia es un proceso de macronivel producido por las actividades de micronivel realizadas por el sistema biológico, son elementos como el lenguaje, la racionalidad y las experiencias socio-culturales los que constituyen la naturaleza de la conciencia en sus niveles superiores. Es decir, hay factores no biológicos, factores externos, que constituyen la naturaleza de los estados mentales de nivel superior.

El lenguaje –tema que han trabajado todos los filósofos aquí presentados– es un elemento fundamental en la comprensión de la natu-

<sup>150</sup> John Searle. *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 27.

<sup>151</sup> Es preciso aclarar que en la última parte de su texto *El redescubrimiento de la mente*, Searle expone la necesidad de redescubrir el carácter social de la mente. Tarea que hasta ahora no ha realizado pues los trabajos de 2001, 2010 y 2014 conservan la misma definición de intencionalidad y conciencia desarrollada en 1992. Con dichos textos plantea develar la *ontología de la realidad social*.

raleza de la conciencia, pues sin este no se hace evidente la manifestación de la experiencia consciente de nivel superior; y además podríamos aventurarnos a decir que ni siquiera sería posible una experiencia básica en su nivel transitivo. La tesis de Searle es ampliamente aceptada, pues es innegable el papel del Sistema Nervioso Central en la emergencia de los estados mentales; se comparte, además, el argumento de la innegabilidad de la existencia de la conciencia y la forma en que supera el dualismo cartesiano. Sin embargo, su teoría de la mente apenas da cuenta de un nivel básico de la conciencia y de la intencionalidad, y de lo que Bennett y Hacker denominan conciencia transitiva (lo que Searle ha llamado dentro de las modalidades finitas como percepciones corporales<sup>152</sup>).

Se examinarán, entonces, algunos rasgos de la conciencia que, como rasgos biológicos, no son en realidad un producto netamente biológico, como lo sugiere Searle:

**1. Modalidades finitas:** en este rasgo se le concede a Searle que las experiencias conscientes causadas por las percepciones corporales son experiencias biológicas, ya que en realidad es la naturaleza humana la que logra ese proceso emergente. Sin embargo, en las modalidades finitas, Searle plantea que hay experiencias producidas por flujos de pensamientos. Dichos flujos de pensamiento son procesos de emergencia biológica; pero, además de un buen funcionamiento cerebral, este tipo de experiencias requieren de la estimulación de los sentidos para lograr niveles avanzados de pensamiento y de la mente. Los procesos mentales demandan el uso de lenguaje que lleva a procesos racionales reflexivos, en los cuales se evidencia la

conciencia en niveles superiores. Los procesos de abstracción reflexiva, por ejemplo, van más allá de la causación biológica.

Por otra parte, los estados de la mente poseen contenidos que se producen por las experiencias y se representan de forma lingüística, de tal manera que se expresan verbalmente y los juicios que se emiten de estas se delimitan en el marco de lo social. Es decir, las experiencias mentales de nivel superior se pueden dar en relación consigo mismo, con otros seres y con el entorno. Si planteamos, por ejemplo, una experiencia consciente de flujo de pensamiento como 'X es consciente de que fumar le hace daño a su garganta y a su sistema respiratorio y que, además, si está en un lugar público con su acción puede llegar a incomodar a los demás', se puede ver que la experiencia consciente de este tipo exige de la consideración de varios elementos como: el uso del lenguaje para expresar su contenido, la acción misma que causa la experiencia y la información sobre los efectos de fumar para la salud. Tener presente estos elementos exige de un proceso racional de la información, la experiencia y la comprensión de los términos en que se verbalizan en la creencia. Este nivel superior de conciencia no emerge naturalmente, sino que se ha creado a partir del lenguaje, las acciones sociales —experiencias propias o de otros— y los conocimientos.

En este sentido, no podemos decir que las experiencias conscientes de flujo de pensamiento sean en su totalidad biológicas, ya que, si encerramos a X en un cuarto desde su nacimiento, y allí crece aislado de la comunicación, de la sociedad y del hábito de fumar, X jamás tendrá experiencias de flujo de pensamiento de este tipo. En otros términos, X jamás podrá creer que fumar es perjudicial para su salud porque no ha tenido contacto con el cigarrillo y por tanto, tampoco poseerá la información sobre los efectos de fumar ni el lenguaje para expresarlo.

**2. Unidad:** Searle nos habla de unidad horizontal y vertical de la conciencia, las cuales permiten la vinculación de experiencias conscientes en periodos de corto y largo tiempo. Para el autor, la actividad cerebral podrá permitirme esa vinculación. Sin embargo, contrario a lo que plantea, si no hay experiencia con el tiempo y el espacio y no hay conceptos para realizar tal relación

<sup>152</sup> La conciencia tiene diferentes grados o niveles y ello lo podemos evidenciar en las experiencias mismas, ya que no es lo mismo ser consciente de que hace frío, a ser consciente de que la acción realizada en un momento determinado no fue la más acertada, o valorar las acciones y emitir juicios morales. Tales experiencias exigen grados diferentes de conciencia, y en el segundo y tercer ejemplo entran a jugar un rol fundamental en el contenido de la conciencia (elementos como la racionalidad, el lenguaje y las acciones que se realizan en el mundo de lo social [no cualquier acción, sino las acciones voluntarias]).

unificada de las experiencias, tampoco puede darse de manera natural tal unidad. Para comprender mejor lo planteado basta con seguir de cerca los movimientos torpes de un bebé y sus primeras experiencias conscientes, para ratificar que en sus primeros días de vida no da cuenta de más de una experiencia; solo hasta que adquiere el lenguaje y realiza acciones en el mundo puede empezar a relacionar y unificar tales experiencias conscientes. El rasgo de unidad –ante todo, el de unidad vertical– es un rasgo que requiere del lenguaje y de la racionalidad para unificar espacio-temporalmente tales experiencias. No se da de manera natural o emergente como lo plantea Searle, sino en la práctica misma de las experiencias conjuntas y el empleo del lenguaje.

3. **Conexión entre conciencia e intencionalidad:** este rasgo, al igual que los anteriores, exige un proceso racional en el cual se usa lenguaje; el autor plantea que tal conexión es de carácter conceptual, pero la sustenta de forma biológica. Tener una experiencia consciente, pero a la vez intencional, conlleva de manera implícita un ejercicio racional y conceptual elaborado, demanda pragmática del lenguaje. La intencionalidad exige posar la atención sobre algo, pero además ser consciente del objeto o situación en la que se ha centrado la atención o a la que se ha dirigido. Por tanto, una conexión conceptual exige de experiencias con el uso del lenguaje mismo.
4. **Base figurativa de la experiencia gestáltica:** la conciencia básica o natural permite tener experiencias desligadas unas con otras; pero el lenguaje, la racionalidad y las experiencias en la práctica socio-cultural permiten ver esas experiencias en relación con las otras, como un conjunto. La capacidad de clasificar, abstraer y reconocer el todo inicia por los estímulos que permiten las percepciones y las representaciones mentales. No es algo natural, es algo que se da en el ejercicio de la experiencia del niño y su interacción con el entorno. Tal proceso no lo logra un animal que posea niveles de conciencia básica o un ser humano en sus primeros meses de vida, ya que se requiere de una estructura conceptual compleja y de experiencias de la vivencia misma.

5. **Familiaridad:** el rasgo de familiaridad tal vez recoge otros más de los mencionados ya que, por ejemplo, la experiencia de ver un objeto no pasa de ser una experiencia visual de percepción básica, pero reconocer el objeto como ‘mío’ o ‘de otro’, exige, además del lenguaje y la racionalidad, del uso y del seguimiento de patrones sociales. La posesión del objeto mismo y la experiencia de tal posesión no es un proceso interno de manera natural, sino que es un proceso interno que tuvo una influencia externa para lograrse. La propiedad o ‘tener posesión de algo’ implica comprender la institución social que la regula para establecer límites y respeto sobre lo que le pertenece ‘al otro’, y sobre el reconocimiento de lo que es ‘mío’. Que un objeto ‘me sea o no familiar’ depende de las experiencias y del contacto que haya tenido con él.
6. **Condiciones de límite:** en este punto, Searle habla del rasgo que le permite al ser humano ubicarse espacialmente en la sociedad. Vale resaltar que el autor involucra en la definición de este rasgo el concepto socio-biológico, aun cuando no queda claro si lo que quiere exponer es que este se constituye de dicha forma o si simplemente se queda, como lo explicita, en que el rasgo le permite al sujeto tener una localización socio-biológica de sus experiencias; dado que, si fuese así, podría simplemente adoptar los aportes que han realizado las neurociencias en el ejercicio del sistema propioceptivo. Considerarlo en el segundo sentido, entonces, lleva nuevamente al error, ya que este rasgo también requiere, como los anteriores, del lenguaje, de las prácticas sociales y del seguimiento de patrones socio-culturales para lograr tal localización. Establecer estos límites no es un fenómeno natural, sino que exige de un proceso de razonamiento elaborado. La propiocepción permite solo conocer ‘mi cuerpo’, trazar los límites del movimiento del mismo, más no en el mundo social. En otras palabras, estos seis rasgos no son meramente biológicos, como lo expone Searle, pero sí se puede aceptar que la conciencia es un fenómeno que emerge del Sistema Nervioso Central y por tanto es un proceso de macronivel. Se debe revisar que los procesos de conciencia, en niveles superiores, exigen de elementos internos y externos básicos para que se produzcan tales experiencias cons-



cientes. Un ser que nace con un Sistema Nervioso Central similar al nuestro, pero que es aislado y encerrado, sin contacto social sin contacto con el lenguaje en su dimensi3n social, es un ser que no lograr3 tener estos rasgos de la conciencia de forma natural. El desarrollo de grados o niveles de conciencia se da por procesos en los que se involucran relaciones con otros, con la cultura y con el lenguaje, procesos que cambian la estructura de la conciencia, que cambian la estructura de la mente, pues se dan de manera evolutiva. Por ello se sostiene que la naturaleza de la conciencia no solo es biol3gica, sino bioprágmatca, es decir, que involucra lenguaje, experiencias con el mundo y con los otros seres vivos.

Ahora bien, la postura asumida por Hacker y Bennett en la cual es preciso hablar de seres humanos o personas conscientes en lugar de cerebros conscientes, es de gran aporte, pues como lo aceptan Dennett y Searle, somos los seres humanos los que pensamos, los que tenemos las experiencias conscientes, los que somos agentes intencionales. Por lo cual, aceptar esta premisa nos lleva a aceptar que no es el cerebro el que piensa o es consciente, sino que lo es el ser humano en su totalidad. Esta teor3a resulta conciliadora en gran medida con la teor3a searleana, por lo que se toman, como punto de partida, elementos de ambas para hablar de la conciencia que posee el ser humano, cuya naturaleza puede ser explicada desde una concepci3n bioprágmatca<sup>153</sup>.

<sup>153</sup> Aceptar una naturaleza bioprágmatca de la conciencia y de los estados mentales de niveles superiores implica partir de la aceptaci3n de la premisa inicial searleana: *no hay conciencia sin cerebro, sin Sistema Nervioso Central*. Dicho estado mental emerge en su nivel b3sico de los procesos biol3gicos. En los niveles complejos, adem3s de hablar de una emergencia natural, es preciso reconocer que el lenguaje, las acciones sociales y la racionalidad que tenemos como seres humanos son los que hacen posible la conciencia reflexiva, tanto individual como colectiva. En otras palabras, indagar por la naturaleza de la conciencia humana permite al individuo darse cuenta de que en su propia biolog3a cuenta con ciertas disposiciones naturales –como el Sistema Nervioso Central– para que emerja la conciencia, como en todos los animales. Pero esta no es suficiente para comprender la naturaleza de los niveles superiores de conciencia, sino que se requieren elementos externos que potencien el desarrollo en la estructura de

¿Por qu3 hablar de una concepci3n bioprágmatca<sup>154</sup> de la conciencia en la cual se retoma la biolog3a, el lenguaje y la acci3n (experiencia *con* y *en* el mundo)? Tal y como se ha planteado hasta ahora, somos seres pertenecientes a la especie humana, tenemos una biolog3a determinada, en la cual el sistema nervioso central desempeña un papel fundamental en la emergencia de los procesos mentales, pero solamente como estados disposicionales.

Aceptar un sustento meramente biol3gico implicar3a aceptar que nuestros estados mentales son est3ticos, que est3n dados en su totalidad por nuestra biolog3a. Sin embargo, nuestras experiencias conscientes e intencionales no son todas del mismo tipo, ni de la forma m3s b3sica, por lo que las capacidades naturales terminan por ser limitadas si no se continúa con la ejercitaci3n de las mismas. Solo con una ejercitaci3n permanente de la racionalidad a trav3s del uso del lenguaje y de los 3rganos perceptuales en la interacci3n con el mundo, se logra obtener el contenido en nuestros estados mentales y las experiencias conscientes e intencionales en diferente nivel. El lenguaje se convierte en un elemento imprescindible cuando hablamos de estados mentales de alto nivel, es decir, grados de conciencia y de intencionalidad altos exigen procesos de reflexi3n, ya que estos demandan un volverse sobre las cosas y sobre s3 mismo para producirse.

la misma, de tal forma que se d3 un desarrollo gradual de la conciencia o lo que Searle denomina como *experiencias de flujo de pensamiento*.

<sup>154</sup> Se entiende por bioprágmatismo aquellos fen3menos cuya naturaleza est3 sustentada en la biolog3a, la pragm3tica del lenguaje y las vivencias sociales; es decir, para su existencia son necesarias tanto las funciones biol3gicas, como el lenguaje en su uso correcto en el marco de las experiencias sociales. As3, al hablar de una naturaleza bioprágmatca de la conciencia nos lleva a considerar que en s3 misma est3 constituida por elementos biol3gicos que pueden ser sustentados desde la neurofisiolog3a, por el lenguaje en su uso, es decir, por el lenguaje tanto representacional o gr3fico-simb3lico, como por el lenguaje verbal, y por las experiencias y vivencias que se tienen en el mundo. El lenguaje como elemento biosocial (biol3gico y social) est3 presente en todos los estados mentales. El lenguaje verbal est3 presente en todos los estados de nivel superior. Y estas experiencias conscientes de nivel superior solamente son posibles en medio de la interacci3n social.

El apoyo científico que Searle encuentra en el estudio realizado por el neurocientífico Edelman le permite entender la conciencia como el resultado de los procesos biológicos. Vista así, la naturaleza de la conciencia es explicada en la relación entre los estímulos sensoriales que se convierten en constituyentes paradigmáticos de la experiencia consciente, los cuales permiten diferentes experiencias perceptuales en distintas modalidades: vista, oído, tacto, olor, gusto, propiocepción, quinesia y las sinapsis en el córtex cerebral; las cuales permiten a través de una cadena de corriente neuronal, el flujo de pensamiento en alta o baja intensidad. Según Edelman, cada una de estas modalidades comprenden muchas submodalidades distintas cuando buscamos específicamente un punto concreto en el flujo constante de entradas sensoriales al que estamos expuestos; por ello, la percepción se convierte en una actividad orientada a la acción y la conciencia aparece como producto del proceso cerebral. La conciencia entonces es contemplada en la experiencia pasiva del sujeto<sup>155</sup>.

Ahora bien, algunos de los doce rasgos de la conciencia que expone Searle son tomados de los estudios de Edelman, solo que el filósofo los contempla y sustenta, desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía. Searle se queda en la teoría de la conciencia como un estado primario, puesto que en sus estudios iniciales así lo reconoce Edelman. Un estado que es pasivo y pocas veces activo en el sujeto, el cual se manifiesta en experiencias poco conscientes o muy conscientes, según sea el caso<sup>156</sup>.

<sup>155</sup> Cfr. Gerald Edelman. *The Remembered Present: a Biological Theory of Consciousness* (New York: Basic Books, 1989).

<sup>156</sup> El estado de conciencia primaria en la teoría inicial de Edelman depende del funcionamiento cerebral y es considerado como un estado mental acabado, puesto que emerge del cerebro y permanece, no como proceso. Sin embargo, los aportes de Edelman en 1989 han evolucionado, como él mismo lo expone en los estudios realizados en compañía de Tononi, expuestos en su artículo *Consciousness and Complexity* y retomados en su libro *A Universe of Consciousness, How matter becomes imagination*. Los planteamientos iniciales, si bien son retomados, son complementados con nuevos aportes desde las neurociencias y la filosofía. En dichos estudios, estos científicos cambian un poco la concepción inicial de Edelman sobre la conciencia. Ya no se la ve como como el resultado del funcionamiento de cada cerebro individual, al menos no como un resultado acabado, sino como un proceso que emerge del

Searle no ha considerado en sus últimos escritos sobre la conciencia los recientes planteamientos de Edelman<sup>157</sup> y Tononi, puesto que continúa sosteniendo que dicha naturaleza está sustentada meramente en la neurofisiología y no en el lenguaje, pese a que las mismas neurociencias exponen que este juega un papel fundamental en los procesos conscientes de orden superior. Sin embargo, es importante aclarar que Edelman, al igual que Searle, afirma en varios apartados de su obra que tanto la epistemología como la ontología de la conciencia son de naturaleza biológica. El lenguaje lo vincula de manera poco profunda y relevante en relación con la mente, más no para dar cuenta de los estados mentales<sup>158</sup>.

En este sentido, como seres humanos nacemos con disposiciones naturales para ser seres pensantes y seres conscientes en un grado inicial

---

funcionamiento de cada cerebro individual; en el cual, además de presentarse una conciencia como proceso de orden primario, también se reconoce la existencia de experiencias conscientes de orden superior. “Nuestra posición ha sido que la conciencia de orden superior, que incluye la capacidad de ser consciente en primer orden, depende de la emergencia de una capacidad semántica y, en último término, del lenguaje. De forma concomitante aparece un auténtico yo, nacido de las interacciones sociales, juntamente con conceptos del pasado y el futuro. Impulsados por la conciencia primaria y el presente recordado, podemos, por medio del intercambio de símbolos y de la conciencia de orden superior, crear narraciones, ficciones, historias”. Edelman, *The Remembered Present*, 128.

<sup>157</sup> Es importante aclarar que los planteamientos iniciales de las neurociencias sobre el tema de la conciencia tomaban a esta como un estado mental, como algo que permanece y que no evoluciona. Las experiencias conscientes se sustentaban en una emergencia biológica que se genera en la parte posterior del córtex cerebral, no como un proceso evolutivo. Sin embargo, las teorías actuales, sustentadas por Crick y Damasio (Cf. Francis Crick. *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*. New York: Tuschtone. 1995; y Antonio Damasio. *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro sentimientos, emociones, ideas y el yo?* Trad. Ferran Meler Orti. Barcelona: Destino, et al.) apoyan la teoría en el funcionamiento del cerebro y hablan de proceso y estado como condiciones similares. La conciencia no es un estado estático, en sus niveles superiores involucran al lenguaje y a las experiencias, aunque estas no hacen parte de su naturaleza.

<sup>158</sup> Cfr. Gerald Edelman & Giulio Tononi. *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination* (New York: Basic Books, 2000).

muy bajo. Basta con observar paso a paso la conducta de un ni1o cuando nace y empieza a descubrir por s3 mismo el entorno, es decir, cuando empieza a percibirlo, para decir que en su estado originario inicial no llega a ser a1n un ser consciente. Sus movimientos y acciones motoras son de car3cter instintivo, por lo cual, son acciones involuntarias.

Pocos meses despu3s, el beb3 empieza a mirar los objetos que hay a su alrededor, a tener experiencias visuales, olfativas, t3ctiles, etc., las cuales le llevan a percibir el mundo. Basta con que pasen unos meses m3s, para que el beb3 empiece a ver sus manos y a reconocerlas como suyas y entender que puede moverlas para alcanzar algo que lo estimula en el exterior. Hay un proceso de separaci3n entre lo que es 3l y el resto del mundo, un proceso cognitivo de abstracci3n, en el cual, aun cuando no se puede hablar de autoconciencia plenamente, el ni1o empieza a establecer l3mites entre 3l y el mundo, y all3 ya se ha iniciado un proceso de racionalidad en su compresi3n b3sica del entorno. Sus primeras acciones corporales dan cuenta de un grado bajo de conciencia. Se puede ver que hay movimientos intencionados para tocar los objetos, y esto corresponde a las percepciones corporales.

En este primer grado se da un proceso de visi3n, una percepci3n inicial –lo que Hacker denomina conciencia transitiva–; por lo cual, iniciarse en su lengua madre le permite empezar una nueva relaci3n con el mundo y los dem3s, as3 como una evoluci3n racional y de las operaciones mentales. Cuando el ni1o aprende que hay palabras que nombran cosas, logra diferenciar entre unas y otras, as3 como diferencia a la vez los objetos y los asocia con las palabras. Su conciencia sobre lo que es un objeto en relaci3n con otro, exige del uso del lenguaje enmarcado en el entorno social que deviene en la expresi3n verbal, por parte de quienes acompa1an al ni1o, y de las experiencias que el ni1o tiene no solo con el entorno. Esta experiencia es en inicio corporal, tal vez representacional, y posteriormente se da en t3rminos de referencia y relaci3n, aun cuando por su corta edad<sup>159</sup> no logre una enunciaci3n, ya

<sup>159</sup> En este ejemplo se plantea un ni1o entre el a1o y medio y los dos a1os de edad, quienes apenas se inician en el lenguaje, pero a1n no logran expresarlo ni oral ni de manera escrita. Este proceso de observaci3n se ha realizado en

que no puede emitirlo verbalmente. No obstante, esto no es un impedimento, pues comprende las sentencias simples de los seres humanos que le acompa1an y es consciente de las mismas. Posteriormente, el ni1o, luego de pasar por diferentes actos repetitivos por parte de quienes se relacionan con 3l, logra comprender las palabras que usa el acompa1ante para referenciar tal objeto.

En este proceso se observa una fase inicial donde los estados mentales empiezan a intervenir el lenguaje proposicional, proceso en el cual el ni1o va aumentando sus grados de conciencia, y ello se evidencia en su conducta. Es decir, la postura emergentista da cuenta del origen de la conciencia y de los rasgos iniciales de esta en su estado de disposici3n; pero no permite la compresi3n de la naturaleza de los estados de conciencia en un nivel superior y no dan cuenta de lo que se ha denominado como conciencia colectiva, as3 como tampoco da cuenta de la conciencia moral. Para que un sujeto tenga deseos, creencias, entre otros estados conscientes e intencionales, es preciso que reciba informaciones del mundo y todas ellas requieren del lenguaje, bien proposicional o iconogr3fico.

Si se plantea un experimento tal, en el cual un ser de nuestra especie simplemente tenga experiencias perceptuales b3sicas del mundo, pero no tenga relaciones con otros seres ni con el lenguaje, podr3amos ver que sus experiencias entonces ser3an tan limitadas como los grados de su conciencia. En otras palabras, podemos imaginarnos qu3 piensan los otros y comprender parte de las experiencias que tienen porque nos lo expresan, bien verbalmente o bien con su conducta (en el segundo caso, podemos inferirlo). En un grado de conciencia de percepci3n inicial, ni siquiera podemos inferir que otro ser tiene tales experiencias. Reconocerme como ser consciente y reconocer que otros seres tienen estados mentales implica procesos mentales de inferencia, los cuales, exigen lenguaje y de una ejercitaci3n l3gica para lograrlo.

Ahora bien, con lo anterior no se quiere plantear que la conciencia es lenguaje; simplemente se hace referencia a que en su naturaleza

repetidas ocasiones durante la 1ltima d3cada con infantes, siguiendo de cerca el proceso de desarrollo desde su nacimiento hasta los tres a1os.

siempre está presente, máxime en los grados superiores de la conciencia, donde la experiencia nos muestra que además del buen funcionamiento del sistema nervioso central, se requieren lenguaje y acción para su existencia. Toda experiencia consciente contiene contenidos proposicionales, en términos de las creencias formadas en las experiencias que se tienen en el mundo.

De acuerdo con lo planteado, se podría decir que la emergencia de estados de nivel superior de la conciencia y de otros estados mentales, además de ser un proceso de macronivel —que deviene de procesos de micronivel cerebrales—, exige de una doble relación:

**1. Lenguaje-acción-conciencia:** esta relación podría verse como un externalismo, pues se da en pos del desarrollo de la conciencia; se genera desde el exterior con conductas y lenguaje de otros, y posteriormente se asumen como propios. Estos son tomados como estímulos que intervienen en el desarrollo de la conciencia interna, de tal forma que se generan nuevos grados de conciencia individual. Desde el exterior, el lenguaje propende por un desarrollo gradual de la conciencia de cada ser humano. Por lo cual, aceptar que hay elementos externos que llegan a ser parte de la naturaleza de la conciencia misma no implica decir que la conciencia sea externa, ya que se sigue aceptando la subjetividad de las experiencias conscientes e intencionales, pero estos elementos externos pasan a ser constituyentes de la subjetividad.

Un ejemplo de lo anterior, se puede evidenciar en el desarrollo moral de un ser humano, donde un niño que acaba de nacer aún no tiene intencionalidad ni conciencia de sus acciones, y mucho menos lenguaje para emitir juicios morales o normas, pero en la medida que va desarrollando tales grados de conciencia, puede detener su atención en las acciones y en los agentes que las realizan para emitir juicios morales, estado al que se llega luego de un proceso conceptual y conductual elaborado<sup>160</sup>.

**2. Conciencia-lenguaje-acción:** se puede entender como cierto internalismo, dado que el mismo desarrollo evolutivo de la conciencia presentado en la relación anterior conduce a esta; es decir, con el desarrollo de niveles superiores de conciencia el ser humano elabora sus propios razonamientos internos y, a partir de las experiencias subjetivas que posee de las percepciones que tiene sobre el mundo, así como la dirección y reflexión de las acciones que él mismo y otros realizan, se produce un proceso interno. Este proceso, siguiendo a Nagel, solamente lo puede sentir el ser humano que tiene tal experiencia, pero, dado su desarrollo evolutivo, puede expresarla de manera consciente, puede exteriorizarla a través del lenguaje y la conducta. En otras palabras, a mayor grado de conciencia, mayor evidencia externa de la misma a través del lenguaje y la conducta.

Entonces, hablar de una explicación biopragmática de la conciencia implica reconocer la emergencia natural de la conciencia en su más bajo nivel con la relación entre lenguaje, racionalidad y acción en los niveles superiores. Asimismo, implica afirmar la subjetividad de la misma, sin llegar a reducir la conciencia ni al cerebro, ni a la conducta, ni al lenguaje. Se plantea que la conciencia en sí misma no es estática e inmutable, sino que, por el contrario, está en permanente movimiento y desarrollo para alcanzar los grados más altos y complejos como estado mental. Una teoría de la conciencia no puede limitarse a describir la naturaleza de la experiencia subjetiva, ni la emergencia de un estado mental básico, sino que exige, además, una comprensión del fenómeno en su desarrollo y su relación con el mundo, pues es innegable que el ser humano actúa y usa el lenguaje para comprender el mundo del cual es consciente. Las acciones y el lenguaje son elementos potenciadores de los grados superiores de la conciencia.

Es innegable que los grados superiores de conciencia se manifiestan a través de la pragmática<sup>161</sup> del lenguaje y que no existen flujos de pensa-

<sup>160</sup> Este tema se desarrollará a profundidad en el cuarto capítulo.

<sup>161</sup> La pragmática del lenguaje se entiende como el uso del mismo en la comunicación. El uso del lenguaje ordinario bajo el seguimiento adecuado de reglas.

miento sin lenguaje. Asimismo, un nivel superior de conciencia es el que permite al hombre realizar acciones voluntarias, volver sobre ellas para reflexionar y, tal vez, cambiar su comportamiento en el mundo. Comprender que la naturaleza de la conciencia es biopragmática y que las experiencias conscientes son subjetivas, permitirá comprender el papel de este estado mental y de la intencionalidad en la moralidad humana.

Ahora es preciso abordar el tema del paso de la conciencia individual a la conciencia colectiva con el fin de explicar el papel que el lenguaje desempeña en este y, posteriormente, ver cómo estos dos elementos unidos a la intencionalidad se convierten en condiciones *sine quibus non* de la existencia de la moral. Además, de comprender que los estados colectivos (intencionalidad y conciencia) involucran niveles superiores de dichos estados individuales.

## 1.12 De los estados mentales individuales a los estados mentales colectivos: conciencia e intencionalidad colectiva

### 1.12.1 Concepciones estructuralistas de la conciencia colectiva

Ahora bien, una vez presentada la discusión actual sobre la conciencia, y luego de asumir una postura para la comprensión de la misma como un fenómeno que es biopragmático, es preciso develar el paso que se genera de estados mentales como la conciencia y la intencionalidad individual a la conciencia e intencionalidad colectiva; ello con el fin de identificar cómo influyen estos estados mentales en las acciones y en la constitución de la moral como una institución.

Cuando se habla de conciencia social o colectiva, uno de los primeros pensadores que trabajó este concepto desde una visión estructuralis-

---

Se deja de lado la concepción de pragmatismo como utilidad, una herencia del utilitarismo, la cual no se considera pertinente en este trabajo.

ta fue Marx. Sus aportes se han tenido en cuenta en las teorías morales y políticas contemporáneas, pues su concepción de una conciencia social e histórica ha sentado las bases para que se logre el reconocimiento de nuestro papel en la sociedad.

La concepción marxista de la conciencia del sujeto histórico es una concepción externalista, en la cual se asumen elementos como la *historia* y la *sociedad* para comprender la conciencia colectiva. Marx diferencia entre *ser* y *ser social*, por lo cual su interés, más que en el ser humano, lo centra en la conciencia del *ser* en el contexto de la producción. En *La ideología alemana*, Marx expone: "La conciencia (*das Bewusstsein*) jamás puede ser otra cosa que el ser consciente (*das Bewusste Sein*), el ser de los hombres es su proceso de vida real"<sup>162</sup>, un proceso de vida que se da en la sociedad productiva y que reconoce al hombre como mercancía.

La producción produce al hombre no sólo como *mercancía*, *mercancía humana*, hombre determinado como mercancía; lo produce de acuerdo a esta deshumanización como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con *conciencia y actividad propias* [...] *la mercancía humana*<sup>163</sup>.

Marx expone la necesidad de una conciencia de clases para que el trabajador se dé cuenta de la alienación política, religiosa y social en la que se vive en el capitalismo. Así, la conciencia de clase es la base para su revolución y su liberación del proceso mercantilista en que es explotado. Por lo tanto, los intereses que mueven a la masa social deben ser los intereses que lo guíen en la constitución de una conciencia:

En principio, las condiciones económicas habían transformado la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado en esta

<sup>162</sup> Karl Marx, y Friedrich Engels., *La ideología alemana*. Trad. del CCPCUS. En: *Obras escogidas*. Tomo 1 (Moscú: Editorial Progreso, 1973), 21.

<sup>163</sup> Karl Marx. *Manuscritos*. Trad. Francisco Rubio Llorente (Barcelona: Altaya, 1993), 129.



masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa viene a ser ya una clase frente al capital, pero todavía no para sí misma. En la lucha, de la cual hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, constituyéndose en clase para sí misma. Los intereses que defienden llegan a ser intereses de esta clase<sup>164</sup>.

En una sociedad de clases son los intereses de una misma clase los que llevan a generar una conciencia para la defensa de dichos intereses. En este sentido, la conciencia de clase es una conciencia de acción, una conciencia que mueve a los sujetos de una clase X a reflexionar sobre sus intereses y llevarlos a cabo en dicha clase. El punto de partida, entonces, debe ser el reconocimiento histórico de la clase y la necesidad histórica de la sociedad privada. “El carácter social es, pues, el carácter general de todo movimiento, así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él”<sup>165</sup>. Todo esto está dado de tal forma que cada sujeto está determinado por las condiciones sociales; condiciones que, a su vez, determinan al hombre mismo.

La conciencia individual con su naturaleza subjetiva desaparece en tanto que el individuo deviene de la sociedad y esta a su vez de él, razón por la cual, “La esencia humana, la naturaleza no existe más que para el hombre social, pues sólo así existe como para el vínculo con el hombre, como existencia suya para el otro, y del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*”<sup>166</sup>. En tal sentido, solo se puede hablar de existencia de una conciencia social.

Por lo anterior, en la teoría marxista “Mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma viva es la comunidad *real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta. De aquí también que la actividad de mi conciencia general, como tal, es mi existencia *teórica* como ser social”<sup>167</sup>.

<sup>164</sup> Karl Marx. *Miseria de la filosofía*. Trad. José Mesa (Barcelona: Orbis, 1984), 257.

<sup>165</sup> Marx, *Manuscritos*, 149.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 150.

En otras palabras, la conciencia individual queda subsumida por la social, o mejor, en palabras de Marx, no es más que la conciencia social.

La magnanimidad de la conciencia y de la existencia del individuo está en su ser social, esa es la única realidad en la que se manifiesta la conciencia –perdiendo todo grado de subjetividad– y sometiendo al individuo a una conciencia de clase. De tal forma que “Como *conciencia genérica* afirma el hombre su real vida social y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia real, así como a la inversa, el ser genérico se afirma en la conciencia genérica y es para sí, en su generalidad como ser pensante”<sup>168</sup>.

No existe una conciencia particular, una conciencia del sujeto, sino del ser social, y se desconoce la experiencia interna del sujeto que tiene el estado mental; pues la conciencia se reduce al reflejo de la realidad social. El paso a una conciencia histórica y social es lo que llevará al pueblo al progreso, a la revolución. En palabras de Georg Lukács, “[...] el paso de la conciencia significa el paso *decisivo* que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo, compuesto de voluntades humanas, pero no dependiente de humano arbitrio, no invención del espíritu humano [...]”<sup>169</sup>.

En el texto de Lukács se expone cómo la elevación de la conciencia social en la teoría marxista se enlaza esencialmente con la realidad misma, con la acción en esa realidad. El contenido de la conciencia está basado en el conocimiento de los hechos, y “El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de esa *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social”<sup>170</sup>. La conciencia que se tiene no es otra que la que se genera de forma social para el conocimiento de los hechos y para la revolución de la sociedad misma en pos de sus intereses. En otras palabras, la conciencia acaece como consideración dialéctica que media entre el proceso histórico y los hechos sociales en los que se mueve el individuo.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>169</sup> Georg Lukács. *Historia y conciencia de clases*. Trad. Manuel Sacristán. Vol. 1 (Barcelona: Orbis, 1985), 6.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 53.



Ahora bien, apoyados en esta primera concepción expresada por Marx sobre una conciencia histórica de clase se construyen las bases de las teorías contemporáneas de la psicología, la política y la moral, esta es su concepción sobre la conciencia social. Una apuesta por el estructuralismo que expone la conciencia social como algo ajeno a la biología humana; una teoría externalista que determina no solo el pensamiento del individuo, sino que lo somete reduciendo la existencia del *ser* al *ser social*.

La teoría marxista de la conciencia permite ver que es la sociedad quien estructura, de acuerdo con la época y sus intereses, la conciencia particular, por así decirlo, porque, si se revisa en profundidad, ni siquiera podría aceptarse la afirmación de una conciencia particular o del individuo, pues el individuo y su conciencia general no tiene más forma que la social. Su realidad depende del interés social, así como su expresión consciente.

El desarrollo de la conciencia social implica el pensarse como sujeto social, cuyos intereses marcan su propia existencia. Aquí, para Marx, la conciencia no es un proceso subjetivo que construye la conciencia colectiva y piensa el fenómeno social desde cada sujeto en particular; sino que es la conciencia de clase la que garantiza la existencia y la realidad del sujeto mismo.

Al igual que la propuesta estructural de Marx, el estructuralismo de Durkheim considera una conciencia colectiva que conlleva al sometimiento de la subjetividad. La conciencia colectiva, para este autor, se constituye por consenso y el individuo debe someter sus intereses y sentimientos a este para favorecer un fin mayor. Es decir, hablar de una conciencia colectiva implica, como en la teoría marxista, hablar de acciones sociales, acciones pensadas en y por la sociedad. Es una teoría externalista que se impone ante la intencionalidad del sujeto pues los grandes intereses comunes no pueden tener origen en una conciencia particular. Lo que lleva a tomar la conciencia colectiva como una cosa externa a la conciencia individual, no como producto de la misma. “Así, en una asamblea los grandes movimientos de entusiasmo e indignación no tienen por origen ninguna conciencia particular<sup>171</sup>”.

<sup>171</sup> La postura externalista de este sociólogo niega cualquier vínculo entre la conciencia particular y la conciencia colectiva; lo cual lleva a suponer que

En palabras de Marx: “La costumbre colectiva no existe solamente en estado de inmanencia en los actos sucesivos que ella determina, sino, por un privilegio del que no encontramos ejemplo en el reino biológico<sup>172</sup>. No se puede atribuir a la conciencia colectiva rasgo alguno del naturalismo que posee la conciencia individual pues, para este autor, la conciencia individual no es más que el resultado de la interiorización de la conciencia colectiva; es decir, aunque la conciencia del individuo posee como característica la subjetividad, esta se pierde a la hora de hacer parte de una colectividad.

En Durkheim la apuesta por una conciencia de emergencia biológica no tiene razón de ser, ya que toda conciencia “es el resultante de la vida en común, un producto de acciones y reacciones que se originan entre las conciencias individuales; y si encuentra *eco* en cada una de ellas, es en virtud de la energía especial que él debe precisamente a su origen colectivo<sup>173</sup>. En este sentido, la conciencia colectiva se convierte en una obligación que se impone y delimita la conciencia individual, pues esta segunda es transmitida por el lenguaje de generación en generación y termina por determinar al individuo como ser social; la colectividad se ve reflejada en un individuo que la representa<sup>174</sup>”.

---

la conciencia colectiva es algo ajeno al sujeto y propio a la sociedad, como si esta pudiese existir sin los sujetos biológicos que la conforman. En este sentido, la conciencia colectiva, producto de las representaciones sociales, no es más que un ente abstracto que emana de la sociedad y no de los sujetos. “Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares, un movimiento que repiten todos los individuos, no son por ello, hechos sociales”. Émile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. Trad. L. E. Echavarría Rivera (Barcelona: Orbis, 1986), 41.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 41-42.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>174</sup> La propuesta de Durkheim sobre una conciencia colectiva nos sumerge de nuevo en un estructuralismo, en el cual se impone el seguimiento de parámetros sociales al individuo. “La reflexión haciendo comprender al hombre cuánto más rico, más complejo y más duradero es el ser social que el ser individual, no puede más que revelarle las razones inteligibles de la subordinación que se le exige y los sentimientos de adhesión y de respeto que la costumbre ha fijado en su corazón” (Durkheim, *Las reglas del método sociológico*,

### 1.12.2 Colectividad. Del estructuralismo al emergentismo biológico

Contrario a la concepción externalista de los planteamientos estructuralistas sobre la conciencia social, en los cuales hablar de una conciencia colectiva implica reconocerla como un producto externo que somete al individuo a los intereses sociales, que traza e impone las reglas para la comprensión del fenómeno social y del individuo como ente realmente social, están los planteamientos de John Searle, quien en su obra asume una postura emergentista de la conciencia individual, postura que retoma al hacer una explicación sobre la intencionalidad y la conciencia colectiva.

Tal y como se expuso con antelación, la conciencia, la intencionalidad y el trasfondo actúan en relación directa, no solo en la experiencia subjetiva de lo que se denomina conciencia del individuo, sino en la subjetividad que permanece en una conciencia colectiva. Estos tres elementos se constituyen en la base de la realidad social.

Para Searle, la cultura es producida por la mente humana –así como lo son las instituciones sociales–, y ello solo se logra en virtud de una intencionalidad y una conciencia colectivas, sin desconocer o someter la intencionalidad y la conciencia individual. Por ello, el autor plantea en *The Construction of Social Reality* que la realidad social está constituida por rasgos relativos a quienes la conforman, es decir, a nosotros como individuos. “Los rasgos relativos al observador son siempre creados por fenómenos mentales intrínsecos a los usuarios, observadores, etc., de los objetos en cuestión”<sup>175</sup>. Tales rasgos son posibles dada la intencionalidad de los observadores.

La intencionalidad, entendida como la capacidad que tienen los estados y acontecimientos de la mente para versar o dirigirse sobre los objetos y sobre los estados del mundo, es la que permite que fijemos la atención sobre los hechos del mundo y los dotemos de sentido y sig-

43). La estructura de la conciencia está determinada por las necesidades y los intereses de la sociedad, por sus deseos y querer.

<sup>175</sup> John Searle. *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995), 12.

nificados en la colectividad. Así, los objetos del mundo real que tienen existencia independiente de la nuestra, los cuales poseen rasgos intrínsecos a su propia naturaleza, empiezan a tener otros rasgos que no le son propios, sino que le pertenecen al observador. Los usos que le demos a las cosas y ‘las funciones de estatus’, por ejemplo, hacen parte del sentido compartido que le otorgamos a la cosa misma y esto depende de nosotros como observadores. “Creo en la existencia del universo con independencia de nuestras mentes, así como que dentro de los límites impuestos por nuestra dotación evolutiva, podemos llegar a comprender su naturaleza”<sup>176</sup>.

En los planteamientos de Searle, nuestra biología evolutiva permite que interpretemos el mundo, que creamos nuevos rasgos a los objetos, que le asignemos *funciones de estatus* a los objetos del mundo. Funciones que nos permiten crear una realidad social y vivir en ella. Tales funciones para Searle, son un producto de la mente<sup>177</sup>. “La mera existencia del objeto que está frente a mí no depende de ninguna actitud que podamos tener respecto de él. –Sin embargo, además de los rasgos que le son intrínsecos– Posee otros rasgos que existen exclusivamente en relación con la intencionalidad de los agentes. [...] Los rasgos relativos al observador son ontológicamente subjetivos. [...] Algunos de esos rasgos ontológicamente subjetivos son epistémicamente objetivos”<sup>178</sup>. El uso de un destornillador, a pesar de tener una naturaleza ontológica subjetiva, tiene también una naturaleza epistemológica objetiva. Ya que en nuestra sociedad nadie va a discutir el hecho de que tome el destornillador

<sup>176</sup> John Searle. *Rationality in Action* (Cambridge: MIT Press, 2001), 15-16.

<sup>177</sup> Uno de los muchos ejemplos que utiliza este filósofo para explicar la distinción entre rasgos intrínsecos y rasgos del observador es el del destornillador, pues el objeto y su composición física (metal y madera) es un rasgo intrínseco, le pertenece al objeto mismo y a su naturaleza; la composición molecular no depende de lo que creamos que es, sino de lo que es en sí misma. Pero cuando tomamos el objeto y lo usamos para aflojar o ajustar un tornillo le asignamos una función de uso como destornillador; ese rasgo es dependiente del observador. Así, el uso del destornillador para ajustar o desajustar el tornillo no es un rasgo propio a la naturaleza de la masa del objeto, sino un rasgo asignado a la misma.

<sup>178</sup> Searle, *The Construction...*, 10.

para atornillar o desatornillar el tornillo. Ese uso es epistemológicamente objetivo, así como muchos de las funciones que le damos a las cosas del mundo. En este sentido, somos quienes le atribuimos tal rasgo a la realidad y no es la realidad, como lo plantean las teorías estructuralistas, la que nos somete a tal uso.

La distinción entre hechos brutos y hechos sociales, a partir de los rasgos intrínsecos y rasgos del observador es la que le permite a Searle mostrar cómo la naturaleza biológica de los estados mentales se constituye en la base u origen de la realidad social, pues somos los seres humanos quienes la creamos a partir de nuestra intencionalidad, que pasa a ser colectiva, pero que posee, como mostraremos, los mismos rasgos que posee la intencionalidad, y en general la mente. “[...] la mente no es más que un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro, un conjunto de rasgos que son a la vez ‘mentales’ y ‘físicos’. Usaremos lo ‘mental’, así construido, para mostrar cómo la ‘cultura’ es construida a partir de la ‘naturaleza’”<sup>179</sup>. Así, es claro que las funciones que le atribuimos a un objeto X del mundo existen por la intencionalidad y “[...] necesitan para mantenerse el concurso de una continuada intencionalidad por parte de los usuarios [...]”<sup>180</sup>.

Los significados que le damos a algo y el lenguaje que usamos para designar X fenómeno o atribuirle significados, también son producto de nuestros estados mentales. Por lo cual, el uso constante del lenguaje es el que permite la construcción de una realidad social. En otras palabras, la realidad social existe solo en virtud de que es creada por nuestra mente y por el lenguaje, sin estos dos elementos no podríamos hablar de tal cosa.

Ahora bien, ¿qué es la intencionalidad colectiva? Contrario a lo que se ha expuesto en las teorías estructuralistas de la colectividad, Searle expone que, por la misma biología, muchos animales tienen una capacidad para la intencionalidad colectiva, es decir, “[...] Que no solo se comprometen en una conducta cooperativa, sino que comparten también estados mentales tales como creencias, deseos e intenciones

[...]”<sup>181</sup>. Compartir tales creencias, deseos e intenciones no es algo que se impone al individuo y a su intencionalidad individual, sino que es algo propio a la naturaleza.

La intencionalidad individual y la intencionalidad colectiva se constituyen en la mente como un ‘yo’ y un ‘nosotros’ respectivamente. La intencionalidad colectiva no solo implica la convivencia y la conducta social, sino el uso del lenguaje, el reconocimiento de las funciones de estatus de cada ser humano como individuo y la capacidad natural o biológica de hacer parte de la colectividad. No se trata de los intereses de una sociedad impuestos al individuo, sino de los intereses de los individuos que conforman la colectividad y que intencionalmente la constituyen en un ‘nosotros’.

La intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo que no puede ser reducido a, o eliminado en favor de, otra cosa [...] El problema de la creencia que tú crees que yo creo, etc., es que no consigue una agregación suficiente para un sentido de *colectividad*. Ningún conjunto de ‘Yo-conciencias’, aun suplementado con creencias, resulta, agregado, en una ‘Nosotros-conciencia’. El elemento crucial en la intencionalidad colectiva es un sentido del hacer (desear, creer, etc.) algo juntos y la intencionalidad individual que cada una de las personas tiene deriva de la intencionalidad colectiva que todos comparten<sup>182</sup>.

Esta visión de una mente que naturalmente está dotada con la colectividad del ‘nosotros’ se opone a la de una súper mente que se impone a las mentes individuales, lo que Searle denomina “[...] Una supermente flotante que está por encima de las mentes de los individuos”<sup>183</sup>. No se trata de reduccionismos metodológicos en los cuales la conciencia colectiva es un producto de la conciencia individual, sino de una existencia de la intencionalidad y la conciencia colectiva en el mismo nivel,

<sup>179</sup> Searle, *The Construction*, 18.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 25.

y con la misma ontología que poseen la conciencia y la intencionalidad individual –es decir, se asume desde una emergencia biológica–.

Así como en la mente está el ‘yo creo’, también está el ‘nosotros creemos’, una postura en la que permanece una ontología subjetiva. En este sentido, la intencionalidad colectiva es la que entraña lo que el autor ha trabajado como *hecho social*<sup>184</sup>. Si no hay intencionalidad colectiva no hay hechos sociales; no es cuestión de que los hechos sociales se impongan desde el exterior para que se forme en el sujeto la conciencia o la intencionalidad colectiva, sino que estos estados están en la mente de cada individuo que conforma, reconoce y crea el hecho social.

La conciencia y la intencionalidad colectiva están en la mente de cada uno de nosotros. Mente y pragmática del lenguaje crean las normas para la colectividad. No es la colectividad la que somete con sus normas o se impone a la intencionalidad y a la conciencia individual, como lo afirmaron Marx y Durkheim, ya que conciencia e intencionalidad colectivas emanan de la misma estructura biológica que poseemos los seres humanos; por lo cual, poseen características similares a las que posee la intencionalidad y la conciencia individual. Por ende, las conductas colectivas como la cooperación, el actuar juntos, la moralidad, la política, entre otros, son conductas a las cuales subyacen las creencias, los deseos o las intenciones de un ‘nosotros’ en la mente de cada individuo<sup>185</sup>.

<sup>184</sup> Los hechos sociales e institucionales serán abordados en profundidad en el capítulo tres, ya que son fundamentales en este trabajo para considerar la moral como una realidad institucional.

<sup>185</sup> Es preciso aclarar que Searle habla y describe la intencionalidad colectiva, más no explícitamente la conciencia colectiva. Sin embargo, en el encuentro en Berkeley, el filósofo acepta la conciencia colectiva desde esta perspectiva en la cual ese ‘nosotros’ consciente existe en la mente de cada individuo de manera natural o por la misma biología.

### 1.12.3 Mente, lenguaje y acción como elementos de la ontología bioprágmatológica de las construcciones colectivas

Las teorías de la acción han realizado un intento por justificar el motivo que subyace a las acciones. En algunas ocasiones han llegado a confundir la intención con el deseo, justificando en este último las razones para actuar. La teoría clásica de la acción pretende explicar las relaciones mente-mundo-lenguaje a fin de dar cuenta de las razones que mueven a los sujetos a actuar. Así lo expresa Kenny:

Muy a menudo, cuando asignamos una intención a una acción humana estamos atribuyéndole al agente ciertas razones para la acción. Cuando decimos que Jane actuó por cierta razón, estamos atribuyéndole el deseo de producir un cierto estado de cosas, y también la creencia de que cierta forma de actuar contribuirá a producir ese estado de cosas. Estamos atribuyéndole tanto un estado mental como uno afectivo<sup>186</sup>.

Si bien es cierto que los deseos y las creencias –así como los sentimientos y las emociones interactúan en el agente a la hora de tomar la decisión y pasar a ejecutar la acción–, no podemos decir que los deseos o las creencias se convierten en razones para actuar. Aceptarlo implicaría caer en cierto emotivismo en la toma de decisiones, cuando en dicho proceso hay más que ello, siendo todo un proceso racional el que se efectúa. También es importante reconocer que los sentimientos y emociones, lo que Kenny denomina afectivo, hace parte de la mente, no es un componente independiente y por tanto se constituye en la naturaleza de lo mental, como un estado que posee el agente a la hora de actuar. En síntesis, lo afectivo puede ser causa de los deseos y las creencias, pero no se constituyen como la razón de la acción misma.

Ahora bien, en *Rationality in Action*, Searle realiza un estudio de la estructura mental de la acción, el cual permite comprender la relación mente-acción. Esta concepción es fundamental para lo que prosigue en este libro que pretende estudiar la realidad moral y comprender las

<sup>186</sup> Kenny, *Metafísica de la mente*, 36.

razones que llevan a los sujetos a realizar acciones morales. Por lo cual, en este capítulo, se intentará mostrar desde la teoría searleana la relación que hay entre intención y acción, dado que sus estudios nos permiten comprender cómo se da el proceso mental a la hora de realizar acciones. En el cuarto capítulo este tema se desarrollará con mayor profundidad al realizar la crítica al emotivismo y al racionalismo moral.

Los estados mentales, tanto individuales como colectivos, son estados que nos permiten comprender, interpretar y crear realidades, así como actuar en el mundo. No se trata de pensar en la afirmación de la existencia de varios mundos<sup>187</sup> o de recurrir a posturas relativistas, para decir que la realidad depende de mí o de quién la cree o de quién la interprete. En palabras de Searle “No creo que vivamos en dos mundos, el mental y el físico –mucho menos en tres mundos, el mental, el físico y el cultural–, sino en uno solo”<sup>188</sup>.

Tal y como se ha expuesto, la intencionalidad y la conciencia colectiva, así como la intencionalidad y la conciencia individual, emergen en su forma más básica de nuestra naturaleza biológica, esta a su vez requiere de elementos como el lenguaje y la acción propios a su condición natural. Por tal razón, tanto en la naturaleza de los estados mentales, como en la naturaleza de los estados colectivos, biología, lenguaje y acción son elementos constitutivos. Es decir, tanto los estados mentales individuales, como los estados colectivos de nivel superior, poseen una naturaleza biopragmática.

Ahora bien, es innegable el aporte que plantea Searle sobre la intencionalidad colectiva y las funciones de estatus para comprender que

<sup>187</sup> Se trata de reconocer que existe un mundo, cuya composición es física y cuya existencia no depende de nuestras creencias sobre él. Un mundo del cual hacemos parte y en el cual actuamos. Somos nosotros con nuestra mente quienes creamos *funciones de estatus* para otorgarle a esos objetos del mundo un rasgo ontológicamente constitutivo y dar existencia a lo que hemos denominado *realidad social*. Una realidad cuya existencia depende del reconocimiento colectivo de la misma. Una realidad creada por la mente, el lenguaje y las acciones que realizamos; pero que a su vez se desprende de los hechos brutos del mundo y sin los cuales no podría existir tal realidad.

<sup>188</sup> Searle, *Rationality in Action*, 17.

la aceptación y el reconocimiento colectivo de estas son las que hacen posible la realidad social. El reconocimiento colectivo exige el uso del lenguaje y la manifestación de las acciones para su existencia. Los acuerdos que se establecen para la convivencia social, en aspectos morales y políticos, son acuerdos en virtud del lenguaje y la práctica del mismo expresada en la conducta verbal. En este sentido, tal y como lo expone Searle en su libro *Making the Social World*, el lenguaje es el que permite la creación de las reglas constitutivas, así como los poderes deónticos que subyacen a las *funciones de estatus*.

La mente impone el rasgo del observador y con ello impone las *funciones de estatus* a un objeto X, un proceso que a su vez conlleva a la formulación de los poderes deónticos que “[...] conllevan derechos, deberes, obligaciones, requerimientos, permisos, autorizaciones, títulos y así podríamos seguir [...]”<sup>189</sup>. No puede existir una colectividad si no están presentes el lenguaje y la acción como mediadores de la misma. Asimismo, “[...] Las funciones de estatus conllevan poderes deónticos, estas proporcionan el pegamento que mantiene junta a la sociedad humana”<sup>190</sup>. Dichas funciones colectivas se convierten en razones para actuar. Este aporte de Searle es de gran relevancia en la comprensión de la colectividad.

Searle atribuye las funciones de estatus a la intencionalidad, y este estado mental a su vez lo sustenta desde la biología. No obstante, es preciso decir que tales funciones no son posibles sin el uso del lenguaje. Para este filósofo es la intencionalidad la base sin la cual no se presentan las funciones de estatus, para nuestros estudios, la intencionalidad por sí sola no es suficiente, si no hay lenguaje como condición de posibilidad de tales funciones no se podría decir que existen funciones de estatus.

Para el autor, como se ha dicho, el lenguaje es un producto de la intencionalidad, no lo considera como parte de la naturaleza de los estados mentales. Lo cual nos lleva a inferir que en la teoría searleana no hay acciones intencionales –ni colectivas ni individuales– que contengan al

<sup>189</sup> John Searle. *Making the Social World. The Structure of Human Civilization* (New York: Oxford University Press, 2010), 8-9.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 53.



lenguaje en su naturaleza; para el autor, el lenguaje es solo el medio por el cual se hace explícita la expresión verbal de una experiencia mental intencional, y ello se evidencia en sus planteamientos sobre la construcción de los hechos institucionales, lo que permite evidenciar que Searle en sus estudios posteriores a *Actos de Habla* toma al lenguaje como un supuesto dado. Para este estudio, el lenguaje está a la base de naturaleza de la mente y sus estados, por ende no se da por hecho su existencia, ni esta descansa sobre la intencionalidad, ni en la biología, sino que es un elemento biosocial que proviene tanto de las disposiciones biológicas como de las interacciones y construcciones sociales. En otras palabras, el lenguaje en esta investigación es un elemento esencial como condición de posibilidad para la conciencia y la intencionalidad en niveles superiores tanto individuales como colectivos; el lenguaje es condición de posibilidad de las funciones de estatus, lo que lleva a considerar que el lenguaje es condición de posibilidad de las instituciones sociales y entre estas, el lenguaje es condición de posibilidad de la moralidad humana.

Searle es enfático en sus estudios al mostrar la mente y el lenguaje como objetos de estudio separados y análogos: “Los estados intencionales –para Searle– tienen, una estructura que es análoga a la estructura de los actos de habla”<sup>191</sup>. Postura que es respetable y que se acepta en gran medida en este estudio, ya que es innegable que cada una se constituye como un objeto de estudio sin caer en reduccionismos; pero verlos como análogos implica desconocer que el segundo es un componente esencial de la naturaleza del primero, tal y como se ha expuesto hasta ahora. Por eso, hablar de una estructura análoga permite ver relaciones, pero no inmersiones de la una en la otra; para el caso, del lenguaje en la mente.

Ahora bien, las razones para actuar, que expone Searle, son independientes de nuestras inclinaciones y deseos, llevan inmersas en sí, además de la intención, el uso del lenguaje, bien sea interno o expresado verbalmente. Este vínculo entre estados mentales, lenguaje y acción se da en una forma tan natural que, tal vez por ello el autor lo asume como claro y lo da por sentado en su teoría, ya que nunca lo explicita. Si bien fueron los estudios de 1969 sobre *Actos de Habla* los que le llevaron a

explorar la naturaleza de los estados mentales, no se evidencia en ninguna de sus obras una relación del lenguaje como elemento propio de la naturaleza de los estados de conciencia ni en los estados intencionales.

Reconocer una experiencia consciente e intencional colectiva, tanto propia como ajena, trae consigo el uso del lenguaje para hacerlo. Para el caso de las funciones de estatus, el lenguaje, como Institución social, permite evidenciar y aceptar tales derechos, deberes, obligaciones o requerimientos que la mente reconoce; por lo cual, el sujeto actúa bajo la obligación asumida a través del lenguaje; aun en situaciones en las que los desapruebe<sup>192</sup>.

La correlación de existencia entre mente y lenguaje es innegable, a tal punto que hablar de uno siempre exige hablar del otro. Por lo tanto, sin llegar a caer en reduccionismos, es evidente que una teoría de la mente exige del estudio del lenguaje como elemento constitutivo, y una teoría del lenguaje exige de la comprensión de los fenómenos mentales que intervienen en la formulación y verbalización del mismo<sup>193</sup>.

Los estados mentales colectivos crean las funciones de estatus y estas hacen posible la realidad social. Las funciones de estatus que constituyen los fenómenos sociales son actos de habla declarativos, los mismos que determinan las normas que orientan las acciones en el mundo social. El uso que se le atribuye a un objeto físico y todo lo que a una función de estatus subyace no es otra cosa que lenguaje y mente. Por las mismas funciones de estatus, según lo expuesto por Searle, tenemos razones para actuar; razones que no se imponen por la racionalidad

<sup>191</sup> Searle, *Making the Social World*, 9.

<sup>192</sup> Se acepta que, dentro del marco social, existen hechos colectivos y hechos institucionales creados por el lenguaje, lo cual Searle identificó claramente. La diferencia de esta concepción biopragmática con la emergentista de Searle, radica en que el lenguaje no es solo un hecho social, como lo considera el autor, sino que también es un hecho natural, y un elemento fundamental en la naturaleza de lo mental. El lenguaje es un elemento biosocial cuyo valor está dado en la pragmática.

<sup>193</sup> La correlación de la que aquí se habla está dada en términos del lenguaje en general. Aun cuando, la que más nos interesa es en términos del lenguaje proposicional.



imperativa kantiana<sup>194</sup>, sino por la obligación asumida por el lenguaje mismo, obligación que es reconocida por los individuos del colectivo, y por su mente. En tal sentido, el vínculo mente, lenguaje y acción permanece tanto en la experiencia consciente e intencional del ‘yo’ como en la del ‘nosotros’.

#### 1.12.4 El contenido intencional y la acción

La intención, como uno de los tantos modos en que se constituyen nuestros estados mentales, involucra la intencionalidad y la conciencia, y permite que se reconozca, según Searle, como una razón del hombre para actuar en el mundo. Es tal vez el tipo de estado mental que permite evidenciar con mayor facilidad el vínculo entre mente, lenguaje y acción, y a su vez, el vínculo entre mente y mundo.

Cuando un sujeto tiene una intención real de hacer una acción, la fuerza del estado mental exige premeditación, procesos de reflexión, usos del lenguaje; exige, además, que el sujeto tenga niveles superiores de conciencia y de intencionalidad –esto no implica que todas nuestras acciones sean intencionales y elaboradas, pero sí las que nos competen, que son las acciones voluntarias, las acciones morales—<sup>195</sup>.

<sup>194</sup> Este tema se desarrollará en profundidad en el segundo y cuarto capítulo.

<sup>195</sup> Se puede decir que una intención es un tipo de contenido de un estado mental consciente e Intencional. Tener la intención de hacer algo establece el vínculo directo entre la mente humana y acción. Tener, por ejemplo, la intención de estar aquí sentada escribiendo sobre este tema, está dado por mi interés de comprender mejor el tema, más que por mis inclinaciones o deseos. Si bien, estos pueden estar relacionados con mi intención no puedo decir que son lo mismo, como lo hizo Kenny. En este momento, tengo la intención de permanecer aquí trabajando, mientras deseo estar fuera disfrutando del día soleado y de un helado. Mis inclinaciones por el dulce me llevan a desear más el helado, pero mi intención de permanecer trabajando hace que decida continuar en lugar de salir y disfrutar del helado. La comprensión de las razones mentales que *me llevan a realizar una acción no es tan sencilla como mi ejemplo*. Por ello, se hace preciso volver a los argumentos de la propuesta searleana para comprender la naturaleza de los estados intencionales y ver

En la literatura Searleana se expone que existen diferentes tipos de estados intencionales y que ellos exigen de unas condiciones de satisfacción. Por ahora no nos detendremos a examinar cada uno de los tipos de estados intencionales y conscientes; simplemente nos centraremos en la intención, es decir, en el intentar hacer algo, ya que para lo que nos compete, es el estado mental, cuyo contenido se vincula directamente con la acción, el que nos interesa.

La diferencia entre intencionalidad e intención radica en que el estado mental intencional dirige su atención hacia algo, en tal sentido que cuando tenemos un estado mental intencional y consciente dirigimos nuestra atención hacia algo, ya sea en forma de deseo, creencia, intención o sentimientos, etc. Por eso, “Intentar es solo un tipo de intencionalidad entre otros”<sup>196</sup>. La intención permite comprender la estructura intencional de la acción humana, y con ello develar el vínculo entre mente y acción. Si bien actuamos de acuerdo a las creencias que tenemos, no son las creencias las que nos llevan a actuar, sino la información que hay en las mismas la que puede influir en mi intención para realizar la acción<sup>197</sup>.

cómo en esta es necesario retomar dos elementos: *un contenido psicológico y un contenido proposicional*. Para develar cómo se establecen relaciones entre la *intención previa* y la *intención-en-la-acción*, y comprender que al realizar la acción se presentan en mi mente y en el mundo una serie de relaciones para lograr las *condiciones de satisfacción* necesarias, de tal forma que el paso de la intención a la acción se logre exitosamente. Relaciones que el autor ha explicitado a lo largo de su obra y que expondremos brevemente.

<sup>196</sup> Searle, *Making the Social World*, 53.

<sup>197</sup> En la intención, como estado mental, la dirección de ajuste difiere de la que tienen las creencias, no se trata de que la intención sea verdadera o falsa, como lo son las creencias, sino de que se lleven o no a cabo. El hecho de que se lleven o no se lleven a cabo depende de que la conducta de la persona que tiene la intención encaje con el contenido de la intención misma. En tal sentido, la intención es satisfecha si hay acción, pero si no se llevó a cabo, la intención sencillamente no logró la dirección de ajuste *mundo-a-mente*. La intención se satisface si se lleva a cabo; mientras que en el caso de las creencias las condiciones de satisfacción se dan en una relación *mente-a-mundo*. En la realización de una acción intervienen ambas direcciones de ajuste expuestas por Searle, ya que, si bien para llevar a cabo la acción es la intención

#### 1.12.4.1 ¿Puede un estado mental ser la causa de una acción?

Tal y como se ha expuesto, el estado intencional que tienen relación directa con la acción es la intención. La intención, de acuerdo con las condiciones de satisfacción que se evidencian en la conducta, ejerce una fuerza causal en la acción misma del agente que posee el estado. Por ello, pese a que las creencias como estados mentales influyen en la toma de decisiones, no son las causas directas causales de la realización de una acción, como tampoco lo son los deseos. “Así pues, en el caso de las intenciones, a diferencia de los deseos, la intención no se lleva a cabo a menos que cause la acción misma que se representa en el contenido de la intención. De tal forma, podemos decir en tales casos que las condiciones de satisfacción del estado intencional son *causalmente autorreferenciales*”<sup>198</sup>. En tal sentido, nuestras acciones voluntarias y premeditadas son causadas por intenciones que obedecen a estados mentales conscientes e intencionales.

De otra parte, tener intenciones exige un proceso racional, en el cual se involucra la reflexión y la toma de decisión. Es decir, tengo la creencia de *p*, así como también puedo tener deseos sobre *p*, pero luego de un proceso de razonamiento sobre la creencia y el deseo puedo tener la intención de *p* y si mi intención de *p* cumple con las condiciones de satisfacción dadas por la dirección de ajuste mundo-a-mente, efectivamente realizaré la acción *p*. Para este caso, la intención se convierte en causa de la acción. Realizar la acción de escribir exige al sujeto tener la intención de escribir, y la intención de escribir debe cumplir con ciertas condiciones de satisfacción en las cuales el mundo se ajuste a la intención del sujeto para que escriba. El vínculo causal, la intención-en-

---

del agente la que opera como motivo de la misma, las creencias que se tienen influyen en la toma de decisiones a la hora de actuar; aun cuando, no la determinen. Visto así, en la naturaleza del estado intencional se puede reconocer el contenido psicológico y el contenido proposicional: el primero hace posible diferenciar unos estados de otros. Intentar hacer algo, devela el contenido psicológico de la intención como estado intencional; el segundo representa las condiciones de satisfacción de tal estado.

<sup>198</sup> Searle, *Making the Social World*, 42-43.

la-acción, es la que hace efectivo el movimiento corporal. Sin embargo, es claro que tanto en la intención previa como en la intención-en-la-acción, expuestas por el autor, son las razones que mueven a un sujeto a actuar. Y tales razones exigen la consideración de un elemento más: el lenguaje. Elemento que el autor no consideró.

El lenguaje, como lo expuso Kenny (1989), es el elemento que permite reconocer las razones que posee el agente para actuar. Quien no posea lenguaje no puede explicar sus razones, por lo cual, sería imposible develar la relación intención-acción. En este sentido, a un animal que no posea lenguaje no puede atribuírsele intencionalidad en sus acciones.

Las bases para negar las intenciones a los animales descansan en el nexo entre la intencionalidad y las razones. Cuando un ser humano hace X con objeto de hacer Y, el logro de X es su razón para hacer X. Pero cuando un animal hace X con objeto de hacer Y no puede hacer X por una razón, aunque Persista un objetivo al hacerlo. ¿Por qué no? Porque un animal, a falta de lenguaje, no puede dar razón de su acción<sup>199</sup>.

En otras palabras, “La capacidad para la acción intencional es lo mismo que la capacidad de actuar por razones”<sup>200</sup>. La explicación de Kenny, sobre la necesidad del lenguaje para que un sujeto brinde tales razones permite comprender de mejor manera la explicación de fenómenos del mundo cuya causación es meramente mental.

Así pues, la intencionalidad colectiva constituye la realidad social, y la intención, como base de la estructura de la acción da cuenta del uso del lenguaje de y la conducta de quienes constituimos y hacemos parte de tal realidad. El lenguaje, la mente y la acción son los elementos constitutivos de la realidad social y como se mostrará posteriormente, de la realidad moral. Son condiciones *sine quibus non de la existencia de la moral*. Así pues, una vez presentado el problema de la

---

<sup>199</sup> Kenny, *Metafísica*, 73.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 74.

conciencia y la intencionalidad colectivas y su influencia en la acción, es preciso pasar al problema del lenguaje, con el fin de comprender paso a paso cómo estos dos elementos constituyen la ontología biopragmática de la institución moral.

## Capítulo 2: lenguaje y pensamiento

Estaba un cuervo con un pedazo de queso en el pico.  
Una zorra taimada, que deseaba el queso,  
engañó al pájaro con estas palabras:  
«Cuervo, hermosas son tus alas, tus ojos brillantes,  
tu cuello digno de verse.  
Exhibes un pecho de águila y en uñas sobresales  
de entre todos los animales.  
¡Lástima que tal ave sea muda y no grazne!»  
Se envaneció el corazón del cuervo con estas alabanzas y  
dejando caer el queso de la boca se puso a graznar.  
Lo cogió la astuta y con burla le dijo: «Resulta que no eras mudo,  
sino que hablas. Tienes de todo, cuervo, lo único que te falta es  
inteligencia.»

*(Esopo, "El cuervo y la Zorra", En: Fábulas, 344)*

Según la herencia de la filosofía analítica, el lenguaje se convierte en una herramienta para develar las estructuras que subyacen a cualquier interpretación y comprensión de lo real, es el camino para analizar las diversas teorías expuestas en cualquier tema del conocimiento o para realizar un estudio de los fenómenos que acontecen en la realidad. En esa perspectiva, algunos autores como Ryle, Sellars y Kenny, expuestos en el capítulo anterior, plantean cómo la conducta verbal evidencia la mente, la posibilidad de hablar de su existencia y develar su estructura. Por eso y sin llegar a ser reduccionistas es preciso afirmar ahora que sin lenguaje no hay moral.

Para ampliar la idea anterior es preciso decir que en el campo de la moral –además de las acciones conscientes, intencionales y libres que

realiza un sujeto— es necesario el uso del lenguaje para describir y valorar tales acciones y para prescribir las normas que las regulan. Un análisis del lenguaje posibilita develar la intención del agente que realiza la acción; de lo contrario, las acciones voluntarias no pasarían de ser más que hechos en el mundo. Si las acciones conscientes y voluntarias no están dotadas de carga intencional —ni descritas con un lenguaje moral— no sería posible hablar de la existencia de la moral. Sin lenguaje no es posible emitir juicios, hacer valoraciones, instituir normas, ni reglas regulativas y constitutivas. En otras palabras, y como veremos en el cuarto capítulo, *sin lenguaje no es posible concebir la moral como una institución biopragmática*.

Ahora bien, el asunto no es simple, pues, aunque la pragmática es la que permite comprender la realidad, describirla, dotarla de significado y sentido y construir la realidad social —tal y como lo expuso Searle— en el campo de la ética y la moral, el lenguaje resulta algo problemático e insuficiente a la hora de definir los términos propios de este discurso. Esta puede ser una explicación del hecho de que algunos autores contemporáneos de la filosofía analítica eviten el tema (pues según Wittgenstein en la proposición 7 del *Tractatus Logico-philosophicus*, “De lo que no se puede hablar hay que callar”), ya que, dada la complejidad del fenómeno moral y el uso del lenguaje dentro del mismo, prefieren no trabajarlo, aun cuando, como en el caso de Searle, lo enuncien de manera indirecta.

Tal vez desde Wittgenstein —en su afamada *Conferencia de ética*— pocos se han atrevido a hacer un análisis filosófico y lingüístico de la ética y la moral. Por ello, es preciso comprender el papel que juega el lenguaje en la moralidad y ver cómo este se convierte en un elemento que obliga al hablante a asumir su responsabilidad. Lenguaje, intencionalidad y conciencia son elementos que permiten al ser humano constituir la Institución moral y vivir armónicamente en la misma. El lenguaje, la intencionalidad y la conciencia influyen en las acciones que los sujetos morales realizan a diario. En otras palabras, lenguaje y mente permiten al sujeto ser un agente partícipe de dicha institucionalidad. Razón por la cual, este estudio no se trata de develar las esencias —ni la “metafísica” del lenguaje moral— sino de la pragmática, del uso que hacemos del lenguaje al referirnos a las acciones voluntarias, tanto individuales como colectivas, con el fin de develar la ontología de la realidad moral.

Antes de presentar los argumentos que sustentan esta tesis se hace preciso indagar por algunas de las teorías más representativas que han abordado el problema del lenguaje y el pensamiento, con el fin de comprender la relación lenguaje, pensamiento y razón e iniciar la crítica a la teoría clásica del racionalismo moral (tema que será desarrollado en el capítulo cuarto; una vez se presente en el tercer capítulo, cómo el lenguaje y la mente crean las instituciones sociales), para comprender por qué se afirma que la realidad moral es una realidad institucional.

## 2.1 Algunas relaciones entre lenguaje, racionalidad y mente

Tal y como se ha manifestado en el capítulo anterior, el lenguaje, además de hacer parte de la naturaleza de la conciencia, es el que permite expresar las experiencias mentales que poseemos. Gracias al lenguaje podemos acercarnos a las experiencias mentales propias y ajenas —aun cuando no tengamos *per se* la experiencia del otro—. En definitiva, el lenguaje hace posible compartir las experiencias conscientes e intencionales.

En *Lógica y conocimiento*, Russell planteó la subjetividad de la experiencia mental diciendo que la descripción es la relación más cercana que podremos tener con las experiencias de otros seres humanos, ya que “La experiencia no es más que uno, aunque quizá el más característico y de mayor alcance de los fenómenos que acontecen en el mundo mental. Juzgar, sentir, desear, querer, aunque presuponen experiencia, no se identifican con esta última; pueden ser ellos mismos experimentados y requieren sin duda que tengamos experiencia de los objetos a que se refieren. Mas en sí mismos no se reducen *simplemente* a experiencia de objetos”<sup>201</sup>. Para el autor, el contenido de los estados mentales está dado por el conocimiento directo con el objeto y por las descripciones que se

<sup>201</sup> Bertrand Russell. *Lógica y conocimiento*. Trad. Javier Muguerza (Madrid: Taurus, 1966), 226-227.

tienen sobre los mismos. No podríamos hablar de conocimiento si no hay descripción de lo que existe en la realidad.

El lenguaje nos permite, además de establecer una conexión entre mente y mundo, comprender los estados mentales en relación con los objetos del mundo mismo. *De aquí se desprende que los datos psíquicos –al menos los de tipo cognoscitivo– no se componen de particulares, sino de ciertos hechos*, es decir, de *lo que enuncian ciertas proposiciones*. Para Russell, lo mental, como esfera de lo subjetivo, sería inadmisibile, solo se podría considerar en relación con el conocimiento directo del mundo; y las relaciones que allí se dan se establecen a través de los términos que usamos para hacer referencia a tales objetos del mundo.

En palabras de Russell: “Será preciso entonces que un sujeto S’ guarde tal relación P de presencia con un objeto que consista, a su vez, en una experiencia, experiencia que podríamos simbolizar mediante S–Cd–O. Así pues, tendremos en total una experiencia cuya expresión simbólica sería S’ - P - (S - Cd - O)”<sup>202</sup>. Es decir, las experiencias pueden ser expresadas a través del lenguaje. Nuestra mente tiene la capacidad de seleccionar los *particulares fuertes* que usamos para referirnos a los objetos y expresar las experiencias que tenemos de los mismos a través del contenido de nuestras creencias, deseos, juicios, etc.

En la teoría russelliana la relación entre mente y mundo está mediada por el lenguaje; tal planteamiento se hace mayormente evidente cuando el autor, en su *Filosofía del atomismo lógico*, expone que en el mundo existen hechos y creencias que se refieren a tales hechos, cuya referencia se da a través de proposiciones. “Lo que yo llamo un hecho es algo que se expresa por medio de una oración completa [...] y es la proposición el vehículo preciso de la verdad o la falsedad”<sup>203</sup>. En otras palabras, con el lenguaje no solo expresamos nuestros estados mentales, sino que también contrastamos nuestras expresiones particulares y generales con la realidad, para ver si las creencias que poseemos sobre los hechos del mundo son falsas o verdaderas<sup>204</sup>. Pues bien, al abordar la teoría de Russell, al igual que otras

<sup>202</sup> Russell, *Lógica y conocimiento*, 233-234.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 258-259.

<sup>204</sup> En este sentido, el lenguaje es más que un medio para comunicar pues, como

más, se puede afirmar que el lenguaje es un hecho netamente social, además de ser el único vehículo para construir y comunicar conocimiento<sup>205</sup>. Así se puede evidenciar en *El conocimiento humano*: “El lenguaje, nuestro único medio para comunicar conocimiento científico, es esencialmente social, tanto en su origen como en sus funciones principales”<sup>206</sup>.

Sin embargo, pese a que se revisará la esfera pública, es preciso aclarar que el lenguaje también tiene un ὄντος biológico, ya que solo ciertos organismos con sistema nervioso central y un cerebro similar al humano son capaces de producir lenguajes complejos como el nuestro, cuya composición de símbolos y reglas requieren de estados mentales de nivel superior, que logren procesos racionales para aplicar las reglas de la lógica y comprender los símbolos creados para lograr tal comunicación<sup>207</sup>.

---

lo expondrá más adelante Searle, el lenguaje está en la constitución de algunos hechos; es decir, llega a ser la esencia creadora de los mismos. Se convierte en parte de la naturaleza de las instituciones sociales, además, de ser es el único elemento que permite la creación del conocimiento sobre el mundo y permite establecer relaciones entre el mundo y las creencias que se tiene de este. Asimismo, el lenguaje relaciona el mundo y mis estados mentales que a él se refieren (como ὄντος [ser/ente] y γλῶσσα [lenguaje] constituyen la οὐσία [esencia] del hecho mismo). Sin lenguaje el mundo social no puede existir. Así, el lenguaje se constituye como un elemento biosocial, es decir, que se produce gracias a condiciones neurofisiológicas que lo hacen posible y en la interacción con el otro, por la comunicación, cuya forma es social. Siguiendo a Searle, sin lenguaje no hay mundo social; y contrario a Searle, afirmamos que sin lenguaje no hay mente.

<sup>205</sup> De acuerdo con este planteamiento, se puede observar que si en algo concuerdan todos los autores que aquí se han expuesto es en el hecho de que el lenguaje, bien sea como medio para entender y comunicar los fenómenos o como ὄντος constitutivo de la naturaleza del fenómeno mismo, *se valida y perfecciona en su uso*. En este sentido, aunque haya una esfera privada del lenguaje, la cual muchos autores han trabajado, la que realmente nos interesa es la pública; ya que “[...] el objeto principal del lenguaje es la comunicación, y para servir a tal fin debe ser público, no un dialecto privado de invención personal”. Russell, Bertrand. *El conocimiento humano*. Trad. Néstor Míguez. (Barcelona: Ediciones Orbis, 1983), 18.

<sup>206</sup> Russell, *El conocimiento humano*, 18.

<sup>207</sup> Así como el lenguaje es propio a la naturaleza de la mente y permite la evolución de estados básicos de la mente a estados de nivel superior, es convenient-



## 2.2 ¿Existe pensamiento sin lenguaje o lenguaje sin pensamiento?

Uno de los grandes cuestionamientos de la filosofía del lenguaje ha sido abordado desde la pregunta: *¿poseemos un lenguaje por ser seres racionales o somos racionales porque poseemos lenguaje?*<sup>208</sup> Hay quienes optan por afirmar que la razón es la única que garantiza la creación del lenguaje. Tales teorías tienen como mayor influencia los supuestos kantianos, en los cuales se expone que los conceptos son creados por la razón, pues esta facultad es la única que hace posible construir un concepto, dado que puede presentar la intuición *a priori* que le corresponde.

Para construir un concepto hace falta, pues, una intuición *no empírica* que, consiguientemente, es, en cuanto intuición, un objeto *singular*, a pesar de lo cual, en cuanto construcción de un concepto (representación universal), tiene que expresar todas las posibles intuiciones pertenecientes al mismo concepto [...] La razón está en que esa intuición apunta siempre al simple acto de construir un concepto, en el cual hay muchas denominaciones<sup>209</sup>.

En la teoría kantiana, el lenguaje matemático y lógico es originado por la razón pura, y el lenguaje ordinario requiere de intuiciones no empíricas, intuiciones sin las cuales no es posible crear conceptos. La razón para Kant es la que contiene los principios reguladores de

la unidad sistemática en su mayor grado de coherencia interna, permitiendo que el entendimiento se aproxime al conocimiento. En este proceso del entendimiento humano usamos el lenguaje al crear conceptos y emitir juicios.

En efecto, la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad posee carácter necesario, pues, a falta de esa ley careceríamos de razón y, sin esta, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de la verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva<sup>210</sup>.

En otras palabras, la razón es la que unifica sistemáticamente todos los actos del entendimiento para que este enlace los fenómenos y cree los conceptos, ya que “El entendimiento constituye un objeto de la razón, al igual que la sensibilidad lo es del entendimiento. Unificar sistemáticamente todos los posibles actos empíricos del entendimiento constituye una tarea de la razón, así como el entendimiento enlaza la diversidad de los fenómenos mediante conceptos y la somete a leyes empíricas”<sup>211</sup>. Entendimiento y razón son los que crean los conceptos y las leyes lógicas que regulan nuestro lenguaje<sup>212</sup>.

te decir, que al lograrse tal desarrollo mejora el uso correcto del lenguaje en las expresiones verbales que realizamos.

<sup>208</sup> Rodríguez, AM aborda esta cuestión mostrando el contraste de la racionalidad concebida en la tradición kantiana y la racionalidad pragmático-lingüística propuesta por Searle en su artículo: *Teoría de la razón en Searle. La razón como cualidad de la mente generada por el uso del lenguaje*. (Cali, Praxis, 2017. No. 45). Artículo que contiene gran parte del tema abordado en este apartado, para mostrar las diferencias entre la racionalidad kantiana y la racionalidad searleana.

<sup>209</sup> Kant, Immanuel. [*KrV*] *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Bogotá: Taurus, 2006. A714/B742.

<sup>210</sup> Kant, *KrV*, A652/B680

<sup>211</sup> *Ibid.*, A665/B693.

<sup>212</sup> La razón permite trazar límites entre la lógica formal usada en la matemática y el lenguaje de la gramática universal que usamos en la filosofía de forma tal que la creación del concepto pasa a ser producto del entendimiento. Pero este siempre debe estar vigilado por las leyes lógicas que impone la razón en la unidad sistemática, de tal forma que el entendimiento logre la coherencia que requiere el uso del lenguaje, además de la relación coherente entre concepto y objeto. La creación de los conceptos llevaría desde la apuesta kantiana a una gramática universal, en tal sentido que desde su lógica trascendental se regularía a partir de leyes universales el uso de los signos lingüísticos, siempre y cuando estos se relacionen coherentemente con los objetos del conocimiento con los que se corresponden.



El lenguaje requiere no solo de la raz3n y del entendimiento para lograr la coherencia de correspondencia entre el concepto y el objeto, sino que, adem1s, es preciso hacer el uso del mismo de manera correcta. En este sentido, Kant sienta su cr1tica a la filosof1a anterior desde el uso incorrecto de los conceptos y expone la necesidad de hacer un uso consciente de los mismos. En su *Cr1tica de la raz3n pura*, plantea en su sistema trascendental el uso correcto y consciente de los conceptos, e inicia con el concepto de “raz3n” para aclarar que este ha sido usado, a lo largo de la historia de la filosof1a, de diversas formas y hasta entendido como ‘sabidur1a y providencia divina’. “As1, pues, la raz3n pura que parec1a ofrecernos inicialmente nada menos que ampliar nuestros conocimientos m1s all1 de todos los l1mites de la experiencia, no contiene otra cosa, cuando la entendemos correctamente, que principios reguladores”<sup>213</sup>.

En la perspectiva kantiana, el lenguaje ser1a posterior a la raz3n. Sin raz3n no habr1a lenguaje<sup>214</sup>. La creaci3n, desarrollo y uso de conceptos estar1an regidos por los principios otorgados por la raz3n, los cuales rigen a su vez al entendimiento; y este 1ltimo se encarga de la creaci3n de los conceptos y de su universalidad manifiesta, que da cuenta de la relaci3n adecuada con el objeto en cuesti3n.

As1, para Kant, el lenguaje respecto de la adquisici3n del conocimiento est1a regulado por las reglas de la l3gica general, la cual guarda relaci3n con el entendimiento y la raz3n para hacer abstracci3n –como las de la l3gica aplicada–, pues en el uso del lenguaje los conceptos terminan por ser contruidos por el entendimiento. En este sentido, la l3gica aplicada es una representaci3n del entendimiento, as1 como de las reglas que se requieren en su uso concreto.

De esta manera, la relaci3n raz3n-lenguaje-entendimiento est1a mediada por la l3gica trascendental, pues es la que organiza las leyes del pensamiento; de tal forma se logra coherencia. La l3gica tras-

cendental permite abstraer un contenido del conocimiento puro e intelectual, un conocimiento que, para el autor, permite pensar los objetos plenamente *a priori*.

La raz3n, para Kant, no es m1s que aquella facultad humana cuya tarea consiste en saber *c3mo son posibles los juicios anal1ticos y sint1ticos*<sup>215</sup> “[...] La raz3n es la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*”<sup>216</sup>, y como facultad humana, al tener dicha tarea, saber c3mo son posibles tales juicios, inicia su relaci3n con el lenguaje; es el an1lisis de los juicios el que lleva al uso proposicional del lenguaje. En este sentido, la relaci3n raz3n-lenguaje est1a mediada por las leyes de la l3gica trascendental que gu1an al entendimiento y le dan forma al pensamiento.

De esta forma, la raz3n posibilita en el entendimiento la unidad de las distintas representaciones en los juicios para crear los conceptos puros. As1, entonces, “La misma funci3n que da unidad a las distintas representaciones *en un juicio* proporciona tambi3n a la mera s1ntesis de diferentes representaciones *en una intuici3n* una unidad que, en t3rminos generales, se llama concepto puro del entendimiento”<sup>217</sup>. En otras palabras, sin raz3n no ser1a posible hablar de lenguaje, no ser1a posible hablar de l3gica y mucho menos ser1a posible hablar de conocimiento ni de ciencia. En la teor1a kantiana, el eje que regula el pensamiento a trav3s de la l3gica es la raz3n<sup>218</sup>. Si bien Kant no se plantea el problema

<sup>213</sup> Kant, *KrV*, A701/B729

<sup>214</sup> Se puede observar que el tema del lenguaje y la racionalidad est1a 1ntimamente ligado al tema del conocimiento, aunque, como se ver1 m1s adelante, no solo en Kant se halla esta relaci3n, sino en autores como Russell, Wittgenstein y muchos otros pertenecientes al llamado *giro ling11stico*, como es el caso de Searle.

<sup>215</sup> En la teor1a kantiana la raz3n antecede al lenguaje, puesto que opera como juez sobre el entendimiento y sobre los conceptos que este crea. Sin esta facultad no existir1a la l3gica trascendental, por ende, no podr1amos regular el pensamiento. No ser1a posible desarrollar conceptos, ya que estos requieren de una actividad anal1tica, actividad que a su vez requiere que la raz3n opere en relaci3n con el entendimiento para generar los conceptos puros o categor1as; por consiguiente, sin la facultad de la raz3n no tendr1amos acceso al conocimiento de los fen3menos, ya que no tendr1amos ni categor1as, ni representaciones de objeto; adem1s, carecer1amos de intuiciones puras como lo son el espacio y el tiempo.

<sup>216</sup> Kant, *KrV*, Int. B24.

<sup>217</sup> *Ibid.*, A79/B105.

<sup>218</sup> El ejercicio de la deducci3n trascendental lleva a evidenciar claramente la relaci3n racionalidad-lenguaje y su importancia en el conocimiento. Descu-

del lenguaje como algo directo, sí lo retoma en relación con la razón en su *Doctrina trascendental de los elementos*, apartado de la *Crítica de la razón pura*, en la que trabaja la relación de esta con el concepto y el juicio<sup>219</sup>.

La relación concepto-razón brinda las bases para la comprensión de la teoría kantiana, ya que para este pensador alemán la razón “[...] Concibe un objeto que sea completamente determinable de acuerdo con principios, aunque su mismo concepto sea trascendente al no haber en la experiencia condiciones suficientes para ello”<sup>220</sup>. Por ello, todo concepto es indeterminado y se somete al principio de determinabilidad, dado que cada par de predicados opuestos, aunque suene contradictorio, pueden llegar a convenir al mismo concepto. Es decir, que en su estudio implícito del lenguaje, al involucrar el principio de indeterminación, el autor muestra que además de estudiar todos los predicados posibles de las cosas también se presupone una posibilidad global que relaciona al mismo conjunto de predicados, lo cual presupone a su vez una condición *a priori*. “El principio de completa determinación afecta, pues, al contenido y no sólo a la forma lógica”<sup>221</sup>. Es el principio de la síntesis de todos los predicados el que entra en el concepto entero de una cosa. Una proposición X no significa solamente que de todos los predicados opuestos que le convengan uno tenga que convenirle, sino que los predicados se confrontan lógicamente, y por supuesto, confronta trascendentalmente la cosa misma con este conjunto de predicados posibles<sup>222</sup>.

---

brir que, desde la perspectiva kantiana, el lenguaje no es una cuestión de actitud, como lo expondrá más adelante Russell, sino un proceso racional que es propio a los elementos trascendentales del entendimiento y de la razón. No se trata de evidenciar el mundo, sino de conocer los fenómenos con los conceptos que lo representa y de producir juicios sobre tales fenómenos para generar conocimiento.

<sup>219</sup> Téngase en cuenta este término como el enunciado en cuanto tal (*Urteil*) y no como la capacidad de juzgar (*Urteilkraft*).

<sup>220</sup> *Ibid.*, A571/B599.

<sup>221</sup> *Ibid.*, A572/B600B.

<sup>222</sup> De esta forma, la razón, al ser una facultad humana, es una facultad natural, la cual busca los conceptos con los que conocerá los fenómenos y regula en el

Para Russell en cambio, tal y como lo postula en *Fundamentos de filosofía*, y como se ha presentado hasta ahora, “La palabra hablada viene a ser una forma de actividad corporal de límites no muy determinados, como sucede con las actividades saltar, brincar o correr”<sup>223</sup>. La palabra hablada en el lenguaje se convierte en acción, tanto racional como corporal.

Al revisar ambas posturas se puede observar que el lenguaje para Kant, en oposición a Russell, es más que valioso por su uso en la comunicación y su relación con el conocimiento; el lenguaje es trabajado implícitamente en la teoría del conocimiento y es concebido como una herramienta sin la cual no es posible crear ni expresar el conocimiento. Además es, aunque así no lo exprese Kant, el elemento que permite las deducciones lógicas y los juicios para conocer los fenómenos y referirnos a ellos. Se trata de una cuestión implícita en la cual el autor toma al lenguaje como algo dado, viéndolo como una herramienta en los procesos del entendimiento y de la razón. Sin embargo, no le dedica mayor atención en su obra porque el tema del lenguaje no es el foco de su atención, aun cuando estudia los juicios y en ellos los predicados para ver las contradicciones que suelen presentarse.

De igual forma, en sus estudios logra mostrar que el concepto es siempre posible si no se contradice, postulando además, desde la posibilidad lógica, la diferencia entre el concepto y el objeto mismo. En otras palabras, en la teoría kantiana el lenguaje es solo una herramienta en la construcción del conocimiento, un elemento secundario.

---

entendimiento la razón suficiente del conocimiento: el lenguaje. “Así, pues, el modo natural de proceder de la razón humana es éste. Primero llega al convencimiento de que existe *algún* ser necesario. En éste reconoce una existencia incondicionada. Luego busca el concepto de lo que es independiente de toda condición, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda realidad” (A587/B615). La razón es la que permite unificar el concepto de un ser particular con el concepto del ser supremo, por lo cual, este concepto supremo acaba por ser el fundamento primario de todas las cosas, de tal manera que existe de modo absolutamente necesario.

<sup>223</sup> Russell, Bertrand. *Fundamentos de la filosofía*. Trad. R. Crespo y Crespo (Barcelona: Plaza y Janés, 1975), 105.

Para Russell en cambio, el lenguaje es el eje articulador de su obra, en él centra sus estudios analíticos. Su acercamiento al lenguaje no solo lo realiza en relación con el conocimiento, sino que lo expone explícitamente como elemento fundamental de su postura epistemológica; así se puede evidenciar en su filosofía del atomismo lógico, para la cual la verdad de las proposiciones está relacionada con la existencia del objeto mismo al que se refieren tales proposiciones (un estudio de los enunciados que a su vez analiza las estructuras de pensamiento). De igual forma, se puede observar a lo largo de su obra el análisis del acto de comunicación, donde analizó la palabra usada por el hablante y por el oyente, para determinar posteriormente el papel que cumple el lenguaje y su uso en el propósito de la comunicación exitosa (además de la posibilidad de un lenguaje formal para evitar ambigüedades tanto en el conocimiento como en los procesos comunicativos)<sup>224</sup>.

Así, mientras que para Kant la razón es el eje de su obra, para Russell es el lenguaje el elemento central de análisis y producción en la ciencia. El pensador inglés no solo realiza un análisis lógico el uso y en la estructura de los enunciados, sino que también realiza un análisis físico en el cual compara la palabra hablada con la palabra escrita y con la palabra escuchada, a fin de dar cuenta del uso en cada una de estas fases del lenguaje. De igual forma, realiza un estudio psicológico con el fin de comprender la forma en que el sujeto desde su infancia logra, en primera instancia, la comprensión de las palabras que otros emiten y posteriormente llega a la emisión de tales palabras por sí mismo. Su

<sup>224</sup> Si bien el problema del conocimiento en Russell se trabaja desde el análisis de las proposiciones y su valor de verdad, para comprender los particulares y los predicados como átomos del conocimiento, es evidente que el autor no descuida el estudio del lenguaje en su uso ordinario. Por ello, afirma que: “A fin de que el lenguaje pueda servir a su propósito no es necesario, como tampoco es posible, que las palabras oídas y las habladas sean idénticas; pero es necesario que cuando un hombre pronuncia diferentes palabras escuchadas sean diferentes también, y que cuando pronuncia la misma palabra en dos ocasiones, la palabra escuchada sea aproximadamente igual a ambas” (*Ibid.*, 109). Es decir, que el uso del lenguaje y la coherencia del hablante con su emisión y el oyente con las palabras comprendidas y usadas para la comunicación harán efectivo el proceso mismo de comunicar el mensaje.

estudio lo lleva a ver que las palabras que un niño en su primera etapa enuncia siempre están relacionadas con objetos en el mundo, por lo que las asociaciones que realizamos los seres humanos entre la palabra y la cosa, son las que nos permitirán posteriormente hablar de las palabras y su estudio del significado. No se trata de apartados sobre el lenguaje como palabras sueltas, sino sobre lo que esas palabras significan para quien las usa y escucha.

La relación entre razón y lenguaje en Russell —contrario a lo que se puede ver en Kant— se entreteje desde el proceso conductual que evidencia el hablante con el significado de las palabras que usa en su comunicación. Razón por la cual, “Podemos, pues, decir que una persona comprende una palabra escuchada en tanto que la ley de reflejos condicionados es aplicable, si los efectos de esa palabra son los mismos de la cosa significada”<sup>225</sup>. Es decir, el proceso racional para la comprensión y el uso del lenguaje se evidencia en términos del significado otorgado a las palabras usadas, y se valida en su valor de verdad a partir del estudio de las proposiciones y su relación directa con el objeto al cual se refiere.

En su análisis de la estructura lingüística, Russell plantea que el uso correcto de las palabras es el factor que garantiza la efectividad en el proceso de comunicación. El lenguaje supera la simple emisión de sonido y se centra en el significado de la palabra o de la frase que se enuncia. Desde su estudio, el filósofo analítico muestra cómo los procesos iniciales de adquisición del lenguaje están dados desde la comprensión del significado, pues “La imitación se produce más tarde, luego que el niño ha descubierto que los sonidos poseen esa cualidad del ‘significado’”<sup>226</sup>. Es decir, no basta con tener las letras y los sonidos, sino la habilidad y el uso de la racionalidad para lograr la comprensión de lo que tales grafos o sonidos significan. La teoría del significado, entonces, tiene una base subyacente en la asociación, y en este proceso se requiere del desarrollo de la razón; sin la razón no se alcanza el significado de los sonidos emitidos. Por ello, es importante que los conceptos, los términos, las palabras y las frases se refieran a algo cuyo referente exista en el mundo para po-

<sup>225</sup> Russell, *Fundamentos de la filosofía*, 113.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 117.

der asociar los significados de estas emisiones a los objetos o fenómenos a los cuales se hace referencia, para lo cual el ser humano requiere de una facultad de manipular la forma y la estructura de su lenguaje<sup>227</sup>.

Por otra parte, es preciso acentuar que, al igual que Kant, Russell toma la razón como facultad y propone que esta sea entendida como algo diferente a los estados mentales. La diferencia entre ambos se encuentra en que para Russell tal facultad no es la imperante, pues como facultad humana no es perfecta ni acabada, sino que debe ser desarrollada. Asimismo, en su distinción de los sucesos mentales, el filósofo afirma que estos no son de carácter racional, por lo que se ve una clara distinción entre suceso y facultad; mientras que en Kant tal diferencia no es tan clara.

Para el pensador inglés, la razón es una facultad humana distinta a la conciencia, y en ello es enfático; mientras que para Kant, la diferencia no es tan clara, pues en ocasiones las enuncia como lo mismo. En Russell, de la primera no hay duda de su existencia, pues para hablar de la conciencia no podemos referirnos más que al comportamiento y al proceso mental dado por el lenguaje y la percepción para llegar a decir que ‘Se es consciente de...’. En sus palabras: “Los sucesos mentales no son esencialmente racionales y no sabemos lo bastante del carácter intrínseco de los sucesos exteriores para decir si éste difiere o no de los sucesos exteriores ‘mentales’. Pero lo que nos indica a llamar ‘mentales’ a una determinada clase de sucesos y a distinguirlos de otros, es la combinación de la sensibilidad con la reproducción asociativa”<sup>228</sup>. Es decir, en la concepción russelliana de los estados mentales, el lenguaje permite tal combinación al lograr la reproducción asociativa, y si bien los sucesos

mentales se evidencian a través del lenguaje, el autor es claro al mostrar que no son lo mismo que el lenguaje ni lo mismo que la razón<sup>229</sup>.

Por otra parte, es importante enfatizar en que para Russell la perfectibilidad de la facultad de la razón se evidencia a través del uso del lenguaje, es decir, a través de las expresiones que realizamos y las sentencias que usamos para describir nuestro comportamiento. Por ello, como él mismo lo expresa, la filosofía del lenguaje es la más cercana al behaviorismo, y desde allí (desde el comportamiento), se puede trabajar una teoría fuerte en torno al lenguaje (postura que también asume Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* y posteriormente los pragmatistas). El comportamiento expresado verbalmente manifiesta lo que hay en la mente y, por supuesto, permite a los demás darse cuenta de quiénes son seres racionales en este universo.

Ahora bien, en esta noción que ofrece Russell, el lenguaje aventaja a los hombres sobre cualquier otro animal del mundo, porque gracias a este se logra avanzar en el conocimiento; gracias al lenguaje se tienen las ideas, y la razón es la que permite asociar tales ideas de manera lógica. Así, la racionalidad y el lenguaje permiten al hombre ser un ser aventajado frente a los animales que simplemente trabajan procesos mentales de estímulo-respuesta. La racionalidad y el lenguaje posibilitan la asociación de ideas, la comprensión del mundo, la comunicación coherente. Además, dotan al hombre de la capacidad volitiva, tanto que no hay volición sin racionalidad y sin lenguaje<sup>230</sup>.

<sup>227</sup> La relación entre racionalidad y lenguaje está dada por los procesos que se llevan a cabo en el uso del segundo y la función que desempeña la primera en este proceso y uso. Comprender el significado de las proposiciones empleadas para la comunicación exige entonces de procesos racionales. En este sentido, la relación razón-lenguaje permite tener una comprensión del mundo, comprensión que se evidencia en los procesos comunicativos.

<sup>228</sup> Russell, *Fundamentos de la filosofía*, 454.

<sup>229</sup> Lo anterior nos lleva a inferir que la razón, tanto para Kant como para Russell, como facultad humana está en relación con la *διάνοια*, con el conocimiento discursivo. Pese a las diferencias en la concepción de tal facultad está en estrecha relación con el lenguaje. Sin embargo, es preciso aclarar que para Kant la razón, como facultad humana, actúa como juez, formuladora de principios y categorías del entendimiento humano; mientras para Russell es la facultad del ser humano que le permite actuar, hablar, comprender y escribir de manera lógica en el mundo, es decir, es la facultad que nos dota de inteligencia. Una facultad que es perfectible, más no perfecta como lo es para Kant.

<sup>230</sup> En su distinción del hombre y el animal, Russell, apoyado en Köhler (Cfr: Köhler, Wolfgang. *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*. Trad. J. C. Gómez [Madrid: Debate, 1989]), plantea que en el entendimiento hay procesos que nos separan de los animales y de la forma como estos aprenden

“El aprendizaje por el ‘discernimiento’, por el contrario, no se ha observado jamás en ningún animal inferior a los monos antropoides, aunque sería en extremo precipitado asegurar que no haya de descubrirse en los perros o en las ratas”<sup>231</sup>. La capacidad de discernimiento es algo natural, es una disposición con la cual algunos animales nacen; sin embargo, tal y como lo muestra Russell, para hablar del aprendizaje hay que remitirse al comportamiento y a la forma como se plantean soluciones a los problemas del entorno. Cuanto más complejo es el problema, mayor es el requerimiento de procesos racionales y uso del lenguaje, de tal forma se logra la capacidad volitiva frente a diferentes temas. En este sentido, es fundamental “[...] *Establecer como criterio del discernimiento la apariencia de una solución completa con referencia a la disposición total del campo de acción*”<sup>232</sup>.

De acuerdo con lo anterior, la racionalidad, según Russell, como facultad humana impera ante los procesos que se efectúan, no solo en el pensamiento, sino en el comportamiento. Para el caso de Kant, la razón se opone y se impone al entendimiento, es la que permite vigilar e indicar las normas de la lógica trascendental. Por lo anterior, en Kant no se puede decir que el lenguaje la perfeccione, ya que la primera se antepone e impone al segundo. En Russell, por el contrario, al trabajar con el comportamiento y las expresiones del mismo y de los sucesos mentales, podría decirse que, si bien es una facultad natural, está en nosotros como potencia y se desarrolla por el lenguaje: *hablar, escribir, escuchar*; es decir, el proceso comunicativo es lo que hace que seamos seres racionales, seres capaces de solucionar problemas, seres volitivos. El uso del lenguaje nos lleva al desarrollo de la razón.

Contrario a Kant, el uso del lenguaje prima en Russell. Así pues, el hombre usa palabras y frases, las dota de significado, las comparte, las

escucha de otros y comprende el significado de la emisión con el fin de lograr un proceso social y efectivo de comunicación; crea proposiciones y con estas devela la realidad al describirla<sup>233</sup>.

Ahora bien, cuando se leen apartados de la obra de Russell, de Wittgenstein y de autores como Austin y Searle, se pueden identificar similitudes entre lo que estos autores plantean en sus estudios del lenguaje y las teorías expuestas por los empiristas ingleses, especialmente Locke y Hume. Asimismo, el parecido está presente en la obra del mismo Kant (tal vez porque los modernos ingleses plantearon relaciones entre racionalidad y lenguaje, las cuales fueron de gran influencia). Por eso, para comprender los planteamientos ilustrados de Kant y las cuestiones analíticas de Russell es preciso volver sobre las raíces del problema y comprender la influencia de pensadores como Locke y Hume en el tema.

### 2.3 Lenguaje y razón. Influencia de los modernos en algunos estudiosos del lenguaje el siglo XX

En medio del contraste entre la razón trascendental kantiana y el atomismo lógico russelliano, en lo concerniente a los estudios de la razón y el lenguaje se puede observar que ambas teorías guardan ciertas similitudes con los planteamientos realizados por John Locke. Russell tiene planteamientos similares a los que el filósofo moderno expone en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. “El hombre tiene disposición para formar sonidos articulados [...] Y para hacer que esos sonidos sean

tales procesos es lo que Köhler ha denominado *discernimiento*. La capacidad de discernir es simplemente un proceso mental que realizamos gracias a la racionalidad y al uso del lenguaje. El análisis para el discernimiento es un proceso de seres inteligentes en grados muy superiores, ya que no todos los animales inteligentes, llegan al discernimiento.

<sup>231</sup> Russell, *Fundamentos de la filosofía*, 92.

<sup>232</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>233</sup> No obstante, al revisar la filosofía anterior a Russell se puede afirmar que este pensador no es el único que concibe el lenguaje en sus estudios como biela en la constitución conocimiento. Basta con dar una mirada a los escritos de Platón y de algunos de los autores de la Modernidad para comprender que el tema del lenguaje ha sido objeto de estudio de la filosofía en relación con la preocupación por el conocimiento.



signos e ideas”<sup>234</sup>. Hay similitudes en lo que respecta a la significación de las palabras que son emitidas como sonidos y representadas por signos. Tanto Locke como Russell enfocan sus estudios del lenguaje en el significado y en el uso, por la fuerte influencia de aquel en este.

Para Locke y Russell no basta con la disposición natural que poseemos para emitir sonidos; cuando se trata del lenguaje hay que ir más allá, llegar a la comprensión de las palabras emitidas, llegar al significado. Asimismo, la comprensión de los procesos mentales para la elaboración de signos que representen tales sonidos es de gran interés para ambos, ya que las concepciones internas son las que permiten posteriormente a Locke hablar de ideas y de pensamientos, y postular su teoría del conocimiento. En sus estudios del lenguaje, el filósofo moderno manifiesta la importancia de este en los procesos de comunicación, ya que los pensamientos –creados por las experiencias– posteriormente serán comunicados verbalmente, de tal forma que se lleguen a establecer comunicaciones de unas mentes a otras –afirmación similar a la de Russell–.

No basta para la perfección del lenguaje que los sonidos puedan convertirse en signos de ideas, a no ser que esos signos puedan usarse de tal modo que sean comprensivos de varias cosas particulares, porque la multiplicación de las palabras habría sumido en confusión su utilidad, si hubiera sido necesario que cada cosa particular precisara de un nombre distinto para ser significada<sup>235</sup>.

La cita permite ver la similitud con la anteriormente expuesta de Russell, pues para Locke, el lenguaje tiene un mayor perfeccionamiento en el uso de los términos generales, los cuales significan ideas generales; ideas que a su vez pueden ser comprendidas por varios hablantes. Lo que prima en ambas posturas es la significatividad. Es decir, el lenguaje

<sup>234</sup> John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O’Gorman. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1999, III, 1, §§1-2.

<sup>235</sup> *Ibid.*, III, 1, §3

no solo permite el discurso en el conocimiento y la comunicación del mismo, sino que es el que permite avanzar en este y construir lógicas de comprensiones sobre el mundo, significados. El uso correcto de las palabras y los significados que se les otorguen a estas son los elementos que permiten un proceso efectivo de comunicación, ya que los pensamientos encerrados en la mente humana no tienen el mismo poder que cuando se expresan a través de la palabra.

Para ambos autores ingleses –pese a la diferencia cronológica– el lenguaje es el elemento que permite evidenciar lo que hay en la mente humana. Los pensamientos y las ideas no podrían conocerse si no existiera lenguaje y por eso el proceso de comunicación cobra relevancia para conocer tales ideas, así como para conocer los secretos y las ideas que hay en la mente de cada hombre. La comunicación de las ideas y la comprensión del significado son los procesos que han llevado al perfeccionamiento del lenguaje y de la razón. El lenguaje permite además hablar sobre la realidad de las cosas y, con ello, generar en la comunicación ideas sobre tal realidad. Por lo cual, el uso de las palabras y la comprensión del significado es algo en lo que también se relacionan Locke y Russell, ya que tanto el hablante como el oyente deben usar correctamente las palabras.

Russell, en *El conocimiento humano*, reconoce, al igual que Locke, que el lenguaje tiene fines primarios como la expresión y la comunicación:

El lenguaje posee dos méritos conectados entre sí: primero, que es social, y segundo, que proporciona expresión pública a los ‘pensamientos’ lo que de otro modo seguirían siendo privados. Sin lenguaje o algún equivalente prelingüístico nuestro conocimiento del medio se limita a lo que nos muestran los sentidos, junto con las inferencias que nos permiten nuestra constitución congénita, pero con la ayuda del lenguaje, podemos saber lo que otros pueden relatarnos, y relatar lo que ya no está presente en los sentidos, sino que sólo se lo recuerda<sup>236</sup>.

<sup>236</sup> Russell, *El conocimiento humano*, 71.



Para el pensador moderno, los términos generales son creados por la razón, pues “En efecto, la mayor parte de nombres con mucho, que forman los lenguajes son términos generales; lo cual no ha sido efecto de la negligencia o del azar, sino de la razón y de la necesidad”<sup>237</sup>. Por ello, la necesidad de comunicar hace que se creen tales nombres y la razón le permite saber cuáles son los términos más pertinentes para nombrar algo<sup>238</sup>.

Existen algunos puntos de encuentro entre los estudios del lenguaje y la razón realizados por Locke y Russell, pero también existen diferencias significativas, ya que si bien ambos admiten que el uso correcto del lenguaje hace efectivo el proceso de comunicación, para Locke es el uso el que hace que el lenguaje sea moldeable y no estático o rígido, pues cada palabra tiene significados que no son absolutos, sino que están dados en el acto mismo de la conversación según la necesidad de lo que se quiere significar. Para Russell, en cambio, es un lenguaje lógico formal –similar al de las matemáticas– que conduce a evitar ambigüedades en la comunicación.

En la postura lockeana prevalece la defensa del lenguaje público, no se apuesta por un lenguaje privado, como sí lo hace el Russell de *Pincipia*. “Porque como las definiciones, según ya se dijo, no son sino la explicación que se da de una palabra por medio de otras palabras, a fin de que su sentido o la idea por ella significada pueda darse a conocer, los lenguajes no siempre están forjados de acuerdo con las reglas de la lógica de manera que cada palabra pueda tener su significación exacta y claramente expresada por sólo otras dos palabras”<sup>239</sup>. El filósofo analítico, por el contrario, llega a proponer en su teoría atómica que el lenguaje se ciñe a las reglas de la lógica y apuesta porque este sea en su estructura similar al lenguaje matemático en pro de la perfección. La

teoría atómica es una apuesta por lograr esta perfección del número en el lenguaje. El estudio de la dimensión pública del lenguaje es solo un peldaño para su propuesta de un lenguaje privado (aunque posteriormente en sus escritos no es tan radical).

De igual forma, podemos ver que la significación para Locke está dada por el uso del lenguaje en el contexto y la necesidad de comunicar, y es originada por el entendimiento, por lo referido a las palabras que usamos, punto que también será trabajado posteriormente, por el Wittgenstein maduro de las *Investigaciones*. Por eso, la significación es una relación que le atañe a la mente humana, punto divergente para Russell y el Wittgenstein del *Tractatus*, puesto que el significado no es otorgado a las palabras, sino a las frases denotativas, las cuales terminan por ser sintagmas nominales reales.

Para el caso de Russell, “[...] El ‘significado’ puede sólo comprenderse cuando consideramos el lenguaje como un hábito del cuerpo que se aprende exactamente igual que a jugar fútbol o ir en bicicleta”<sup>240</sup>. Sin embargo, yendo un poco más allá en sus estudios, este punto de diferencia entre el significado connotativo propuesto por Locke y el denotativo sustentado por Russell, aunque suene paradójico, puede ser a su vez un punto convergente. Mientras que Locke estudia los nombres particulares y generales como eje de su teoría gnoseológica, Russell centra su interés en frases y proposiciones, claro está, sin desconocer el tema de los nombres, a los cuales dedica parte de su obra. De este modo, ambos llegan a un punto de encuentro ya que confluyen en que el nombre nomina un objeto del mundo que termina por convertirse en una idea en nuestra mente, la cual tiene un referente empírico. Así, las frases y proposiciones deben tener entidades reales y concretas, las cuales son sus constituyentes (idea que también desarrolló Wittgenstein y la cual llevó al extremo en el *Tractatus*)<sup>241</sup>.

<sup>237</sup> Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, 3, §1.

<sup>238</sup> El lenguaje permite no solo nombrar algo en el mundo, sino expresarlo, comunicarlo y significar inteligiblemente las cosas según los nombres asignados. Así el hombre a través del uso de la razón y con la invención del lenguaje logra superar el paso del señalamiento directo y las señas, para nominar con palabras, cuyos signos y significados se convencionalizan con el uso.

<sup>239</sup> *Ibid.*, III 3 §10.

<sup>240</sup> Russell, *Fundamentos de Filosofía*, 102.

<sup>241</sup> En tal sentido, la teoría lockeana sienta las raíces para los análisis del lenguaje de Russell y de Wittgenstein, y en los tres es claro que el lenguaje tiene su propia esencia. Las experiencias nos llevan al significado, y el significado otorga la esencia misma a la palabra. Lo que Locke denominó esencia real y esencia nominal son las que permiten a la palabra conformar la idea. Así

Para este pensador: “La esencia real y la nominal es la misma en las ideas simples y en los modos; difieren en las substancias”<sup>242</sup>. Es decir, el ser de *la cosa en sí misma* es el substrato que permite anexar ambas esencias al confluir en él y al tener la idea de este ser se debe nombrar. Para Locke, la esencia, si bien está representada por la materia o sustancia, no se agota en esta, pues la sustancia nominal de un objeto difiere de la sustancia material que compone al objeto mismo. Por ello, los nombres o sustancias nominales son esencias ingenerables e incorruptibles. En este sentido, la significación va más allá de la definición, ya que para el autor no todos los nombres son definibles. Este es un estudio al que Russell no dedica su mayor atención, pues la palabra o el nombre no son tan valiosos como lo es la frase.

Ahora bien, tal y como se planteó páginas atrás, Locke, si bien fue un gran estudioso del lenguaje, no fue el primero en direccionar sus estudios del lenguaje a las esencias de los nombres propios y de los generales; ya Platón en su diálogo *Crátilo* lo había hecho. Para Platón la esencia misma de las cosas estaba en la exactitud de los nombres, la cual era una y la misma tanto en los nombres primarios como en los secundarios. De tal modo que la exactitud es la que permite develar esa esencia de los seres, permite mostrarlos tal y como son. Así, el nombre, las sílabas y letras usadas imitan al ser. “El ‘ser’ (τὸ ὄν) –y la ‘esencia’ (οὐσία)– se ajustan a la verdad con tomar una i: en efecto, significa ‘lo que se mueve’ (ἰόν), así como el «no-ser» (οὐκ ὄν) significa ‘lo que no se mueve’ (οὐκ ἰόν) como también lo llaman algunos” (421c)<sup>243</sup>. Por esta razón, Platón afirma que el lenguaje es un arte imitativo cuyo objeto

---

la emisión del sonido o los grafos pasan a significar algo, a crear ideas y con estas empezamos a referirnos a los objetos y a los hechos del mundo. Nombramos los objetos de la realidad y convencionalizamos tal nombre hasta llegar a ideas generales. Ideas, todas ellas, que se infieren de particulares y de la experiencia que se tiene con tales particulares, gracias a procesos dados por y en el entendimiento.

<sup>242</sup> Locke, *Ensayo*, III, 3, §18.

<sup>243</sup> Tanto Platón como Locke consideran que los nombres, además de revelar la esencia de las cosas, cumplen la misión de imitar (μίμησις) a las cosas mismas.

es la esencia de las cosas. “Entonces, según parece, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita”<sup>244</sup>.

Ante esto surge una inquietud: si es imitación/apariencia, entonces, ¿los productos del lenguaje *son o no son*? Exolícitamente se cuestiona al expresar que:

**Ext.** Mas decir el que habla mentira, o estimar que la mentira en realidad es, y al proclamarlo no ser cogido en contradicción, es difícilísimo, Teeteto. **Tee.** ¿Por qué? **Ext.** Porque tal modo de razonar tiene el atrevimiento de dar por supuesto que lo que no es, pues de otra manera no podría llegar a ser lo falso<sup>245</sup>.

Queda la sensación de que, para Platón, es inconcebible que la apariencia *sea*; no obstante, más adelante nos dice: “**Ext.** Pues para nosotros es evidente que la palabra *algo* la decimos siempre con referencia a lo que es; pues es decir esto sólo cuando está desnudo y privado de todo ser, es imposible, ¿no es verdad? **Tee.** Imposible”<sup>246</sup>. Nos quedan las cuestiones: ¿qué es la apariencia?, ¿la apariencia *es o no es*, o bien, *es y no es*? He aquí el valor del problema que ha legado Platón a la modernidad.

Pues bien, algunos de los planteamientos de Locke y de Russell con relación al tema del lenguaje –tales como la emisión de sonidos, el tema del significado, el estudio de las palabras y los nombres– ya habían sido expuestos por Platón, no solo en relación con la esencia de las palabras, sino con el uso de los signos, así como con el uso de los sonidos que usamos al emitir las sílabas y palabras. El eje del trabajo de la teoría platónica gira en torno al develamiento de la esencia del ser a través del uso del lenguaje; por ello, es más cercano al planteamiento posterior realizado por Locke, pues, en cierta medida, el filósofo moderno com-

---

<sup>244</sup> Platón. *Crátilo*. Trad. J. L. Calvo. En: *Diálogos II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo* (Madrid: Editorial Gredos, 1987), 423b.

<sup>245</sup> Platón. *Sofista*. Trad. Antonio Tovar. *Diálogos: Critón. Gorgias. Menón. Fedro. Sofista. Político. Cartas*. Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013, 237e4-238a5.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 237d.

parte de la teoría platónica que *cuando se tiene el nombre correcto que se corresponda con el ser, este permite reconocer la esencia misma del ser*. “Pero cuando eventualmente lleguemos a lo que ya no se compone de otros nombres, podremos afirmar con razón que nos encontramos en el elemento primario y que ya no tenemos que referirlo a otros nombres”<sup>247</sup>.

Así, para los tres autores en cuestión, las palabras se refieren al objeto, lo nominan, lo referencian, y deben lograr su representación, ya que no son lo mismo que la cosa. En Platón, “[...] Cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exactamente como la cosa): conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre. Y que, por ende, el arte de las cosas semejantes entre sí es una y la misma”<sup>248</sup>. En el caso de Locke, los nombres por sí mismos, como ya se ha expuesto, no significan nada hasta que no llegan a establecerse en la mente como ideas, por ello, “[...] los nombres de las ideas simples y de las substancias, además de las ideas abstractas en la mente que significan un modo inmediato, también intiman alguna existencia real de la cual se derivó su modelo original [...] Los nombres de las ideas simples y de los modos significan siempre la esencia real y también la nominal de sus especies”<sup>249</sup>. De igual forma, podemos inferir similitudes entre Russell y Wittgenstein y los planteamientos que ambos exponen sobre la definición ostensiva, ya que este tema teje hilos de relación entre palabra y objeto, al igual que lo hacen Platón y Locke al referir sus estudios a los nombres propios.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 422b. Los estudios del *Crátilo* se centran en la esencia del lenguaje. Por lo cual, en esta búsqueda de la esencia, Platón también enfatiza en la imitación, tal y como lo hacen Locke y Russell. Para el filósofo griego la esencia del lenguaje no es simplemente la emisión del sonido; se requiere llegar a los significados de los mismos. “De otro lado, parece que ha considerado útil servirse de la capacidad de comprensión y retención de la lengua en *d* y *t* para reproducir la ‘atadura’ (δεσμός) y el ‘reposo’ (στάσις). Y viendo que la lengua resbala, sobre todo, en la *l* por semejanza dio el nombre a las cosas ‘lisas’ (λεία) y al mismo verbo ‘resbalar’ (ἄλι στήανειν), así como a lo ‘grasiento’ (λιπαρόν) y lo ‘viscoso’ (κολλόδες)” (*Ibid.*, 427b).

<sup>248</sup> *Ibid.*, 435e.

<sup>249</sup> Locke, *Ensayo*, III, 4, §§2-4.

“Se observará que un nombre propio carece de significado a menos que haya un objeto del cual sea nombre”<sup>250</sup>.

Por otra parte, en la línea de los modernos también se pueden observar relaciones entre la postura russelliana y la de David Hume, pues para el segundo el lenguaje está inmerso en su teoría de la causalidad, elemento fundamental para establecer la relevancia del significado en las proposiciones empíricas. Este apunte es similar a la apuesta de Russell con su análisis de las proposiciones y el develamiento que estas hacen de las entidades reales y concretas, las cuales terminan por ser constituyentes.

Podemos ver que en lo referente a la razón, Hume y Russell manejan un estrecho vínculo mediado por sus concepciones epistemológicas, vínculo que también se evidencia en el planteamiento del lenguaje como condición para comprender los estados mentales; pues Hume, en su *A Treatise of Human Nature*, analiza la racionalidad a través del comportamiento, similitud compartida con Russell y Locke.

Ahora bien, a diferencia de la teoría de la razón trascendental de Kant (similar a Russell), Hume expone que tanto los animales como el hombre realizan procesos racionales de los cuales no podemos dudar, aun cuando no podamos definirlos. Posteriormente, sin embargo, no es tan clara esta postura cuando en su *Investigación sobre el conocimiento humano* acaba por dudar de dicha facultad en los animales, más no en el hombre, ya que, parafraseando a Hume, sería *estúpido* dudar de su existencia. Pese a esto, en ambos textos confluye en que los procesos que requieren de la razón se manifiestan a través de las acciones y de la volición, punto convergente con Russell.

“Somos conscientes, que nosotros mismos, al adaptar los medios a fines, estamos guiados por la razón y el diseño, y que es gracias a esta y no por ignorancia ni casualidad que realizamos estas acciones, las cuales tienden a la auto preservación, para obtener el placer y evitando el dolor”<sup>251</sup>. Este apartado de Hume nos traza marcos de relación con lo expuesto por

<sup>250</sup> Russell, *Lógica y conocimiento*, 85.

<sup>251</sup> Hume, David. *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 96.

Russell en el tema de la razón, ya que no podemos dudar de la existencia de esta y de los procesos en los cuales hacemos uso de ella; además, ambos la toman como facultad humana, contrario a Kant que la toman como la juez que impera en el proceso del conocimiento<sup>252</sup>.

Otro punto disímil con la propuesta kantiana se devela en el planteamiento de la razón práctica, pues para Hume, en el caso de la conducta no es la razón la que guía las acciones, aun cuando, las acciones son las que permiten evidenciar que poseemos razón. Es decir, que en su propuesta no se trata de una razón imperativa, como sí lo es para Kant, sino de una facultad que como los demás estados mentales se evidencia por el comportamiento –más que por las mismas funciones que ella en sí misma pueda desempeñar–, y a la cual no hay que otorgarle mayor responsabilidad que la que puede tener cualquier facultad humana, sin poner a una por encima de la otra.

En su *Investigación sobre el conocimiento humano* plantea que “[...] Estamos obligados por la razón a contradecir o alejarnos de los instintos primarios de la naturaleza y adoptar un nuevo sistema con respecto a la evidencia de nuestros sentidos”<sup>253</sup>. Un sistema que sienta sus bases sobre la experiencia, y en el cual predominan los instintos sobre la razón. Este escepticismo moderado lo lleva a dudar sobre la posibilidad de encontrar principios absolutos de verdad, pero a la vez le permite afirmar que

<sup>252</sup> Al seguir de cerca la obra humeana se observa que la razón es una facultad natural que ha sido implementada en nuestra mente y que nos permite confiar moderadamente en las creencias y los juicios que emitimos cuando hacemos uso de ella para hallar la verdad, pero no es garantía del conocimiento ni es la que regula las leyes en las que opera el pensamiento. Su concepción naturalista de la razón está marcada por un escepticismo moderado, en el cual, si bien duda del papel de esta en la búsqueda de la certeza en el conocimiento, no duda de la existencia de la misma; ya que, la razón se afirma al realizar el examen de la forma de adquisición de las creencias, así como en algunos de los procesos mentales que realizamos al emitir juicios y al reflexionar sobre nuestras propias ideas y, por supuesto, en nuestro comportamiento; aun cuando las acciones no dependan en su totalidad de nuestras capacidades racionales.

<sup>253</sup> Hume, David. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Trad. J. de S. Ortueta. (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 195.

*sería estúpido dudar de que somos seres racionales*, pues ello se manifiesta en comportamientos, así como se manifiestan los procesos mentales.

La razón como facultad natural compleja no es el centro de atención de Hume, ya que, si bien este autor no niega su existencia, no se propone en sus estudios más que defender las experiencias y el papel de los sentidos en el conocimiento. Por el contrario, su paso por el tema de la razón termina por ser una crítica al sistema de conocimiento de los racionalistas de la época. En la teoría humeana la razón simplemente tiene la función de alejarnos de nuestros instintos primarios, mas no cumple el papel que le otorga posteriormente Kant como facultad que regula, juzga y orienta las acciones que realizamos y, mucho menos, la llega a considerar como la facultad que permite realizar inferencias, tal y como se ha pensado en la lógica formal deductiva y en la apuesta trascendentalista kantiana. Así pues, en la teoría del filósofo moderno se observa que los procesos instintivos, inferenciales y experimentales son los que priman en su búsqueda de la verdad<sup>254</sup>.

Al revisar los planteamientos kantianos sobre las tres vías posibles para demostrar la existencia de Dios a partir de la razón especulativa, la experiencia cobra valor; y si bien plantea su crítica a estas vías en su papel por tener el concepto de ser supremo, es claro que admite la experiencia como un punto de partida para el conocimiento, aun cuando no sea el fin, ni se pueda confiar de un conocimiento netamente empírico, como sí ocurre con Hume. En este sentido, tanto la prueba *físico-teológica* como la *cosmológica* y la *ontológica* constituyen, en inicio, un punto de encuentro leve con la teoría humeana, aunque termine por ser una crítica al sistema empirista.

El punto de partida en la teoría del conocimiento de ambos autores es la experiencia y el mundo sensible, solo que para Kant la experiencia no es el todo, y mucho menos puede ser considerada como garante del

<sup>254</sup> El planteamiento sobre la razón expuesto por Hume, presenta mayor afinidad con el expuesto por Russell, no solo en relación con la forma de evidenciar esta facultad a través del comportamiento y del lenguaje, sino en la forma de criticarla como autoridad que impone principios reguladores de verdad. Sin embargo, como se ha expuesto, hay leves puntos de encuentro entre Hume y Kant, aun cuando sus teorías se hayan considerado como opuestas.

conocimiento; más bien se limita a ser el *impulso* de la razón, el punto de partida ya que, “[...] Si bien es la experiencia la que da a la razón el primer impulso, es tan sólo el concepto trascendental el que dirige en su esfuerzo y el que señala en todas esas tentativas el objetivo que ella se ha propuesto” (A592/B620). Para Hume, en cambio, es el camino apropiado para adquirir y garantizar el conocimiento, pues las experiencias que se tienen a través de las percepciones de nuestros sentidos son las que permiten la formación de las ideas.

Sobre el tema del lenguaje en Hume y Kant también hay relaciones desde sus posturas epistemológicas. Para Hume, por ejemplo, “Podemos fijar el significado de una palabra, dado que revolvemos en nuestra mente las ideas”<sup>255</sup>; si bien se refiere someramente al lenguaje, no lo desarrolla en profundidad, tal y como lo hace Kant cuando habla sobre los conceptos y el papel de estos en el conocimiento. La diferencia radical está en que para Hume se alcanzan los términos generales y las ideas de reflexión a partir de las experiencias y con procesos en la mente que permitan mezclar tales ideas se alcanzan los términos generales y las ideas de reflexión; mientras que para Kant, las categorías universales son *a priori*. Por tal razón, se puede decir que cuando Hume plantea que las ideas se representan con términos y proposiciones traza su distancia de lo que expondrá Kant e inicia el camino para planteamiento de Russell.

Cuando se examina la teoría humeana y se reconoce que las ideas se crean con los significados de las palabras y acaban por ser las que posibilitan el conocimiento, se puede ver otro hilo de relación con la apuesta de Kant por los conceptos, pues estos permiten construir el conocimiento, no solo en su estructura lógica, sino en contenido. De acuerdo con lo anterior, si bien la forma como los conceptos se adquieren difiere de la expuesta por Hume, vale recordar que en ambas teorías la única forma de hablar de conocimiento es a través de los conceptos que se expresan en juicios o proposiciones, los cuales se refieren a los objetos del mundo. Es claro que para Kant, contrario a Hume, ni el conocimiento ni los conceptos devienen de las percepciones; sin embargo, pese a dicha oposición, para ambos filósofos los conceptos deben referirse a los objetos del mundo.

Ahora bien, dentro de esta leve relación debe enfatizarse en que para Kant no basta con los conceptos para garantizar el conocimiento del objeto ya que,

[...] Mediante los *conceptos* puros *del entendimiento*, prescindiendo de todas condiciones de la sensibilidad, no podemos representar objeto alguno, ya que nos falta entonces condiciones de su realidad objetiva, no hallándose en tales conceptos más que la mera forma del pensar. Sin embargo, pueden ser representados en concreto si los aplicamos a los fenómenos, ya que es en estos donde encuentran la materia para constituirse en conceptos empíricos, que no son otra cosa que conceptos del entendimiento *in concreto*<sup>256</sup>.

Hume, por su parte, defiende que la forma más fiable en el conocimiento es a través de la experiencia que se tiene con la sensación de los objetos.

De acuerdo con lo anterior, se puede inferir que la oposición más fuerte entre estos dos autores está dada en lo que se refiere al papel de la razón y su relación con el mundo fenoménico o empírico, según sea el caso. Es decir, mientras que para Hume la relación directa con el mundo se da entre razón y lenguaje a través de las ideas, sin ser la razón la juez reguladora, para Kant las ideas median, pero solo porque la razón regula tal relación con sus principios trascendentales, la razón es la que brinda la unidad sistemática. “Las *ideas*, en cambio se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las categorías, ya que no podemos encontrar ningún conocimiento empírico posible. Con las ideas la razón persigue tan sólo la unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible sin jamás conseguirlo plenamente”<sup>257</sup>. En este sentido, se puede decir que, si bien la razón es el centro de la teoría kantiana en su postura epistemológica, la sensibilidad juega un papel fundamental y articulador en la relación razón-lenguaje.

<sup>255</sup> Hume, *Treatise of Human Nature*, 18.

<sup>256</sup> Kant, KrV, A568/B596.

<sup>257</sup> *Ibid.*, A568/B596.



La crítica de Kant al empirismo, y entre ellos a Locke y a Hume, radica en que hay una ilusión de necesidad lógica entre los conceptos y las cosas –y allí está el punto divergente–, ya que cuando los primeros devienen de las experiencias directas con los segundos, no se garantiza la comprensión del fenómeno. Razón por la cual,

[...] Del hecho de que uno se haya formado de una cosa un concepto *a priori* de características tales, que –en opinión de uno mismo– abarque en su comprensión la existencia, se ha creído poder inferir con toda seguridad que, como la existencia entra de modo necesario en el objeto de ese concepto –es decir, si ponemos esa cosa como dada (existente)–, quedará puesta su existencia de modo igualmente necesario (según la regla de identidad); que, consiguientemente, este ser, será a su vez, absolutamente necesario, ya que su existencia es pensada en un concepto arbitrariamente adoptado y bajo la condición de que pongamos su objeto<sup>258</sup>.

Lo anterior permite comprender que para este pensador alemán “Con las ideas, la razón persigue tan sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible sin jamás conseguirlo plenamente”<sup>259</sup>. Algo diferente, claro está, de la relación expuesta por Hume en su teoría del conocimiento<sup>260</sup>.

También vale la pena aclarar que, aunque estos dos autores exponen de manera implícita la relación razón-lenguaje, en la propuesta de

<sup>258</sup> *Ibid.*, A594/B622

<sup>259</sup> *Ibid.*, A568/B596.

<sup>260</sup> Se puede decir que, pese a que ambos dedican esfuerzos al abordar el tema de las ideas y desde allí darse un acercamiento, este no es el tema central de la teoría kantiana, como si lo es en la humeana. Similar a Locke, la apuesta de Hume se da por las ideas y no por la razón, pues desde la teoría de las ideas se puede sustentar el conocimiento mismo de la realidad, “[...] Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas son formas exactas de las representaciones que siento” (Hume, Treatise 8). Mientras que para Kant “[...] La idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es un objeto, sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general” (KrV, A671/B699).

Hume, pese a que la razón es una facultad natural, no es la facultad la que garantiza los razonamientos *per se*, sino que es el lenguaje el que permite hacer los razonamientos que realizamos sobre el mundo para lograr las ideas de reflexión; así mismo ocurre con las creencias que poseemos de este en nuestra mente. Sin lenguaje no podríamos hablar de procesos mentales, ni de la facultad de la razón.

Mientras que para Kant, es la razón la que orienta con sus principios trascendentales al entendimiento en la creación de tales conceptos. La razón es la que posibilita, al unificar y proporcionar los principios al entendimiento, la creación del lenguaje. En este sentido, para Kant “[...] La razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí *fuerza práctica* (como principios reguladores) y la perfección de determinadas *acciones* encuentra en ellos su base de posibilidad”<sup>261</sup>.

Los aportes realizados por Platón, Locke, Hume, Kant y Russell, entre otros, en los cuales se evidencia la relación lenguaje-racionalidad, son un insumo para sus teorías del conocimiento. Unos de ellos, como Platón, Locke y Russell, dedican esfuerzos y no escatiman en trabajar el tema develando el lenguaje, su uso, y su relación con el conocimiento; los otros, como Hume y Kant, si bien no centran su atención de manera explícita en el lenguaje, sí lo vinculan en sus teorías y los enuncian implícitamente relacionándolos con la racionalidad y el conocimiento. Por ello, en el proceso de conocer, las proposiciones, las experiencias expresadas, los conceptos creados, los juicios emitidos y las creencias se convierten en partículas de sus análisis para asumir sus posturas epistemológicas, las cuales constituyen un marco en el que se puede entender el uso del lenguaje y el papel de este en la comunicación y en la ciencia, así como en el comportamiento humano y como medio para expresar y dar a conocer los estados mentales de quienes lo usamos<sup>262</sup>.

<sup>261</sup> *Ibid.*, A569/B597.

<sup>262</sup> Locke, Hume, Russell y Kant convergen en algunos de los planteamientos sobre el lenguaje al considerar los enunciados y trabajarlos en sus teorías; también al retomar las expresiones, estudiarlas y otorgarles mayor valor que al pensamiento mismo, pues, tal y como lo han planteado, al menos los tres primeros, el lenguaje y su uso permiten dar cuenta de la mente, y con ello



## 2.4 Del análisis del lenguaje formal al análisis del lenguaje ordinario.

### Un giro pragmático-lingüístico en la filosofía

Tal y como se planteó párrafos atrás, esta herencia de la modernidad y la preocupación por el lenguaje no solo se ve en autores como Kant y Russell, sino que también se puede evidenciar en la lectura de autores como Wittgenstein, Austin y Searle. Para el caso de los dos últimos, sus estudios sobre el lenguaje llevan al marco pragmático de *Hacer cosas con palabras* y centrar la atención en los estados mentales desde el estudio del lenguaje ordinario. Esto lleva a la comprensión del lenguaje, no solo en los procesos de comunicación, sino como elemento medular, sobre todo en Searle, creador de la institución social. Desde el Wittgenstein de las *Investigaciones* hasta el neopragmatismo el uso del lenguaje es el que permite hacer efectiva la comunicación (además de crear cosas [y para el caso de Searle, crear la realidad social]).

Pues bien, se ha considerado que con Wittgenstein se plantea una revolución lingüística por asumir el uso reglado del lenguaje en los diferentes juegos de la vida y en los diferentes discursos que usamos. Es preciso decir que los últimos análisis del lenguaje del pensador austriaco influyeron en gran medida en las teorías pragmatistas actuales; sin embargo, pese a ser ello cierto, no se puede desconocer el aporte de Charles Peirce con relación a este tema, pues este filósofo estadounidense en 1877 ya había realizado análisis del lenguaje con el fin de aclarar las ideas, no solo en la ciencia, sino en cualquier uso del lenguaje.

Tanto Peirce como Wittgenstein tuvieron gran cercanía con la obra de Kant, y pese a que entre ellos no hubo proximidad, sus preocupaciones eran similares. Las continuas lecturas que Peirce realizaba de

Kant lo llevaron a analizar los conceptos y a trazar un marco de estudio en el cual la lógica era el instrumento principal para aclarar las ideas. Para Peirce, el concepto termina por ser el significado racional de una palabra o de una expresión, términos similares a los usados por Kant en su *Crítica de la razón pura*, texto que Peirce, después de las tantas lecturas realizadas, recitaba de memoria. Sin embargo, es claro que, si bien Kant influyó en la filosofía peirceana, el pensador estadounidense toma distancia de su antecesor alemán al exponer que el concepto acaba por ser un reflejo concebible sobre la conducta vital, lo cual permite la relación directa con la experiencia y obliga a tener la definición de cada fenómeno experimental.

En su texto *How to Make Our Ideas Clear*, Peirce lleva el estudio del lenguaje a la acción misma, pues el concepto termina por ser definible en términos de los efectos experimentables. De tal forma, nos comportamos según lo que el concepto nos evoque y logramos acceder a su significado por la lógica. Así, la lógica termina por ser la herramienta que aclara las palabras según la familiaridad que tengamos con el uso de las mismas, aun cuando estas se presentan como concepciones oscuras e indistinguibles. La crítica a la concepción cartesiana de las ideas claras e indistintas, lo llevan a proponer su máxima pragmatista, en la cual el tercer grado de claridad permite el acercamiento a los significados de los conceptos analizados, entre los cuales expone el concepto de “realidad”.

Su serie de ensayos publicados en *Journal Popular Science Monthly* entre los cuales están *La fijación de la creencia* (1877), *¿Cómo aclarar nuestras ideas?* (1878) y *La doctrina de las posibilidades* (1878), entre otros, permiten entrever la relación que este autor plantea entre lenguaje y lógica, considerando a la segunda como una capacidad natural del ser humano, en aras de exponer un método para su análisis: *el pragmatismo*.

Pues bien, las investigaciones iniciadas por Peirce, pese a ser estudios analíticos del lenguaje científico, distan un poco de los realizados por Russell en su *Principia Mathematica* y los de Wittgenstein en el *Tractatus*, ya que su estudio del lenguaje no manifiesta una apuesta por el lenguaje lógico formal, similar al de la matemática, es decir, no es un estudio que propenda por el lenguaje perfecto. Por el contrario, dicho estudio se da en el marco del uso del lenguaje en cada discurso; por lo cual, se relaciona con la propuesta del Wittgenstein de las *Investigaciones*. Podría decirse que décadas atrás Peirce se adelantó a las propuestas

---

—aun cuando la razón no sea un estado mental— dicho uso también permite dar cuenta de la razón como facultad humana. Para el caso de Kant, el lenguaje trabajado desde conceptos, juicios y proposiciones permite simplemente ver el ejercicio que realiza la razón al brindar los principios al pensamiento; es decir, que el valor *supremo* es otorgado a la razón —como juez que vigila y regula— más que al lenguaje mismo.

del positivismo inglés e inicia una apuesta por el uso ordinario del lenguaje. Así su estudio de semiología se puede considerar como una propuesta analítica del uso del lenguaje, pese a que no perteneció al grupo de pensadores del positivismo del siglo XX.

Pese a que en este trabajo no se abordará de manera profunda el pensamiento de este autor, es indispensable reconocer sus aportes como fundador del pragmatismo. Lo anterior se sustenta en que es el uso del lenguaje el que interesa en este trabajo y, por supuesto, el análisis del mismo en relación con la racionalidad y los procesos mentales, temas que Peirce trabajó en busca de un significado claro de los conceptos que usamos y claridad en las ideas que poseemos (además de ser el padre del pragmatismo, entendido este no como utilidad, sino en la practicidad del uso del lenguaje y de lo que este permite hacer [tema que se abordará desde las teorías de Austin y Searle])<sup>263</sup>.

En cuanto a la relación lenguaje-razón, es preciso decir que para el autor “Es verdad que razonamos correctamente por naturaleza”<sup>264</sup>; esta naturaleza racional no es perfecta (como sí lo fue para su antecesor Kant). En la obra peirceana es innegable el seguimiento de algunos planteamientos del pensador ilustrado pues, al igual que el filósofo alemán, el pensador estadounidense no abandona la concepción de que tal facultad natural regula el uso de los conceptos a través de la lógica. “Sin duda, en lo fundamental, somos animales lógicos, pero no de un modo perfecto”<sup>265</sup>. Con esta afirmación inicia su propia filosofía, tomando distancia de la propuesta kantiana pues, según plantea, somos

<sup>263</sup> En este sentido, no podríamos simplemente pasar sin siquiera mencionarlo, pues es innegable que Peirce ejerció, en cierto sentido, influencia en el pensamiento russelliano, ya que el mismo Russell en su *Principia Mathematica* hace mención a los estudios de lógica realizados por este estadounidense, y si bien no se sabe con certeza si hubo influencia en Wittgenstein, al menos sí en Searle, que leyó la obra de Peirce, según se evidencian en las referencias de este en algunas de sus obras.

<sup>264</sup> Charles Peirce. “How to Make Our Ideas Clear”. En: *Illustrations of the Logic of Science. Popular Science Monthly* 12, (1878), pp. 286-302. Recuperado de: <http://www.peirce.org/writings/p119.html>, 3.

<sup>265</sup> Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, 3.

más propensos a confiar, que a hacer un uso racional de la lógica y del lenguaje, y ello se puede evidenciar en las inferencias erróneas que realizamos a diario. La razón no es perfecta, por ello hay que ejercitarse a diario en el uso de la lógica, en el uso de la razón y en el uso del lenguaje; solo el hábito permanente llevará a poseer ideas claras.

Ahora bien, tal y como lo expone Peirce, el uso de la lógica en las cuestiones prácticas no se torna tan evidente como si lo está en lo que el autor denomina *principio directriz*, pues los conceptos que usamos son razonados y requieren de una reflexión en la cual se aplican principios de la lógica. La razón crea las directrices para orientar los procesos reflexivos en lo que usamos tales conceptos.

Al igual que Kant, para el pensador del siglo XIX los principios directrices son los que permiten tener ideas claras y distintas en la mente. Nuestros pensamientos, como acciones, requieren de significados, los que a su vez están relacionados con los hechos del mundo. Sin embargo, a diferencia del filósofo alemán, Peirce está convencido de que los significados permiten comprender los fenómenos del mundo. El uso de cada concepto está asociado con la realidad y es dado por lo que en la mente se concibe; por supuesto, el margen está en lo que la mente puede concebir. Como lo plantea el autor, no podemos pensar en el significado de algo que la mente no puede concebir. Entonces, solo a partir de estas relaciones concepto-significado-realidad podremos poseer en nuestro pensamiento ideas claras. Peirce expone brevemente la relación entre el concepto “realidad” y el significado que tenemos de este, así como la definición que poseemos del mismo. Nos muestra cómo el uso de la lógica permite la reflexión en torno a lo que se nos presenta como realidad<sup>266</sup>.

En su artículo *What Pragmatism Is?*, al igual que en sus conferencias de 1903, el autor expone que una concepción debe ser aceptada dada sus

<sup>266</sup> De igual forma, continúa en su ensayo “The Doctrine of Chances” con su tesis central, en la cual agrega que los problemas que se presentan en nuestra mente son problemas de los que la lógica debe encargarse, ya que son problemas del lenguaje. Allí, en su análisis de la teoría de las probabilidades, como en los demás ensayos, continúa en su búsqueda de un método que permita no solo la aproximación a la verdad, sino la conciencia lógica, aun en el campo de la moral, como él mismo lo plantea.

efectos o consecuencias prácticas. Ahora bien, en estos textos en cuestión, el autor pasa del uso del concepto “pragmatismo” a “pragmaticismo”: “El pragmaticismo no define los equivalentes fenoménicos de las palabras o de las ideas en general, por el contrario, pretende eliminar el componente sensible y se dedica a buscar el significado racional, el cual encuentra en comportamiento intencional de las palabras o proposiciones en cuestión”<sup>267</sup>. Es decir, en sus estudios, lógica, lenguaje y mente están en estrecha relación, con lo cual se evidencia cierto parecido con la teoría iniciada por Searle en 1969 y la cual hoy continúa vigente.

Ahora bien, del mismo modo que hay relaciones innegables entre las teorías de Peirce y Kant, es posible evidenciar relaciones entre los aportes de Wittgenstein y los realizados por el pensador de la Ilustración; por ello, para comprender los estudios realizados por este pensador austriaco de inicios del siglo XX no se pueden descuidar los anales entre dichas teorías, pues estos permiten comprender el denominado “giro lingüístico”<sup>268</sup>.

Mientras Kant se preocupa por los límites trascendentales de lo que pueda ser pensado, para hablar de los límites del entendimiento, los límites de la razón, y, por supuesto, los límites del conocimiento, Wittgenstein se interesa por los límites de lo que puede ser expresado. Así, para este autor los límites del pensamiento están dados por el lenguaje y los límites del lenguaje son los límites del mundo. “[...] La tarea se configura entonces como la de establecer los límites del discurso s

ignificativos, pues para Wittgenstein, un pensamiento no es sino ‘una figura lógica de los hechos’ [T3], ‘una proposición con sentido’ [T4]”<sup>269</sup>.

La apuesta de Wittgenstein sobre la relación lenguaje-razón se da desde el uso del primero y en la función realizada por la segunda al permitir el análisis de las proposiciones usadas. En tal análisis se devela si, efectivamente, tales proposiciones tienen o no sentido. El análisis de las expresiones nos lleva al uso de un lenguaje regido por la lógica, regido por la razón. La diferencia con Kant se marca al analizar dicha relación pues, al igual que Peirce, Wittgenstein no concibe la razón imperativa y trascendental, sino que acepta la existencia de una razón que regula al lenguaje y, a su vez, se regula por este.

Si bien los pensadores modernos enunciados con antelación –incluyendo al mismo Kant– ya habían manifestado su preocupación por el tema del lenguaje, se puede decir que con Russell y Wittgenstein se da un giro en el análisis lingüístico, ya que ellos –siguiendo la tradición de Frege, Carnap<sup>270</sup> y otros más– dedican sus estudios de filosofía al lenguaje en su obra completa, develando cómo los errores en el conocimiento y en la tradición se dan por el uso incorrecto del lenguaje. Sus aportes pueden considerarse como el cimiento o las bases del “giro lingüístico”, ya que se da el paso del análisis del lenguaje en el pensamiento, a las preferencias expresadas; además, se detienen en las proposiciones más que en las ideas, superando con ello lo que habían hecho Locke y Hume; e inician la búsqueda de sentido de tales expresiones, un ejercicio en el que intentan corregir los errores que había cometido la filosofía por hacer un mal uso del lenguaje. En este sentido, podría decirse que estos pensadores, pese a que no son pragmáticos, sí son

<sup>267</sup> Charles Peirce. “What Pragmatism Is?” En: *The Monist* 15 n°2 (1905). pp. 161-185. Recuperado de: <http://www.peirce.org/writings.html>, 175.

<sup>268</sup> Aun cuando se ha llegado a considerar que los planteamientos entre estos dos autores distan dado los argumentos expuestos en la filosofía trascendental expuesta en la obra kantiana, se pueden vislumbrar relaciones entre ambos discursos; pues es allí, precisamente, en los límites de lo trascendental donde se observan puntos de encuentro. Líneas convergentes entre los límites de lo trascendental y el lenguaje privado son algunos de los planteamientos expuestos por Valdés (Cf. *Wittgenstein como lector de Kant*), para quien es evidente la relación existente entre estos autores. Tal y como lo expone Valdés, dicha relación es dada en la lectura que Wittgenstein realizó de Kant y su gusto por la teoría crítica del filósofo ilustrado.

<sup>269</sup> Luis Valdés. “Wittgenstein como lector de Kant”. En: *Daimón. Revista de filosofía* 33 (2004), pp. 49-63. Recuperado de: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/15521/14971>, 52.

<sup>270</sup> Si bien los estudios del lenguaje de Frege, Carnap y otros filósofos del positivismo inglés son de vital importancia en la filosofía analítica y en la influencia que ejercieron en Russell y Wittgenstein, no trabajan desde la línea del lenguaje ordinario, y por tal razón no se exponen en este trabajo.

quienes tienden el primer piso que sustentará posteriormente al pragmatismo que se presenta en las teorías de Austin y Searle<sup>271</sup>.

En el apartado de la apuesta analítica wittgensteiniana, el pensamiento representa la figura lógica de los hechos, es decir, el pensamiento es lenguaje; o en otras palabras, solo con el lenguaje es preciso establecer la representación del mundo. El pensamiento sirve de puente para comprender el mundo y establecer así la relación lenguaje-mundo. Por ello, este filósofo en el *Tractatus logico-philosophicus* realiza un análisis de la figuración y forma de la realidad expresada en proposiciones y devela cómo el lenguaje figura el mundo. Por ello, contrario a Kant, la cuestión epistemológica no es trascendental, es cuestión de lenguaje<sup>272</sup>.

Con Wittgenstein aparece una nueva lógica de comprensión del mundo, una lógica cuyas bases fueron esbozadas en la Modernidad, pero que supera a los mismos métodos modernos y hasta los expuestos por Kant (pensador que hasta el momento se había impuesto desde la epistemología trascendental, y cuyas lógicas marcaban los límites del conocimiento). El giro con Wittgenstein deja de lado la preocupación por los límites del conocimiento y se enfoca en los límites del lenguaje, los límites del pensamiento; desde esta apuesta de análisis del lenguaje demarca los límites al conocimiento. En este sentido, el pensamiento es la proposición lógica con sentido que figura o representa al mundo. De tal forma, que la proposición con sentido se constituye como una función de verdad en sí misma.

El análisis lógico fundamenta a la proposición, devela su sentido. Los procesos racionales de análisis lógico se dan por el uso del lenguaje

<sup>271</sup> Se hace necesario aclarar que ninguno de los dos autores se consideran a sí mismos como pragmatistas; tales inferencias son propias, basadas en los estudios realizados y al analizar los lineamientos que proponen en sus estudios del lenguaje ordinario, pues se centran más en el uso que en la mera sintaxis.

<sup>272</sup> El análisis proposicional es el que permite develar el conocimiento del mundo, la representación figurativa de la realidad. Por lo cual, el pensamiento acaba por ser definible únicamente en términos de signos con sentido (proposiciones dotadas de sentido, el cual se da en la unión de signos y su uso para comunicar el conocimiento). En otras palabras, la teoría del conocimiento en Wittgenstein surge del análisis del lenguaje.

porque, aunque una proposición no pueda decir nada por sí misma, sí puede mostrar algo con su uso. Por ende, del análisis de las proposiciones depende el estatuto teórico del conocimiento. En este caso, y disímil a Kant, las leyes de la ciencia acaban por ser las leyes de la lógica, pero no de la lógica trascendental, impuestas por la razón, sino de la lógica formal –leyes puras del lenguaje sobre lo real–. “La figura representa lo que representa, independiente de su verdad o falsedad, por la forma de la figuración”<sup>273</sup>. Para Wittgenstein “Lo que la figura representa es su sentido”<sup>274</sup>. Así, –y contrario a Kant– “Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad”<sup>275</sup>; “Para reconocer si una figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad”<sup>276</sup>.

Para Wittgenstein, el lenguaje proporciona las posibilidades del conocimiento, en tanto que se posean pensamientos verdaderos se posee también conocimiento de la realidad. Las cosas en sí mismas no son verdaderas ni falsas, así como tampoco lo son las figuras *per se*; “No existe figura verdadera *a priori*”<sup>277</sup>. Para determinar el valor de verdad de una proposición en contraste con la realidad a la que se refiere es preciso realizar el análisis de la misma. Solo a través del análisis lógico se logra ver el sentido de la proposición y ver que es algo pensable; por lo cual, para el autor, el hecho de ser pensable nos lleva a considerarla como posible pues “El pensamiento contiene la posibilidad del estado de las cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible”<sup>278</sup>. “No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente”<sup>279</sup>.

<sup>273</sup> Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera En: Reguera, Isidoro (Ed.). *Obra completa*. Vol. 1: *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza* (Edición bilingüe. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2009), 2.22.

<sup>274</sup> *Ibid.*, 2.221.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 2.222.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 2.223.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 2.225.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 3.02.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 3.03.

Así, en su análisis lingüístico deleva que toda proposición debe estar dotada de sentido, siendo una proposición más que un conjunto de palabras. “[...] La proposición es articulada”<sup>280</sup>. En este caso, cada proposición debe representar al mundo. Dado que solo es posible pensar lo que es lógico, lo que haya en el pensamiento debe corresponderse con lo que hay en el mundo; pues el signo proposicional representa algo en el mundo, ya que al escribirlo o nombrarlo nos lo imaginamos, como lo expone Wittgenstein en la proposición 3.1.4.3.1 respecto de los objetos espaciales.

La filosofía del lenguaje de Wittgenstein no se queda solamente en el análisis de la palabra, ni del nombre, sino en el sentido de la proposición completa, lo cual da continuidad, en parte, a la propuesta de Russell. Para estos autores, el signo –la palabra– cobra sentido en articulación con otros signos. Los nombres no pueden ser descompuestos en sus definiciones, pues según Wittgenstein en la proposición 3.2.6.1 los nombres aislados no tienen significados independientes. Así, en una proposición, el nombre acaba por ser el objeto mismo, y el nombre aprehende el significado del objeto; y en la proposición misma, como expresión, terminan por estar dotados de contenido y de sentido, pues la proposición para ser tal exige de ambas condiciones.

Sin embargo, pese a que Wittgenstein fije su atención en el estudio de las proposiciones y del nombre dentro de estas para plantear su teoría del sentido (y su propuesta epistemológica), es claro que, al igual que Platón y Locke, identifica el problema del significado y la ambigüedad de algunas palabras que poseen diferentes significados. Para salir de este problema que se ha evidenciado –no solo en el lenguaje ordinario, sino en la tradición filosófica– el autor propone que “Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje signico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje signico, pues, que obedezca a la gramática *lógica* –a la sintaxis *lógica*”<sup>281</sup>. Una propuesta que ya Russell y Frege habían sugerido, solo que, para el

filósofo austriaco, no ha sido suficiente la respuesta de sus antecesores, pues aun persistían los errores.

Así, el uso del lenguaje cobra relevancia dentro de la teoría wittgensteiniana, al igual que ya lo había enunciado Russell y Locke pues, para estos autores, el uso del lenguaje permite su significación. Sin embargo, a diferencia de Locke, el significado no está dado por el contexto, sino por el referente que figura al objeto mismo.

Ahora bien, a diferencia de los demás autores que se han mencionado en este capítulo, Wittgenstein va más allá y expone desde su propuesta que el pensamiento es el lenguaje mismo; de igual forma, plantea que el lenguaje se significa y se dota de sentido en su uso. Con este planteamiento se da un giro revolucionario, pues el uso del lenguaje es el que permite dotar de contenido a la ciencia y dotar de sentido dicho contenido. “El pensamiento es la proposición con sentido”<sup>282</sup>. Con la proposición 4 el autor plantea que el pensamiento está dado por la totalidad de proposiciones que el hombre posee, de tal forma que el lenguaje se disfraza de pensamiento.

En el uso del lenguaje ordinario la relación razón-lenguaje no es una relación necesaria, como sí lo es para el lenguaje formal propuesto, en el cual las proposiciones deben soportar el análisis lingüístico para que efectivamente estén dotadas de sentido. La relación lenguaje-razón es dada en Wittgenstein, contrario a Kant, no por la razón imperativa que regula el uso del lenguaje, sino desde el uso mismo. Para el autor, en primera instancia, desde la misma naturaleza humana, el hombre está dotado para crear sonidos, para crear palabras y para crear nombres, y con el uso del lenguaje se requiere entonces del desarrollo de la razón. Desde esta postura, primero está en el ser humano el lenguaje que la misma razón ya que, si el lenguaje es pensamiento y este posee sentido en su uso, la razón se va desarrollando a la par que se desarrolla el pensamiento con el uso del lenguaje. Tal vez pueda decirse que en Wittgenstein la razón también sea el lenguaje mismo, pues no habría procesos racionales si no hay uso del lenguaje.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 3.141.

<sup>281</sup> *Ibid.*, 3.325.

<sup>282</sup> *Ibid.*, 4.



Desde la perspectiva wittgensteiniana, “El lenguaje ordinario es una parte del organismo y no menos complicado que éste”<sup>283</sup>, pues es algo que por naturaleza poseemos y es el elemento que nos permite no solo comprender el mundo, sino poseer pensamiento. Sin lenguaje no hay pensamiento. El lenguaje es el que da los matices a las diferentes formas del pensamiento, pues aparece como un disfraz, como un ropaje que lo cubre y por medio de las expresiones lo deja al descubierto. Por ello el lenguaje es modelo de la realidad tal y como la pensamos. Las proposiciones no pueden ser más que una figura de lo real<sup>284</sup>.

En este sentido, no es la razón quien descubre las propiedades internas de la realidad, sino el análisis de la proposición el que realiza tal trabajo. Se podría decir que la relación proposición-realidad está mediada por el uso de la lógica (de la razón como principio lógico del lenguaje mismo [no como principio imperativo]), es decir, que el lenguaje exige de un uso correcto, no solo en la comunicación ordinaria, sino en la comunicación de la realidad en nuestro pensamiento. Por lo tanto, al hacer tal uso se requiere de un análisis permanente de las proposiciones usadas, y a esto podríamos llamarle razón –al uso correcto del lenguaje en el develamiento de las propiedades internas de la realidad–. En otras palabras, la razón no es la facultad máxima de la condición humana, sino la cualidad máxima del pensamiento (entendiendo el pensamiento como lenguaje); una cualidad que lo estructura.

De acuerdo con lo anterior, la teoría kantiana que proponía la razón como juez liberadora y develadora del conocimiento fenoménico a través de sus conceptos y juicios sintéticos, pasa a ser regulada por el lenguaje. Para Wittgenstein, tal facultad excelsa no existe en su propuesta; lo excelso es ahora el lenguaje. La razón no es más que una

<sup>283</sup> *Ibid.*, 4.002.

<sup>284</sup> El mundo no puede ser pensado sin lenguaje y es el lenguaje el que figura al mundo. Nuestro conocimiento del mundo, según Wittgenstein, está demarcado por el lenguaje que usamos para referirnos a él. Así, la función de la proposición acaba por comunicar el estado de las cosas y la racionalidad nos permite entender el lenguaje que usamos, usar la lógica en el mismo lenguaje para develar los errores en el conocimiento (errores propiciados por el mal uso del lenguaje).

propiedad humana producto del lenguaje y su uso. En este sentido, en la teoría del conocimiento, ya no es la razón quien lo crea en sus términos universales, ni mucho menos quien hace posible ampliar el conocimiento *a priori* para extenderlo hasta donde la experiencia no ha de alcanzar; ahora el lenguaje es el que permite al pensamiento reconocer la universalidad de las proposiciones y con estas develar las figuras de la realidad.

El lenguaje como pensamiento nos permite comprender la realidad en que habitamos sin pensar en lo trascendental o nouménico pues, ¿cómo hablar o pensar *algo* que no es real (algo que no puede ser nombrado, que no puede ser expresado)? Si la realidad existe, todo lenguaje puede figurarlo, de lo contrario –es decir, de no poder ser expresado– *es* porque no se constituye como real. El lenguaje permite comprender la realidad. Las proposiciones expresan lo que es el mundo, “[...] Porque una proposición es verdadera cuando las cosas se comportan como lo decimos con ella”<sup>285</sup>.

El estudio wittgensteiniano del lenguaje nos permite ver el mundo con otros ojos (los ojos del análisis, los ojos del lenguaje [pero no de las expresiones *per se*, sino desde las expresiones dotadas de sentido, pues solo el sentido de la proposición nos permite entender la cosa a la cual se refiere]). Esta es una propuesta que desmitifica el poder de la razón y enaltece al lenguaje desde su uso correcto; es decir, la razón no es posible si no usamos el lenguaje. En esto Wittgenstein y Russell tienen puntos de encuentro pues para ambos los animales no humanos pueden emitir sonidos, pero no tienen un lenguaje elaborado, por lo cual, no podría decirse que tengan pensamiento de la forma en que lo tenemos nosotros: *pensamiento proposicional*, un pensamiento para comprender y figurar la realidad. La comprensión de las propiedades internas de la realidad no exige de una razón categorizadora-trascendental, requiere de lenguaje con sentido, proposiciones que la figure y que nos permita pensarla tal y como se representa a través del lenguaje.

Por lo anterior, cuando Wittgenstein afirma que “La proposición más sencilla, la proposición elemental, afirma el darse efectivo de un

<sup>285</sup> *Ibid.*, 4.062.



estado de cosas”<sup>286</sup>, está ratificando que no es la razón quien se impone en el conocimiento, sino el lenguaje; la lógica que logra dotar de sentido a la proposición más simple para con ella *representarnos el estado de cosas del mundo* y comprender las propiedades internas que la componen. Las proposiciones son las únicas que develan el mundo en su figura interna, ya que la proposición más elemental termina por ser una urdimbre de relaciones entre cosas que pertenecen a la realidad. En este sentido, la única forma de comprender un hecho ocurrido en el mundo es a través del lenguaje<sup>287</sup>.

Tal vez allí, en la teoría de Wittgenstein, en las bases más profundas que sostiene el *Tractatus*, es donde inician las raíces del *giro lingüístico*, y aunque algunos pensadores se atreven a decir que este giro se evidencia en sus *Investigaciones filosóficas*, cuando su análisis del lenguaje se da también en el lenguaje ordinario y se centra en el uso, es preciso decir que ya en su primera obra el giro había iniciado. El logro de desmitificar la razón trascendental y bajarla del trono en que se tuvo durante la Ilustración, para darle ese lugar privilegiado al lenguaje en su uso, ya evidencia tal vuelco –un giro que propone en primera instancia y como condición *a priori* a la lógica–. Dicho giro se hace evidente cuando afirma que: “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo”<sup>288</sup>; ya que la lógica es la que llena al mundo y, por ello, se comprende que los límites del mundo sean también sus propios límites<sup>289</sup>.

<sup>286</sup> *Ibid.*, 4.21.

<sup>287</sup> Las operaciones que se dan en el juego de la lógica en las relaciones que se entretienen entre unas proposiciones y otras son las que permiten la comprensión de lo que sucede en el mundo; y tal vez a estas relaciones entre unas proposiciones y otras –operaciones complejas que develan la estructura interna de la realidad– es a lo que hemos denominado razón. La mitificación es tal que la razón pasó a ser considerada la única garantía de conocimiento; tal vez sin ir más allá para develar que esta facultad del pensamiento jamás hubiese podido ser sin lenguaje (claro está, sin un lenguaje proposicional).

<sup>288</sup> *Ibid.*, 5.6.

<sup>289</sup> La lógica es la naturaleza de los signos con sentido; sentido que se logra en uso correcto de las proposiciones elementales, las cuales constituyen las relaciones entre pensamiento y realidad. Es decir, “La proposición con sentido enuncia algo, y su demostración muestra que ello es así; en la lógica toda

Ahora bien, este giro lingüístico que, como se ha planteado, ya tenía sus primeros afluentes en la Modernidad, florece con el pensamiento de un Wittgenstein más maduro y de autores que dedican su atención a los estudios del lenguaje y a ver las relaciones entre este, el mundo y la acción. Para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, el uso del lenguaje cobra mayor fuerza, ya no como un uso único que establece una relación sublime con lo externo, sino desde los posibles usos que se puedan dar a los diferentes lenguajes que se crean. El lenguaje es ahora una *caja de herramientas* para comprender el mundo y las acciones. Ya no hay reglas únicas y absolutas en la lógica, sino tantas reglas como *juegos del lenguaje* existan. No se trata de mostrar opuesta la postura del joven Wittgenstein en relación con el maduro, sino de ver que sus investigaciones posteriores del lenguaje develan que el uso del mismo depende del contexto.

Este nuevo análisis del lenguaje lleva al filósofo austriaco a fijar su atención en el uso del lenguaje ordinario –sin desconocer el lenguaje de la ciencia–, entre otros lenguajes que pueden surgir en el uso mismo, y por eso usar el lenguaje se constituye como una finalidad. Así el lenguaje entra en uso en los nuevos juegos y se pone al descubierto en desuso cuando ya no se emplea de la misma forma. El análisis del lenguaje ya no solo es desde lo estructural e instrumental, sino desde la forma superficial del lenguaje mismo, aun cuando realmente no es tan superficial como parece, pues, el uso correcto del lenguaje, tal y como lo había expuesto ya en el *Tractatus*, exige de una lógica; sin esta no es posible que haya comunicación y mucho menos sentido en las proposiciones.

En su nueva apuesta, nuestro filósofo del lenguaje muestra que el significado de una palabra está dado en su uso, pues hay gran cantidad de palabras que tienen diferentes significados según su uso. El significado, entonces, no puede darse desde la definición ostensiva, ni tampoco desde una regla lógica que lo constituya. El significado no se da por

proposición es la forma de una demostración” (6.1264). El giro de Wittgenstein nos muestra que lo trascendental no es la razón, como lo había expuesto Kant, sino la lógica. En este sentido, la lógica se convierte en la estructura que subyace a las leyes físicas que describen el mundo.

repetición de la palabra, sino en el uso de la misma, de acuerdo al juego en el que se emplee.

Así, las relaciones entre lenguaje y acción son las que nos permiten comprender por qué el lenguaje cobra valor en su uso, y por qué el uso es el que da significado a una palabra. En el §11 de sus *Investigaciones*<sup>290</sup>, Wittgenstein propone pensar en una analogía entre las palabras que constituyen un lenguaje y las herramientas que se encuentran en una caja de herramientas (herramientas tan diversas como las funciones que desempeñan). Esta es una analogía que usa para referirse a las funciones que cumplen las palabras en el uso del lenguaje pues, así como el martillo desempeña una función diferente a la que desempeña el destornillador, las palabras desempeñan una función diferente de acuerdo con el uso que se les dé en un juego u otro.

En esta segunda fase de su obra, Wittgenstein se vuelca sobre lo trabajado por Agustín en relación al lenguaje, y llega a puntos de encuentro con lo expuesto por Russell en torno a la definición ostensiva y al uso del lenguaje. Esta investigación se orienta desde el análisis de las palabras, su uso y su significado; también vuelve, en parte, sobre lo que había trabajado Locke al respecto de los significados ambiguos de las palabras, y acaba por mostrar que solamente en el uso se logra tener el significado de las mismas. De esta forma, Wittgenstein en su análisis lingüístico deja esbozado cierto análisis de los tipos de actos de habla, aun cuando no haya planteado directamente el tema. Sin embargo, el análisis del uso del tono y los tipos de oraciones permite ver que ya había fijado su atención en la forma gramatical de las palabras que empleamos en un uso u otro y se aproxima a la teoría de la intencionalidad del hablante.

Probablemente también será diferente el tono en que se pronuncian, y el semblante y muchas otras cosas. Pero podemos también imaginarnos

que el tono es el mismo –pues una orden y un parte pueden pronunciarse en *varios* tonos y con *varios* semblantes– y que la diferencia reside sólo en el empleo. (Ciertamente también podríamos usar las palabras ‘aserción’ y ‘orden’ para designar una forma gramatical de oración y una entonación; como llamamos de hecho a ‘¿No hace hoy un tiempo espléndido?’ una pregunta, aunque se use como aserción.) Podríamos imaginarnos un lenguaje en el que *todas* las aserciones tuviesen la forma y el tono de preguntas retóricas; o toda orden la forma de la pregunta: ‘¿Querías hacer esto?’. Quizás entonces se diría: ‘Lo que él dice tiene la forma de una pregunta, pero es realmente una orden’ –esto es, tiene la función de una orden en la práctica del lenguaje<sup>291</sup>.

El lenguaje, entonces, pasa a ser visto desde su función pragmática, y cada función que las palabras cumplen en una oración otorga el significado a la misma. “Quien no tenga a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje quizá se vea inclinado a preguntas como ésta: ‘¿Qué es una pregunta?’ – ¿Es la constatación de que no sé esto y aquello o la constatación de que quisiera que el otro me dijera...? ¿O es la descripción de mi estado mental de incertidumbre? – ¿Y es el grito ‘¡Auxilio!’ una descripción de esa índole?”<sup>292</sup>.

El uso del lenguaje en los juegos propuestos por Wittgenstein refiere, entonces, a determinar los tipos de habla que usamos, y si bien el autor no trabajó de manera directa el tema de actos de habla, sí los esboza en lo que se refiere a juegos como la aserción, la pregunta, las órdenes, las descripciones, relatos, entre otros usos. De otra parte, podría observarse también el acercamiento a los estados mentales desde su propuesta pragmática del lenguaje, pues los significados de las oraciones asertivas están en relación con las descripciones de lo que el autor considera mental.

La significación de esas posibilidades de transformación, por ejemplo, de todas las oraciones asertivas en oraciones que comienzan con la cláu-

<sup>290</sup> Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suarez y Carlos Ulises Moulines. En: Reguera, Isidoro (Ed.). *Obra completa*. Vol. 1: *Tractatus logico-philosophicus*. *Investigaciones filosóficas*. Sobre la certeza (Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2009).

<sup>291</sup> *Ibid.*, §21.

<sup>292</sup> *Ibid.*, §24.

sula ‘Yo pienso’ o ‘Yo creo’ (y por tanto, por así decirlo, en descripciones de *mi* vida interior) se verá claramente en otro lugar (Solipsismo)<sup>293</sup>.

Ahora bien, el Wittgenstein del *Tractatus* mantiene una relación con el de las *Investigaciones*, ya que su concepción de que el pensamiento es lenguaje continúa:

Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: «no piensan y por eso no hablan». Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje –si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje. –Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar<sup>294</sup>.

Es decir, desde su análisis plantea que los animales no hablan y no se detiene en la afirmación de que los animales no posean experiencias mentales, pues tales experiencias son propias de la condición humana. Más adelante deja en claro que, aun cuando los niños no puedan hablar, sí tienen pensamiento; es algo así como un *hablar consigo mismo*, pese a que no maneja todas las reglas de ese juego para hacerlo de manera efectiva con el otro. “Y ‘pensar’ querría decir aquí algo como: hablar consigo mismo”<sup>295</sup>. Así, hasta las formas más primitivas del lenguaje implican la existencia de niveles de pensamiento, aun cuando estos sean inferiores. En cuanto más complejo y elaborado sea el juego del lenguaje usado, más complejo es el pensamiento de quien lo usa. Los procesos de comunicación que involucren proposiciones –y, por supuesto, los procesos de producción del lenguaje en la ciencia– exigen de procesos mentales elaborados, propios de organismos superiores con capacidad racional.

De esta manera, el uso del lenguaje para lograr la significación en la propuesta wittgensteiniana implica no solo procesos mentales de nivel superior, sino que además exige de conocimiento –un conocimiento

que permita la comprensión de las proposiciones y palabras enunciadas–. Un conocimiento que permita a quien usa el lenguaje realizar coherentemente la relación de los sonidos que representan las palabras con las definiciones ostensivas de las mismas, y con los objetos a los que estas se refieren es el exigido. En este sentido, podría decirse que el vínculo entre los modernos y los pensadores representantes de la filosofía analítica del siglo XX continúa, pues el análisis del lenguaje permanece en el discurso proposicional de la ciencia y, posteriormente, se extiende al lenguaje ordinario.

Vale exaltar que el giro que plantea este autor austriaco lleva al reconocimiento de los múltiples juegos del lenguaje, los que a su vez tienen múltiples reglas. Aquí las reglas no solamente se quedan en el análisis de la sintaxis, sino que va más allá y se enmarca en un vaivén entre la sintaxis, la semántica y la pragmática para lograr el significado. Lo realmente importante es el uso dado a la palabra.

Se podría, pues, decir: la definición ostensiva explica el uso –el significado– de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva “Esto se llama ‘sepia’” me ayudará a entender la palabra. –Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación con las palabras “saber” o “estar claro”<sup>296</sup>.

En el uso y los límites de este se puede, entonces, encontrar el significado de las palabras. Esta apreciación de Wittgenstein en sus *Investigaciones* retoma algunos planteamientos de Russell en *Fundamentos de la filosofía* ya que, por ejemplo, al trabajar las descripciones dadas a las proposiciones según su uso se logra hacer efectiva la comunicación.

Según Russell podríamos decir: el nombre “Moisés” puede ser definido mediante diversas descripciones. Por ejemplo, como: “el hombre que condujo a los israelitas a través del desierto”, “el hombre que vivió en

<sup>293</sup> *Ibid.*, § 24.

<sup>294</sup> *Ibid.*, § 25.

<sup>295</sup> *Ibid.*, § 32.

<sup>296</sup> *Ibid.*, §30.

ese tiempo y en ese lugar y que fue llamado entonces 'Moisés', "el hombre que de niño fue sacado del Nilo por la hija del faraón", etcétera. Y según asumamos una u otra definición la proposición "Moisés existió" recibe un sentido distinto y lo mismo toda otra proposición que trate de Moisés. Y si se nos dice "N no existió", preguntamos también: "¿Qué quieres decir? ¿Quieres decir que..., o que..., etcétera?"<sup>297</sup>.

En este sentido, tanto Wittgenstein como Russell –al menos el Russell de *Fundamentos de filosofía*, quien plantea el uso del lenguaje ordinario y la comunicación– tienen en común su apuesta por el uso correcto del lenguaje reglado<sup>298</sup>.

Se puede inferir, entonces, que la relación pensamiento-lenguaje-mundo esbozada por los modernos inicia su desarrollo con Wittgenstein, pues

El pensamiento, el lenguaje, nos aparece ahora como el peculiar correlato, o figura, del mundo. Los conceptos: proposición, lenguaje, pensamiento, mundo, están en serie uno tras otro, cada uno equivalente a los demás. (¿Pero para qué han de usarse ahora estas palabras? Falta el juego de lenguaje en el que han de aplicarse.)<sup>299</sup>.

Tal juego del lenguaje será en el que se muevan autores como Austin y Searle desde sus estudios.

<sup>297</sup> *Ibid.*, §79.

<sup>298</sup> Se hace énfasis en este Russell y el Wittgenstein de las *Investigaciones*, dado que el autor de la *Principia Mathematica* era tan radical como el de *La filosofía del atomismo lógico*, y como lo fue el Wittgenstein del *Tractatus*. Para ellos el uso no era lo relevante, pues lo verdaderamente importante era la búsqueda de un lenguaje formal, sin ambigüedades. Punto en común que se evidencia en los autores posteriores, al giro pragmatista que se propone en los juegos del lenguaje.

<sup>299</sup> *Ibid.*, §96

## 2.5 La dimensión pragmática del lenguaje. Actos de habla perlocucionarios e ilocucionarios

La filosofía del lenguaje ordinario cobra valor después del giro que revoluciona a la filosofía del lenguaje. La relación razón-lenguaje que se da en el marco de los *actos de habla* inicia una nueva bifurcación entre pensamiento y lenguaje. En esta nueva apuesta de análisis del lenguaje en su uso cotidiano, el pensamiento no queda reducido al lenguaje. Se puede decir que los análisis del lenguaje llevan a lo que hoy se conoce como filosofía de la mente, pues en el caso de Searle y de otros autores, inician estudios del lenguaje y estos le permiten pasar a estudios sobre los fenómenos mentales. Los problemas de la mente terminan por ser develados en el uso del lenguaje, pero se diferencian claramente el uno del otro, ya que mientras los problemas de la filosofía del lenguaje están en relación directa con la parte conceptual, los de la filosofía de la mente nos mueven hacia el campo del fenómeno mental y sus estados.

La racionalidad ya no es el elemento central en la nueva discusión en torno al uso del lenguaje. Ahora, el centro de atención se da sobre los usos del lenguaje en los procesos comunicativos y cómo las preferencias influyen en los interlocutores y en el emisor. La estructura de la perfección sintáctica tampoco es la preocupación de estos pensadores, lo que se evidencia en el análisis que inicia Austin sobre los tipos de enunciados, una postura que lo lleva a abandonar la preocupación extrema de los filósofos del *positivismo* (revisar y contrastar los enunciados fácticos con la realidad para verificar su valor de verdad), con lo que supera la *falacia descriptiva* y enfoca su atención en enunciados del lenguaje ordinario, con el fin de comprender cómo se puede *hacer cosas con palabras*. Los últimos analíticos del siglo XX se preocupan entonces por aquellos enunciados que no son propiamente descriptivos (enunciados realizativos), con los cuales se va más allá de la palabra, pues se pasa del enunciado a la acción<sup>300</sup>.

<sup>300</sup> En la filosofía de Austin no se apuesta por el análisis del nombre –por el que tanto habían indagado los autores anteriores– sino por el verbo, por el tipo

Esta es una nueva lógica de la relación entre lenguaje y racionalidad, en la cual se trazan márgenes muy delgadas entre uno y otro. Si bien Austin –y ante todo Searle– no consideran –como lo hizo Wittgenstein– que lenguaje y pensamiento son una y la misma cosa, sí es evidente que continúan en semejanza con los planteamientos de Peirce, así como con los de Wittgenstein y Russell en sus etapas finales de pensamiento; no solo por el estudio del lenguaje ordinario enmarcado en juegos de reglas, sino porque no otorgan la magnanimidad que Kant otorgó a la razón.

En este viraje, las expresiones contractuales, las declaratorias y las órdenes son las que orientan los nuevos caminos en los que afloran los análisis de la pragmática. La búsqueda de sentido ya no se da desde la referencia constativa, sino en la interlocución. Inicia un nuevo análisis del lenguaje, en el cual se usa la lógica formal para comunicar el mensaje de manera efectiva y para realizar las acciones requeridas en el mundo social –los fenómenos sociales, como mostrará Searle son construcción de la relación intencionalidad-lenguaje–. Tanto así que consideran que la realidad social es producto de las acciones intencionales que realizamos con las palabras. Ahora el ‘debe’ es tanto o más importante que el ‘es’<sup>301</sup>. Las palabras demarcan acciones, y cada emisión de una palabra que invoque un acto performativo nos lleva directamente a un hecho en el mundo. ‘Bautizar’, ‘apostar’, ‘declarar’, ‘jurar’, etc., nos marcan la acción realizada y se devela toda la parte social del lenguaje y con esta su significado.

---

de palabra que demarca la acción. Se acentúa, entonces, el giro lingüístico, con el cual los actos perlocucionarios son el foco de atención. La pragmática permite ver que el uso del lenguaje –gracias a los procesos lógico-rationales que empleamos en los procesos de comunicación exitosos– permite un análisis entre los interlocutores y los referentes; tal vez allí se pueda ver la relación de la racionalidad y el lenguaje, y el hilo endeble que se entreteje entre uno y otro. La razón ahora está simplemente sometida al uso del lenguaje. Todo interlocutor requiere ser racional y es racional en la medida en que use correctamente el lenguaje, es racional en la medida en que *haga cosas con palabras*.

<sup>301</sup> En los estudios anteriores los enunciados descriptivos eran más importantes que los enunciados prescriptivos, puesto que los enunciados de la ciencia eran los que interesaban a los análisis planteados por los primeros analíticos. La verificación de tales enunciados era el tema elegido por excelencia.

[...] Expresar las palabras es, sin duda, por lo común, un episodio principal, sino el episodio principal, en la realización del acto (de apostar o de lo que sea), cuya realización es también la finalidad que persigue la expresión. Pero dista de ser comúnmente, si lo es alguna vez, la *única* cosa necesaria para considerar que el acto se ha llevado a cabo. Hablando en términos generales, siempre es necesario que las circunstancias en las que las palabras se expresan sean apropiadas de alguna manera o maneras<sup>302</sup>.

Ahora bien, tal y como se expuso párrafos atrás, una filosofía que se enmarque en el análisis del uso del lenguaje y los múltiples juegos en los que lo usamos –así como los actos de habla que usamos a diario en la comunicación– es algo que también había trabajado Peirce y Wittgenstein, solo que ahora, tanto Austin como Searle, dirigirán el foco de su atención específicamente a los actos de habla. El lenguaje ahora es creador, además de ser el revelador de la intencionalidad y pasa a convertirse en actos en el mundo. Es decir, el lenguaje ya no es visto solamente como el elemento esencial de la comunicación, ni como la herramienta necesaria para describir y nombrar la realidad y sus fenómenos, sino que es el que llega a crear los fenómenos sociales mismos.

El estudio de la dimensión ilocucionaria en el lenguaje nos lleva al margen de los significados y su uso. Por ello, se puede decir que Austin y Searle continúan y avanzan en los planteamientos expuestos por Peirce seis décadas atrás, ya que se mueve al marco de las consecuencias que sobrevienen a la emisión de un acto perlocucionario. El uso de la lógica ahora pasa al análisis de las proposiciones realizativas, supera el análisis de la estructura misma de la oración y pasa a los límites de la acción realizada con la emisión del acto.

La racionalidad, en la teoría de actos ilocucionarios no opera en la imposición de principios trascendentales imperativos como lo expuso Kant, ni en la creación de principios directrices como lo planteó Peirce; sino que su función desde la lógica misma apunta a analizar la

---

<sup>302</sup> Austin, John. *How to do things with words* (London: Oxford University Press, 1962), 51.



proposición en relación con el acto, para determinar si el acto de habla es fallido o tiene éxito, y ver qué elementos son los que se constituyen como neurálgicos para que la proposición efectivamente sea realizativa. El nuevo análisis no solo revisa la estructura sintáctica y semántica de la proposición, sino que establece la relación de la emisión con los estados mentales de quienes las emiten, así como también establece la relación entre dichos estados y las consecuencias de estos en el mundo. Se establece, entonces, una filosofía analítica en la que se propende por el estudio de la relación mente-lenguaje-mundo.

El uso del lenguaje ordinario en los actos de habla lleva a Austin a iniciar un estudio en el cual supera el análisis de la proposición *per se* desde la lógica para buscar un sentido o un referente, y pasar a ilustrar un camino que florece en el análisis del acto lingüístico. Este nuevo análisis del lenguaje exige, entonces, de un análisis de los estados mentales del hablante, así como de las circunstancias en las cuales se emite el acto, las consecuencias de la emisión y, por supuesto, la estructura lógica del acto mismo, con el fin de determinar la efectividad del acto y su realización en el mundo<sup>303</sup>.

Así, la distinción planteada por Peirce entre acto, significado y referencia es retomada por Austin y Searle en sus estudios del lenguaje ordinario. De igual manera, los estudios de estos filósofos contemporáneos plantean las relaciones entre enunciados y con estas develan los estados mentales de los hablantes; por lo cual, se puede decir que la línea del pragmatismo o, como diría Peirce, del *pragmaticismo*, nos lleva obligatoriamente al campo de las relaciones entre lenguaje y mente (algo que en su obra el filósofo estadounidense John Searle ha logrado desarrollar).

<sup>303</sup> *Hacer cosas con palabras* nos propone una búsqueda de sentido en el acto mismo, en la acción realizada. Propone, además, dejar de lado la búsqueda de la verdad o falsedad para pasar a analizar lo afortunado o desafortunado que pueda llegar a ser el acto mismo. Aquí el uso del lenguaje y la convencionalización del mismo son elementos medulares para que un acto lingüístico sea afortunado.

## 2.6 La pragmática del lenguaje: una crítica a la razón imperativa

Tal y como se ha expuesto hasta el momento, la relación lenguaje-razón se hace evidente en todas las teorías de los autores trabajados. Hasta Austin, la razón fue concebida como una facultad natural imperante en el pensamiento humano. Si bien Kant había expuesto en su *Crítica de la razón pura*, así como en su *Crítica de la razón práctica*, a la Razón (*Vernunft*) como facultad imperante en el ser humano, la cual dirige y orienta a las acciones a través de los imperativos categóricos que solo ella reconoce, autores como Peirce, Russell, Wittgenstein y Austin, intentan alejarse de dicha concepción, aunque habrá que decir que, en realidad no lo logran en su totalidad. Tal vez se separen un poco de esa lógica imperativista de la razón trascendental, y avancen en su concepción al reconocerla como facultad no perfecta, que requiere continuar en su desarrollo a través del uso del lenguaje. Sin embargo, sus estudios no logran dar cuenta de una concepción de razón diferente a la propuesta por Kant, ya que todos continúan concibiéndola como una facultad propia a la naturaleza humana. Facultad que regula y crea los principios de la lógica, y la cual es necesaria a la hora de analizar el lenguaje, tanto en el discurso de la ciencia, como en el discurso que procede de todo uso del lenguaje ordinario.

Es con Searle que se evidencia un cambio significativo en la concepción de razón, pues este pensador no la concibe como facultad humana, sino como una cualidad de la Intencionalidad, la cual se desarrolla gracias al lenguaje. La teoría de los *actos de habla* plantea una nueva relación entre el lenguaje y mente, pero ante todo inicia un nuevo planteamiento frente a la relación lenguaje-razón. Para Searle, la pregunta planteada al inicio de este capítulo acerca de la posibilidad de concebir el pensamiento sin lenguaje, debe ser solucionada en la relación existente entre las expresiones que usamos y nuestros estados mentales<sup>304</sup>.

<sup>304</sup> En la teoría searleana el lenguaje es condición esencial para develar lo que hay en el pensamiento humano y, por supuesto, es el elemento crucial a la hora

Los estudios realizados por Searle en *Speech Acts*, si bien continúan en la línea del análisis de las dimensiones del acto lingüístico, iniciados por Austin, se enmarcan en el hablante y con ello en sus estados mentales, específicamente en la intencionalidad que cada acto devala. El análisis del lenguaje, en este nuevo planteamiento se realiza en la relación lenguaje-intencionalidad, más que en la relación lenguaje-razón<sup>305</sup>.

Al igual que el Wittgenstein de las *Investigaciones*, Searle considera que todo lenguaje está regido por reglas, pues “hablar un lenguaje es hacer parte de una forma de comportamiento (demasiado complejo) gobernada por reglas. Aprender y tener maestría en un lenguaje es (*entre otras cosas*) aprender y haber dominado esas reglas”<sup>306</sup>. En este sentido, las reglas son las que hacen posible el lenguaje, y quienes hacemos parte de una comunidad lingüística X debemos conocer, aprender y manipular las reglas del lenguaje para que los actos lingüísticos sean afortunados en el proceso de comunicación. Sin embargo, Searle no se queda en el seguimiento mecánico del dominio de reglas, él va más allá y lo lleva al campo de lo mental. Para su estudio tiene la hipótesis de considerar el

---

de hablar de racionalidad, aun cuando para este filósofo no pueda decirse que el lenguaje sea lo mismo que la razón, ni mucho menos que el lenguaje sea el pensamiento, como lo plantearon Sellars o Ryle o como lo aseveró Wittgenstein en su *Tractatus*. Sin lenguaje no sería posible tener pensamientos. Asimismo, sin lenguaje no sería posible el desarrollo de la racionalidad. Sin lenguaje no sería posible dar las *razones para actuar* (Cfr. Searle, *Rationality in Action*).

<sup>305</sup> Con su análisis del lenguaje este filósofo del siglo XX a su vez inicia un análisis de la realidad social, la cual, como lo postulará en 1995, es creada por el lenguaje que hace posible las Instituciones sociales. Su investigación está centrada en la significatividad de las expresiones que usamos a diario, específicamente de las expresiones llamadas como actos ilocucionarios. Significatividad que se puede analizar en la relación lenguaje-mundo. Por tal razón, el autor propone en *Actos de habla* un estudio de la filosofía del lenguaje que termina por llevarlo al análisis de las descripciones sobre el mundo, las cuales acaban por ser, como él mismo lo expone “[...] Descripciones filosóficamente iluminadoras de ciertos rasgos generales del lenguaje, como la referencia, la verdad, el significado y la necesidad [...]”. Searle, John. *Speech Acts. An essay in the philosophy of language* (Cambridge: Cambridge at the University Press, 1969), 4.

<sup>306</sup> Searle, *Speech Acts*, 12.

lenguaje “como un comportamiento intencional gobernado por reglas para explicar la posibilidad, no para proveer evidencia para las caracterizaciones lingüísticas”<sup>307</sup>.

El uso del lenguaje en los actos de habla implica el seguimiento de reglas, además de la intencionalidad del hablante. En la teoría searleana el lenguaje es un tipo de comportamiento, que al estar gobernado por reglas incluye condiciones necesarias y suficientes para que se logren procesos de comunicación afortunados y con significado. Este filósofo dedica sus esfuerzos al estudio de los actos ilocucionarios, siguiendo la línea de las expresiones realizativas que había estudiado su amigo y antecesor Austin. Enunciar, preguntar, ordenar, prometer, entre otros, son el tipo de actos de habla que le interesan, solo que ahora se centrará en la intención del hablante para develar su significado, el cual está dado por la intencionalidad de quien emite el acto. Es decir, que en el análisis manifiesta cómo el acto de habla no hace referencia a las palabras que se profieren en el mismo, sino al hablante que lo emite.

Los procesos de comunicación de los agentes partícipes de la misma involucran al hablante en el uso de las reglas del lenguaje, pero además lo comprometen con lo que expresa. Por ello, en las acciones realizativas la fuerza está en la intencionalidad, más que en la razón. El uso de la lógica en el lenguaje ordinario lleva al análisis del sentido de lo que el hablante quiere expresar. Así, contrario a lo expuesto por Kant, la intencionalidad es lo que orienta el verdadero sentido de los actos ilocucionarios, por eso no se trata de que la razón se imponga imperativamente; ahora lo hace la intencionalidad. En las expresiones o actos de habla es el lenguaje mismo el que se impone al hablante para que este asuma un compromiso con la emisión realizada. La emisión de una promesa, por ejemplo, obliga, desde el uso del lenguaje mismo, al hablante a cumplir con su promesa, lo cual exige que el hablante conozca las reglas que rigen su acto promisorio y que efectivamente sea un acto sincero, y así sea afortunado.

En la teoría searleana, el análisis del indicador de la fuerza ilocucionaria es el que permite dar cuenta del verdadero sentido de la emisión

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, 16.

del hablante. La fuerza ilocucionaria marca y compromete al hablante en el acto mismo, y es la que hace efectivo el acto. El análisis, entonces, oscila entre la sintaxis y la semántica, pues las reglas y la fuerza intencional que impone el hablante es la que permite que se realicen situaciones de habla efectivas. Ahora, el acto de habla se constituye en la razón por la cual el hablante asume su obligación con la emisión del mismo. El lenguaje es el que impera.

Searle expone en múltiples ejemplos cómo al X prometer Y está en la obligación de realizar Y. Cuando X promete que irá a algún sitio, lo que se asume es que efectivamente X irá al sitio; por lo cual, la emisión de la promesa lleva a X a ir al sitio que prometió. El acto entonces para ser afortunado requiere, tal y como lo expondrá Searle, de una serie de condiciones, entre ellas, la condición de sinceridad asumida por el hablante. La teoría de los actos de habla emprende un giro en torno al estudio del lenguaje. Los actos ilocucionarios nos enmarcan en el estudio de la mente, cuyo objetivo, al develar la fuerza ilocutiva, es develar la intencionalidad del hablante<sup>308</sup>.

<sup>308</sup> En la actualidad, algunos pensadores continúan trabajando sobre dicha teoría. Pensadores de la corriente neoanalítica como Siegler (1966) y Carson (1988), por ejemplo, han explorado los actos promisorios. Sus análisis giran en torno a las promesas, e inician la discusión sobre la posibilidad de que un acto promisorio conlleve al engaño, ya que el hablante puede ser consciente de que en su emisión hay un contenido falso, lo cual lo lleva a prometer mentiras. Es decir, los estudios continúan en torno al análisis del lenguaje y de la mente. Esta reciente rama, que algunos han denominado *neoanalítica*, expone que cuando X cree que P, y, además, sabe que P es falso, pero aun así realiza la emisión de P, X termina por realizar un acto de habla asertivo que para el oyente termina por ser un engaño. Una discusión actual que sigue centrada, como lo planteó Searle en el hablante. Por su parte, en la misma discusión, autores como Leonard (1959), Falkenberg (1988) y Meibaur (2004), niegan tal posibilidad y exponen que, tal y como lo habían planteado Austin (1962) y Searle (1969), hacer una promesa sin tener las intenciones de cumplirla, puede llegar a ser engañoso, más no una mentira, ya que el hablante sabe que está afirmando algo que no cumplirá, lo cual no constituye un engaño, pues en la promesa, en el acto mismo de prometer también se afirma algo verdadero, es decir, que es verdad que está prometiendo algo. Por ello, las características del acto de habla son fundamentales, pues como bien

En su aporte sobre el estudio del lenguaje, Searle plantea la distinción entre las reglas regulativas y las reglas constitutivas. Para este pensador, “[...] Las reglas regulativas regulan independiente o antecedentemente formas de comportamiento [...] Pero las reglas constitutivas no regulan meramente, ellas crean o definen nuevas formas de comportamiento”<sup>309</sup>. Esta distinción permite ver que el lenguaje no es simplemente el seguimiento de reglas estructurales, sino que este mismo es creado por reglas, sin ellas no podemos hablar de la existencia del lenguaje. Esta distinción le llevará a mostrar posteriormente cómo el lenguaje es el que permite crear las Instituciones sociales.

El seguimiento de las reglas regulativas posibilita convivir socialmente, así como el de las reglas constitutivas, las cuales crean cierto tipo de fenómenos sociales. Sin estas últimas, algunas realidades, como es el caso de la institución del dinero o del matrimonio, no existirían. Así mismo, las reglas constitutivas tienen en sí establecidas reglas regulativas para que tales instituciones funcionen<sup>310</sup>. Para el caso específico de las instituciones que el autor menciona, son los actos de habla los constituyentes de dichas realidades<sup>311</sup>.

lo planteó Searle, una de las condiciones del acto de habla promisorio es la sinceridad, si el acto no es sincero, ya es un acto infortunado.

<sup>309</sup> Searle, *Speech Acts*, 33.

<sup>310</sup> En los inicios de los planteamientos de *Speech Acts*, Searle expuso cómo el lenguaje es un fenómeno social creado por las reglas constitutivas, y regulado por las regulativas. En esta misma línea, en *Seeing things as they are: a theory of perception* habla de la ontología de la realidad social, en la cual expone que dicha realidad hace parte de un solo mundo, pues no se trata de hablar de la existencia de uno, dos o más mundos; y que en este mundo todo está constituido por hechos brutos. Por lo tanto, la ontología de la realidad social está constituida por la naturaleza humana, por los estados mentales, que no son más que, como ya se ha expuesto en el capítulo anterior, un emerger de los procesos neurofisiológicos; es decir, que el lenguaje también termina por ser un elemento natural que está supeditado a la biología que poseemos los seres humanos. En las obras anteriores ya había dado algunas puntadas para mostrar que el lenguaje es un fenómeno natural y social, como lo es la intencionalidad colectiva; ambos están en la mente humana, gracias a los procesos de micronivel realizados por el cerebro.

<sup>311</sup> El tema de las reglas constitutivas y regulativas, así como el de las instituciones sociales, será ampliado en la siguiente parte de este capítulo.

Ahora bien, si el lenguaje es un sistema regulado, vale la pena recordar lo planteado por Russell en *Fundamentos de filosofa* acerca del cuestionamiento de la similitud que tenemos los seres humanos con los simios –planteamiento tomado de Wolfgang Köhler y sus investigaciones entre 1917 y 1921, sobre c3mo ellos no poseen un lenguaje complejo como el nuestro–, pues para Searle, la diferencia entre los animales con un sistema nervioso similar al nuestro es una diferencia de grado, donde un grado mayor de desarrollo en los estados mentales se manifiesta en el uso del lenguaje<sup>312</sup>.

Sería necesario devolvemos a la pregunta orientadora de este capítulo, en torno a la teleología del lenguaje y de la raz3n, para ver si en la teorfa searleana fue primero la raz3n o el lenguaje. Por lo expuesto hasta el momento, podemos inferir que la raz3n no es la privilegiada, pues en toda su obra el lenguaje ha sido el eje central para la comprensi3n de la mente, del mundo y de la realidad social. La raz3n, por el contrario, es un tema al que dedica atenci3n en su obra *Rationality in Action* al criticar el modelo cl3sico de racionalidad y evidenciar las flaquezas del mismo.

El an3lisis de Searle, al igual que el de Russell, en torno a la capacidad racional de los animales y al uso del lenguaje, tiene como punto de partida los estudios realizados por Köhler<sup>313</sup> (1921), en los cuales mostr3 la capacidad racional de los simios y c3mo logran tomar decisiones. Para Russell, la toma de decisiones, la facultad de la voluntad, es la que evidencia la racionalidad, aseveraci3n que realiza apoyado en Köhler. Para Searle, dicha teorfa es insuficiente para explicar los procesos de ra-

cionalidad ya que, si bien el simio puede tomar decisiones para obtener los pl3tanos que desean, no pueden hacerlo proyect3ndose al futuro, ni teniendo en cuenta la organizaci3n del tiempo, pues las decisiones de los simios no van m3s all3 del presente inmediato. Asimismo, es claro, seg3n Searle, que un simio no puede considerar las razones que lo llevan a realizar una acci3n, razones que para el simio est3n supeditadas al deseo. “Pero en el caso de los seres humanos, resulta que tenemos un gran n3mero de razones que no son deseos. Esas razones independientes de los deseos pueden formar la base para los deseos, pero el hecho de que sean razones no depende de que estas se basen en deseos”<sup>314</sup>.

La racionalidad exige de procesos de an3lisis, los que a su vez requieren del uso de la l3gica y del lenguaje, pero no de la mera simbologfa, sino de un lenguaje elaborado cuya sintaxis y sem3ntica permitan comprender la realidad en que habitamos y construir entornos sociales. De igual forma, exige de un reconocimiento en el tiempo, para asumir las responsabilidades adquiridas en la toma de decisiones como moverse en el tiempo, visualizarse en el futuro, pensar en las consecuencias y asumir en el futuro la decisi3n tomada en el pasado. En esta apuesta por otra concepci3n de la racionalidad no se trata de afirmar que el lenguaje sea la condici3n suficiente para la existencia de la raz3n, pues, como lo advertimos p3rrafos atr3s, para Searle la raz3n es una cualidad de la Intencionalidad como estado mental.

El asunto es que la mera capacidad de simbolizar no puede producir por completo la racionalidad humana. Lo que es necesario [...] es la capacidad para realizar ciertos tipos de representaci3n, y, me parece que, para dichos tipos no podemos hacer una distinci3n clara entre capacidades intelectuales que expresan en la notaci3n y el uso propio de la notaci3n misma<sup>315</sup>.

Por esolo cual, el lenguaje se constituye en un elemento necesario en el desarrollo de la racionalidad, aun cuando no es suficiente. Es decir,

<sup>312</sup> En diferentes conferencias, el profesor de Berkeley expone que, en el seguimiento del comportamiento animal desde la observaci3n que ha realizado a diversos caninos, ha podido observar que estos son inteligentes, y que, adem3s, tienen conciencia (claro est3, una conciencia en grados inferiores a la que manejamos nosotros). En este sentido, podrfa inferir que en las investigaciones de Searle, la neurofisiologfa darfa sustento a la filosoffa no solo de la mente, sino del lenguaje. Pero el lenguaje, si bien es creado gracias a la biologfa que poseemos, tambi3n tiene un car3cter social, y es en la convencionalizaci3n y uso del mismo donde podemos ver dicho aspecto.

<sup>313</sup> Wolfgang Köhler. *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpanc3s*. Trad. J. C. G3mez (Madrid: Debate, 1989).

<sup>314</sup> Searle, *Rationality in Action*, 15.

<sup>315</sup> *Ibid.*, 16.

que el lenguaje posibilita el ejercicio de una cualidad que pertenece a la intencionalidad, mas no depende de la racionalidad, ni es creada por esta; as3 como tampoco se puede afirmar que la racionalidad se reduzca a este. En el mismo sentido, para Searle el lenguaje se constituye en un elemento fundamental a la hora de exponer las razones –y como raz3n misma– ya que nos obliga a asumir compromisos en el uso del mismo<sup>316</sup>.

Los problemas cl3sicos de la racionalidad est3n enmarcados en la estructura l3gica de la evidencia. Desde Descartes, la racionalidad est3 en relaci3n con las caracter3sticas l3gicas que se requieren para organizar nuestra estructura mental. Del mismo modo, las posturas cl3sicas abordan la racionalidad desde la voluntad, como bien lo expuso Russell, y desde los problemas del libre albedr3o, expuestos por Kant (problemas que tambi3n fueron abordados por Hume desde las relaciones causales). Para otros pensadores, los mismos problemas son trabajados desde los principios de la l3gica, que se deben imponer en la toma de decisiones. Para dichos problemas, que traen consigo la definici3n tradicional de racionalidad desde diversas posturas, est3n autores como Arist3teles, Hume y Kant.

Searle expone su postura cr3tica frente a la reducci3n de la raz3n en lo que evidencia la acci3n, estableciendo una relaci3n mente-lenguaje-mundo, es decir, una evidencia de los estados mentales como la con-

<sup>316</sup> En relaci3n con el problema sobre el mentir, que plantearon Siegler (1966) y Carson (1988), el autor expone que “[...] Los animales pueden enga3ar, pero no pueden mentir. La habilidad de mentir es una consecuencia de la m3s profunda habilidad humana para asumir cierto tipo de *compromisos*, y dichos compromisos son casos en los que el animal humano impone intencionalmente *condiciones de satisfacci3n sobre las condiciones de satisfacci3n*” (Searle, *Rationality in Action*, 17). Con lo cual se remite de nuevo a la relaci3n mente-lenguaje-mundo, en la cual las condiciones de satisfacci3n son dadas en el acto lingüístico mismo (condiciones como la sinceridad).

As3, mentir y enga3ar se diferencian porque el primero est3 cargado de intencionalidad, mientras que en el segundo esta no es evidente. No lo es, dado que no se requiere lenguaje para serlo; por el contrario, mentir s3 requiere de emisiones proposicionales. Por ello, mentir requiere de procesos de alto desarrollo racional, mientras que el enga3o no exige de procesos avanzados en la racionalidad; no exige de un contenido verbal cargado intencionalmente.

ciencia y la intencionalidad, y no una evidencia de la racionalidad. Por lo tanto, la estructura tradicional bajo la cual se ha trabajado el tema de lo racional es revisada por Searle desde seis falacias:

1. **Las acciones racionales no son causadas por creencias y deseos. En general, solo las acciones irracionales o no racionales son causadas por creencias y deseos.**
2. **La racionalidad no es enteramente, ni incluso en gran medida, una cuesti3n que consista en seguir reglas de racionalidad.**
- 3, **No existe una facultad separada de la racionalidad.** No puede haber una facultad separada, que se llame raz3n, distinta a las que tienen que ver con el lenguaje, el pensamiento, la percepci3n y la intencionalidad, ya que las constricciones racionales hacen parte de la estructura interna de la intencionalidad en general, y del lenguaje en particular.<sup>317</sup>
4. **La debilidad de la voluntad es una forma com3n y natural de irracionalidad. Es una consecuencia natural de la brecha.** El trasfondo restringe el sentido de posibilidades que pueda tener; as3, las limitantes naturales y culturales restringen las posibilidades que est3n abiertas en determinado tiempo. Entre el deseo y la decisi3n hay una brecha, as3 como la hay entre la decisi3n y la acci3n. Por ello, la raz3n para actuar es independiente al deseo y a los mismos estados intencionales.
5. **Contrario al modelo cl3sico, el deseo es independiente a las razones para la acci3n.** Las razones son creadas intencionalmente e independientemente del deseo. En las acciones realizadas, m3s que el componente psicol3gico por el que propende la teor3a tradicional de la raz3n existen componentes como el conocimiento que

<sup>317</sup> Las proposiciones en negrita y cursiva son literales del autor. La descripci3n que se hace en algunos de los puntos es parafraseo propio.



puede llegar a ser una razón para actuar. Searle cita el ejemplo de la persona que entra al bar y pide una copa de vino. El hecho de saber que en el bar cuando se consume algo se debe pagar, lleva a que se asuma el compromiso social de pagar el vino que ha bebido, más que el deseo generado por haberlo bebido. En este punto, el autor retoma su teoría de actos de habla, en *Speech Acts*, para exponer el argumento del paso del “debe” al “es”<sup>318</sup> y con ello mostrar que el lenguaje también se convierte en una razón para actuar.

**6. Las razones inconsistentes para la acción son comunes y de hecho inevitables.** *No hay un requerimiento racional al hecho de que la toma de decisión racional tenga que iniciarse con un conjunto de deseos y otras razones primarias para actuar*<sup>319</sup>.

Los anteriores argumentos son analizados por el autor y presentados como razones insuficientes para sustentar la teoría tradicional de la racionalidad, por lo que son argumentos equívocos que deben ser revistos. Por lo cual, este filósofo emprende la tarea de mostrar que el error está en considerar una concepción equivocada de la intencionalidad, concepción que se ha manejado a lo largo de la historia. El problema, según Searle, radica en que toda la tradición ha asumido una definición de la intencionalidad sin tener como referentes estudios científicos que dieran cuenta de este estado mental; por ello, no realizar un análisis profundo de la mente al construir una teoría de la razón es caer en un error, ya que la racionalidad es simplemente una cualidad de la intencionalidad humana. Por lo anterior, tener una teoría de la mente y una teoría de la acción llevarían a comprender los problemas que se plantean en la teoría de la racionalidad, especialmente en la teoría de la razón práctica.

Si la racionalidad se evidencia en las acciones, tal y como lo han expuesto Kant, Köhler y otros autores que continúan en la línea clásica de la propuesta de la razón práctica, la solución está en comprender la estructura de las acciones mentales y ver cómo estas llevan a las acciones

corporales, como expone Searle. En este sentido, lo primero que hay que entender es la estructura de la intencionalidad y ver en esta la intención para pasar al estudio de la intención en la acción.

Así, este analítico en su planteamiento propone hacer la revisión de los estados intencionales, pero no solo en su dimensión psicológica sino también proposicional. Con ello inicia el proceso de análisis de la teoría clásica de la razón, al cual dedica parte de su obra *Rationality in Action*. Es decir, 32 años después, expone sus investigaciones sobre la razón y se vuelca nuevamente sobre la teoría de los *actos de habla*. De esta manera, se evidencia cómo retoma lo expuesto en 1969 y cómo esta teoría lo llevó en 1983 a iniciarse en estudios sobre la mente, y así proponer su teoría emergentista sobre los estados mentales con su texto *Intentionality*.

En la relación mente-lenguaje se evidencia una nueva concepción que se enmarca en estudios interdisciplinarios desde la filosofía del lenguaje y las neurociencias. Para el filósofo estadounidense, toda creencia, deseo y temor, tienen un contenido bien sea en forma de afirmación, pregunta, promesa u orden, según sea al caso, y para entenderlos es preciso analizar proposicionalmente los contenidos de los estados mentales, saber cómo se producen en la mente y cómo los usamos en el mundo (aunque el autor manifiesta que en el caso de los estados intencionales como el amor y el odio no tienen un contenido proposicional).

Pues bien, Searle, en este giro de la relación lenguaje-mente, se plantea una serie de elementos que permiten hacer o no efectivo el acto de habla. Estos elementos en el uso del lenguaje posibilitan la relación mente, lenguaje y mundo según el estado mental que se posea. Por ello, el autor, plantea como elementos necesarios en tal relación *la dirección de ajuste y las condiciones de satisfacción*. En el caso de los estados mentales intencionales, como las creencias, los deseos y las intenciones, que son los que están directamente relacionados entre sí en los procesos racionales –los dos primeros expuestos por la teoría tradicional y el último planteado por Searle–, es preciso que se lleven a cabo en el mundo para afirmar que fue afortunado o no; pues, si la racionalidad ha de evidenciarse en la acción, entonces es preciso que el acto mental sea evidente en el acto corporal. Así, la conducta de una persona, que tiene la intención de hacer algo, tiene que tener un contenido que encaje con dicha intención, de tal forma que se satisfaga. Es decir, debe llevarse a cabo.

<sup>318</sup> Este punto se desarrollará en la siguiente parte de este capítulo.

<sup>319</sup> Searle, *Rationality in Action*, 25-43.

Mientras en las creencias se presenta una dirección de ajuste *mente-mundo*, en los deseos y las intenciones la relación se da como *mundo-mente*. En ambos casos, el lenguaje es el que permite que tal relación sea efectiva. Así “Las nociones de condiciones de satisfacción y dirección de ajuste se aplican las dos entidades mentales y lingüísticas”<sup>320</sup>. Por lo cual, el autor expone que existe un paralelismo entre la naturaleza de la mente y la naturaleza de los actos lingüísticos, y así en la filosofía de la mente y del lenguaje el autor centra su atención en la causación intencional, la cual es la que da cuenta de los procesos racionales.

De acuerdo con lo anterior, la *dirección de ajuste* es esencial para comprender la relación entre la intencionalidad y el mundo, y para comprender las acciones que se efectúan en el mundo; es decir, para develar los procesos racionales que realizan los sujetos, los cuales se evidencian en las acciones. Ahora bien, en este proceso mental es fundamental trabajar con la *dirección de ajuste* en relación con la *dirección de causación*, ya que esta última permite comprender cuál es el estado mental que ha llevado a la realización de tal acción, y descubrir que en la intencionalidad la intención es el estado mental central que lleva a alguien a realizar una acción, cuyo ejercicio mental devela la racionalidad.

De esta manera, Searle plantea una teoría de la acción, en la cual la racionalidad, como cualidad de la intencionalidad, simplemente permite el uso correcto del lenguaje, así como el logro de unas condiciones de satisfacción y de causación que se evidencian en las acciones realizadas; acciones que deben ser voluntarias. En este punto, tanto Kant como Russell y el mismo Searle tienen puntos en común en su teoría, pese a las diferencias evidentes que se han presentado, y es que los tres plantean como condición de la racionalidad el ejercicio de la voluntad<sup>321</sup>.

<sup>320</sup> Searle, *Rationality in Action*, 52.

<sup>321</sup> Se puede inferir, entonces, que en la teoría searleana la volición es la que permite la realización de una acción, siempre y cuando se cumplan ciertas condiciones de satisfacción, las que a su vez se realizan de acuerdo a la dirección de ajuste. “En el caso de la volición, la dirección de ajuste de los estados causalmente autoreferenciales siempre es mundo-a-mente, y la dirección de causación, mente-a-mundo” (Searle, *Rationality in Action*, 62). Es decir, que para el caso de la volición la dirección de ajuste es opuesta a la dirección de

Las investigaciones realizadas en la teoría de la intención, específicamente en la estructura de la volición, remiten al autor a la consideración de tres brechas desde la causación hasta la acción. Una primera brecha entre las deliberaciones y las intenciones previas que terminan por ser el resultado de tal deliberación. Una segunda brecha, entre las intenciones previas y la intención-en-la-acción. Es decir, la brecha se da entre la decisión de hacer algo y efectivamente hacerlo; y una tercera brecha entre la intención-en-la-acción y el movimiento del cuerpo al realizar la acción. Con el fenómeno de la brecha el autor plantea que la intención es una condición necesaria para la realización de la acción, más no es una condición suficiente para el éxito de la acción misma.

Podría decirse que en la relación mente-lenguaje-mundo, planteada por Searle, se procura una relación de encadenamiento no lineal: intencionalidad-razón-Intención-lenguaje-brecha-intenciónprevia-brecha-‘intención-en-la-acción’-brecha-acción. Una relación en la cual la intencionalidad como forma básica de la mente jalona todos los procesos mentales hasta llegar a la acción. La racionalidad como cualidad de la intencionalidad se desarrolla por el uso del lenguaje y este, a través del acto de habla, pasa a ser el contenido de la intención.

La intención como estado mental intencional es producto del proceso racional de la intencionalidad, el cual deriva en lenguaje, y este a su vez dota de contenido al estado mental mismo. Cuando el agente realiza una acción X inicia un proceso mental que, además del proceso anteriormente descrito, tiene como punto de partida una intención previa. Ahora bien, antes de poseer como referente causal una intención previa se manifiesta un acto volitivo, que exige de procesos de deliberación en los cuales intervienen elementos como lenguaje, razón y una serie de

causación. Razón por la cual, el autor para justificar el modo como operan los estados mentales a la hora de realizar una acción y develar las razones por las cuales se realiza la misma, recurre a la explicación de intención previa y la intención-en-la-acción como causas de la acción realizada. O en otros términos, en su crítica no acepta la razón trascendental que se impone y causa la acción, tampoco acepta la teoría racional que plantea a los deseos como causa de la acción, sino que expone que la causa de una acción está desde la forma más básica de la intencionalidad: la intención.

conocimientos de los cuales el agente es consciente. Así, luego de un primer proceso de deliberación surge una brecha, entre los deseos, las opciones dadas por la serie de conocimientos e informaciones y la intención previa. En esta fase del proceso, la intención previa se enmarca como dirección de causación para la acción X. Ahora bien, entre la intención previa y la intención-en-la-acción se produce una nueva brecha, en la cual el lenguaje y la racionalidad actúan como eslabones de la cadena para desembocar en la acción. Por último, la tercera brecha entre la intención-en-la-acción y la acción X se evidencia en un movimiento corporal, el cual se describe proposicionalmente.

Ahora bien, este proceso intencional es el que hace posible el desarrollo de la racionalidad, solo así se entiende que la razón no sea una facultad natural humana, sino una cualidad de la intencionalidad que requiere desarrollo a través del uso de un lenguaje complejo. Atendiendo a la teoría de Searle, y a su crítica de la teoría tradicional de la racionalidad, puede comprenderse por qué para el autor no puede hacerse un estudio de la razón separada de la mente y sus estados, así como tampoco puede hacerse dicho estudio separado del lenguaje. Si la razón se evidencia en la acción, entonces hay que indagar por los procesos mentales que se requieren para lograr con éxito la acción misma.

Esta nueva concepción sobre la racionalidad planteada en 2001 es la base para los planteamientos de Searle en su teoría de la percepción, en la cual el autor asegura que el lenguaje se deriva de la forma más básica de intencionalidad que hay en la mente, y la forma más básica de intencionalidad pasa a ser, no solo la causa de las acciones intencionales, sino el contenido de las experiencias perceptuales. Cada acción requiere del paralelismo planteado entre actos lingüísticos y acciones mentales, y en tal relación, la razón no es más que una cualidad de la intencionalidad, la cual se evidencia en el uso del lenguaje y en el comportamiento del agente<sup>322</sup>.

De acuerdo con lo anterior, el giro emergente de la concepción de racionalidad, cuyo desarrollo se perpetra con el uso del lenguaje, permi-

te identificar a los actos ilocucionarios como una forma de comportamiento en cuya asunción de la normatividad que los constituye llevan al hablante a la asunción de compromisos que se manifiestan en actos. Es decir, la relación mente-acción esta mediada por el lenguaje y este se constituye en una obligación para los hablantes.

## 2.7 Análisis del juicio: diálogo entre la teoría trascendental y los actos de habla

Los análisis presentados sobre la relación entre lenguaje y razón nos remiten al ámbito de los juicios ya que, como se ha expresado hasta ahora, cuando usamos el lenguaje, o bien realizamos enunciados descriptivos para referirnos al mundo, los cuales acaban por ser juicios de hecho, o bien emitimos enunciados prescriptivos, los cuales se expresan en normas y en juicios de valor. Por tal razón, para comunicar el conocimiento que poseemos del mundo realizamos enunciados proposicionales, para lo cual requerimos juicios que se realizan por medio de procesos del entendimiento humano, como lo señala Kant, o como procesos mentales intencionales, según Searle.

Ahora bien, se podría decir que la filosofía trascendental, como piedra angular del pensamiento moderno ilustrado, impuso a lo largo de su teoría del conocimiento el análisis de los juicios, ya que los dos únicos modos de conocer se realizan a través de la intuición o de los conceptos. De allí que “[...] El conocimiento de todo entendimiento –o al menos del entendimiento humano– es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo”<sup>323</sup>.

En este sentido, los conceptos ordenados por funciones y fundados de forma espontánea en el pensamiento, según lo expone Kant, son creados y usados por el entendimiento para producir juicios, y solo con los juicios podemos referirnos mediatamente al mundo. “El juicio

<sup>322</sup> Cfr. John Searle. *Seeing things as they are: a theory of perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

<sup>323</sup> Kant, *KrV*, A68/B93.

es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto<sup>324</sup>. A este respecto, el filósofo alemán plantea que en todo juicio que producimos hay un concepto que puede ser válido para muchas otras representaciones, entre las cuales hay una que es la que refiere de manera inmediata al objeto. Así, pues, un juicio está compuesto por conceptos<sup>325</sup>, los que a su vez están referidos a otros conceptos y nos permiten ver que “[...] Todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones”<sup>326</sup>.

Pues bien, a diferencia del estudio de los juicios realizado por Kant, Searle propone una taxonomía en la que clasifica los juicios en actos de habla, siguiendo la línea de trabajo iniciada por Austin. Distingue tres tipos de expresiones lingüísticas: las emisiones de palabras, es decir, las oraciones y los morfemas; las referencias y predicados; y las proposiciones que permiten enunciar, preguntar, mandar, prometer. En su clasificación centra su atención en el tercer grupo de actos, es decir, en los actos ilocucionarios y desde allí construye su teoría. El centro de este estudio es la intencionalidad del hablante con el fin de develar la fuerza ilocutiva de los mismos y, por ende, la intención. De esta forma, la clasificación que realiza lo lleva a analizar cómo las oraciones con el mismo contenido, de acuerdo con la fuerza ilocutiva que se emplee, llegan a ser aseveraciones, preguntas, órdenes, promesas o expresiones de emociones.

La clasificación de los actos ilocucionarios realizada por Searle permite, entonces, comprender que en las expresiones lingüísticas ilocutivas podemos reconocer según su fuerza: *Actos asertivos o representativos*, *Actos directivos*, *Actos compromisorios*, *Actos declarativos* y *Actos expresivos*. Los

<sup>324</sup> *Ibid.*, A68/B93.

<sup>325</sup> Como los conceptos son creación del entendimiento, los juicios son producidos por procesos de pensamiento en los cuales, según el autor, se evidencian cuatro funciones. En la abstracción del juicio tendríamos, entonces, que identificar: *la cantidad de los juicios. Es decir, el reconocimiento de estos desde lo universal, lo particular o lo singular. La cualidad. Para identificar si son afirmativos, negativos o infinitos. La relación, de tal forma, que sepamos si son categóricos, hipotéticos o disyuntivos. Y la modalidad, es decir, problemáticos, asertóricos y apodícticos* (A70/B95).

<sup>326</sup> *Ibid.*, A69/B94.

cuales, si bien recogen la clasificación realizada por Kant, no se quedan en el estudio de la lógica trascendental y sus principios reguladores de todo proceso racional involucrado en el conocimiento, sino que plantea un estudio en el uso del lenguaje, desde los principios de la lógica formal que rige al lenguaje ordinario. En este es el lenguaje mismo quien crea sus propias reglas constitutivas y regulativas y no la razón, como se evidencia en Kant.

Para Kant “La lógica trascendental, en cambio, considera el juicio teniendo también en cuenta el valor o contenido de la afirmación lógica efectuada por medio de un predicado meramente negativo”<sup>327</sup>. Por ello, en los procesos de elaboración de juicios se realizan procesos sintéticos de los contenidos de los conceptos, ya que ningún concepto surge analíticamente en lo que se refiere a su contenido.

Antes de cualquier análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que estar ya dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente *en lo tocante a su contenido*. La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado *a priori*) produce ante todo un conocimiento que, inicialmente, puede ser todavía tosco y confuso y que, por ello mismo, necesita un análisis. —así la síntesis, para Kant— constituye, pues, lo primero a que debemos atender si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento<sup>328</sup>.

De la *síntesis pura* surgen los *conceptos puros* del entendimiento, por eso se puede comprender que, para Kant, en los procesos de análisis que realiza la lógica general, las diversas representaciones se logran reducir a un concepto; mientras que en la lógica trascendental los conceptos se reducen a la *síntesis pura* de las representaciones. Es decir, los conceptos dan unidad a esa *síntesis pura* y esta, a su vez, termina por dar unidad a las distintas representaciones que hay en un juicio. “La misma función que da unidad a las distintas representaciones *en un juicio* proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición* una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del en-

<sup>327</sup> *Ibid.*, A72/B97.

<sup>328</sup> *Ibid.*, A77/B103.

tendimiento<sup>329</sup>. De tal forma que es el entendimiento quien produce los juicios, con la misma forma lógica que crea los conceptos.

Para Kant, los juicios, entendidos como una proposición que relaciona dos conceptos en su estructura sintáctica –sujeto y predicado–, permiten la expresión del conocimiento en diferentes grados. Tal vez allí encontremos un punto relacional con la teoría searleana, ya que en su teoría de los actos ilocucionarios los diferentes tipos de actos de habla también hacen posible la expresión, mediante los actos asertóricos, de la relación mente-mundo, la cual da cuenta de la realidad y del conocimiento que tenemos de ella. En este sentido, la relación sería visible en lo que Kant denominó juicios sintéticos, los cuales permitirían tal descripción de los fenómenos y los objetos representados.

Ahora bien, es claro que en los juicios sintéticos y los enunciados asertóricos de Searle hay puntos de convergencia, pero también puntos de divergencia. Para Searle los actos ilocucionarios asertóricos tienen una referencia en el mundo y develan la intencionalidad del hablante; al afirmar o negar algo, el hablante se compromete con la verdad. En el caso de Kant, si bien el juicio es sustentado desde su contenido y su valor de verdad, ello no implica que requiera de una relación inmediata de referencia, la cual se dota de sentido según la fuerza ilocutiva del hablante, sino que es apenas una relación mediata con su representación, aun cuando, en ambos casos, tales enunciados se refieren a la experiencia. Mucho menos se podría afirmar que haya un compromiso del hablante con su valor de verdad, pues en la teoría kantiana el compromiso es del entendimiento con el conocimiento mismo, ya que la función de tales juicios es ampliar el conocimiento.

Tal vez la relación más fuerte entre ambos estudios podría estar en los juicios sintéticos a posteriori, pero para Kant, estos no tienen el grado de universalidad y necesidad que se requieren para ser fiables en el conocimiento, como sí pueden tenerlos los juicios sintéticos a priori. Mientras que para Searle, desde su apuesta por el realismo externo, estos constituyen un elemento central en la construcción del conocimiento. Una herencia que adoptó del positivismo, ya que, si bien Searle no perteneció al

movimiento verificacionista de los estudios del lenguaje, sí tiene raíces en sus antecesores, los cuales influyen en sus estudios de actos de habla, a tal punto que en estos y su análisis termina por remitirse a un análisis del mundo, un análisis de la realidad en que habitamos, una realidad constituida por hechos brutos y, por supuesto, por los hechos sociales que construimos en el uso del lenguaje.

Lo que sí es cierto es que ambos pensadores en sus teorías refieren a la definición de juicio como una proposición compuesta por sujeto y predicado, en cuya relación se halla inmerso su contenido. Ahora bien, mientras que para Kant los juicios son regulados por las reglas lógicas impuestas por la razón, con ellos pretende mostrar los límites de las posibilidades del entendimiento, por lo cual, su estudio busca evidenciar cuáles son las condiciones de posibilidad de tales juicios. Para Searle, en cambio, los juicios son regulados por las reglas que el mismo lenguaje crea, lo que se constituye en una forma de conducta.

En tal sentido, para Searle los actos de habla como expresiones lingüísticas son procesos sociales y convencionales en los cuales opera el seguimiento de las reglas constitutivas y regulativas creadas por el uso del lenguaje, es decir, son *a posteriori*. Mientras que para Kant, los juicios son procesos del entendimiento humano que en su generalidad no dependen de la convencionalidad y mucho menos de la creación de las reglas constitutivas del lenguaje (entendido este como una forma de comportamiento).

Asimismo, los principios que regulan los juicios en Kant son los mismos que regulan los conceptos, por lo cual son *a priori*. Y la capacidad de emitir juicios es una facultad natural, regulada por la razón, una facultad que no admite emociones, por lo que los juicios emitidos en la ciencia, en la moral y en la estética no son emotivos. En lo que concierne a Searle, se admite tal posibilidad, dado que es la intención la que define la fuerza del acto ilocutivo y el significado del mismo en su contenido, lo que conlleva que el significado sea impuesto por el hablante. Por eso, en su clasificación de actos de habla estudia también los actos expresivos, actos que devienen de las emociones y deseos que tenemos los seres humanos<sup>330</sup>.

<sup>329</sup> *Ibid.*, A79/B105.

<sup>330</sup> Es preciso resaltar que en ambas propuestas los autores proponen desde el lenguaje las posibilidades del conocimiento y de la acción. Asimismo, pese a sus



Ahora bien, una de las diferencias sustanciales consiste en la clasificación searleana de los enunciados ilocucionarios, la cual, entre otras cosas, plantea que los juicios prescriptivos, que valoran hechos y acciones en el mundo, pueden estar contenidos en los enunciados descriptivos. Por eso es posible derivar un “debe” de un “es”. Además, los enunciados de valor pueden estar contenidos en los de hecho. Esta concepción no es posible en Kant, pues dada su función no pueden mezclarse con los primeros, que son propios del problema del conocimiento, de la ciencia y de la lógica, y que tabajan de acuerdo al valor de verdad y su referencia mediata con los fenómenos. Y estos segundos corresponden al uso de la razón práctica, es decir, que nos llevan al campo de las prescripciones, de la moral y del ejercicio práctico de la razón.

## 2.8 Entre el descriptivismo y el prescriptivismo. La asunción de obligaciones en el uso del lenguaje

La distinción entre juicios de hecho y juicios de valor ha sido un tema trascendental en la filosofía<sup>331</sup>. Desde el positivismo lógico, la filosofía analítica dio mayor relevancia a los juicios de hecho, por ser enunciados

---

diferencias, ambas teorías convergen en la objetividad de los juicios tanto en la ciencia como en la moral de tal forma que en la construcción del conocimiento no hay paso a subjetividades y, como plantea Searle, el acto de habla obliga al hablante a un compromiso con el uso del lenguaje según sea la fuerza del acto ilocutivo. Razón por la cual, si bien en Kant los juicios de hecho y los juicios de valor, pese a que son procesos del entendimiento, tienen características que los diferencian y ponen en planos diferentes, para Searle esta diferencia no es tan radical, ya que como veremos, los segundos, pese a tener funciones diferentes en el uso del lenguaje, pueden estar contenidos en los primeros.

<sup>331</sup> Se cree que el primero en hacer esta distinción fue Leibniz en la respuesta que dio al *Ensayo* de Locke. Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Tomo 1 (Buenos Aires: Aguilar, 1970), I, cap. 1. De igual manera, Kant los vuelve a analizar en la introducción en *KrV* catalogándolos como sintéticos y analíticos.

correlacionables con el valor de verdad; desde ello, la ciencia ha dado prioridad a los enunciados descriptivos y pocos pensadores han apostado por fundamentaciones racionales de los juicios valorativos.

Aquellos que rechazan los enunciados valorativos como producto racional y rechazan la objetividad de los mismos han llegado al extremo de otorgarles una ontología subjetiva, errores que se vienen cometiendo desde los aportes de David Hume, para quien enunciados como “No debes hacer x” o “x es malo, incorrecto, injusto, etc.” son producto de las emociones y percepciones subjetivas (propias de quienes los enuncian), y no pueden considerarse como producto de un juicio elaborado racionalmente que se refiera a hechos sobre el mundo. Es decir, se niega toda posibilidad de que un enunciado descriptivo entrañe en sí mismo a un enunciado evaluativo o prescriptivo.

Searle esboza un giro pragmático lingüístico que permite conciliar las teorías descriptivistas y prescriptivistas en el ámbito de la moral, de tal forma que se superan problemas de metaética que reducen la ética al campo de los enunciados prescriptivos, y niegan la posibilidad de validar enunciados descriptivos en la ética. Lo que a su vez nos llevaría a pensar la ética y la moral desde una perspectiva racional-pragmática y no meramente emotivista.

Para comprender mejor la relación entre juicios de hecho y juicios de valor se revisarán los argumentos de la teoría humeana, la cual los toma por separados; posteriormente se revisarán los argumentos de Searle con los cuales se supera *el problema de la guillotina*, ya que se propone derivar enunciados valorativos y prescriptivos de enunciados descriptivos. Un planteamiento fundamental que permitirá reconocer la moral como un hecho institucional, en el cual el lenguaje es fundamental, tanto desde la descripción como desde la prescripción para su institucionalización.

### 2.8.1 El problema de la guillotina

En *Treatise of Human Nature*, Hume expone su primer acercamiento al problema del lenguaje, donde manifiesta abierta la posibilidad de pasar de los juicios descriptivos a los juicios prescriptivos. Para Hume el error lo tienen

Todos los sistemas que afirman que la virtud no es más que la conformidad con la razón, que existe una adecuación e inadecuación eterna de las cosas, que es la misma para todo ser racional que la considera, que la medida inmutable de lo justo y lo injusto impone una obligación no sólo a las criaturas humanas, sino a la divinidad, coinciden en que la moralidad es lo mismo que la verdad, es conocida meramente por las ideas y por su yuxtaposición y comparación<sup>332</sup>.

Del hecho de que *la moral tiene una influencia sobre las acciones y aficciones, se sigue que no pueda derivarse de la razón*, y al no derivarse de la razón, no se puede hablar de valor de verdad. Por tanto, no se pueden emitir enunciados descriptivos que entrañen evaluaciones o prescripciones, ni en este, ni en ningún campo del conocimiento<sup>333</sup>.

A partir de este planteamiento humeano, se inicia un problema que ha llevado a ver la moral como un campo emotivista en el que se usa solamente el lenguaje prescriptivo; un lenguaje que es contrario al descriptivo, que no tiene relación alguna con los enunciados de la ciencia, ya que no se aproxima a la verdad, lo cual lleva a que no se admita posibilidad alguna para aceptar que de un “es” se derive un “debe”. Este problema ha sido conocido bajo el nombre “Problema de la guillotina de Hume” y, en ciertas ocasiones, ha sido confundido con la “falacia naturalista”<sup>334</sup>. Lo anterior se ha dado por las malas interpretaciones que se han hecho sobre el aporte de Moore, el cual se da en el campo metafísico, pero que ha sido interpretado en el campo del lenguaje.

Ambos autores, tanto Moore como Hume, hablaron acerca de la diferencia entre las cosas del mundo, los términos que a ellas se refieren y los términos usados en la moral. Pero una cosa es exponer, desde una analítica radical clásica, el problema de la guillotina, y otra es caer en la falacia naturalista, es decir, que pese a la relación que se entreteje desde

<sup>332</sup> Hume, *Treatise of Human Nature*, 332.

<sup>333</sup> Este problema Rodríguez, A lo desarrolla en su artículo: *Searle y la posibilidad de derivar un “debe” de un “es”*. Revista Escritos. Vol. 23, N. 50 / pp. 213-229, 2015.

<sup>334</sup> En esta falacia se realiza el intento de reducir lo bueno a lo natural. Es decir, se mezclan ambas propiedades a partir del uso del lenguaje.

el lenguaje en estos problemas, es preciso reconocer que estos no son lo mismo. En el primero se trabaja específicamente la imposibilidad de derivar un “debe” de un “es”, pues aceptar esta derivación nos llevaría a aceptar que el primer término está contenido en el segundo; mientras que la “falacia naturalista” tiene que ver con las propiedades naturales o no-naturales que se le pueden atribuir a los términos morales como “bueno”<sup>335</sup>. En este sentido, se establecen diferencias entre un problema y otro, ya que, si bien en ambos campos se trabaja tanto el lenguaje de la ciencia como el de la moral, es claro que no son el mismo problema. Dada esta aclaración, es importante resaltar que el problema que interesa a este trabajo es el primero –aquel que se enmarca en el campo de la metaética– y que habla de la posibilidad de derivar enunciados normativos a partir de enunciados descriptivos.

Ahora bien, para adentrarnos en este problema es preciso exponer brevemente el fragmento de Hume sobre la imposibilidad de derivar un “debe” de un “es” y, posteriormente, presentar los planteamientos de Searle en torno a este tema. Un pensamiento que nos lleva a circundar por los caminos del giro que se ha dado en las últimas décadas en torno a la analítica. Si bien es cierto que Searle es un analítico y como él mismo lo ha dicho un “positivista”, el estudio que hace del lenguaje en sus últimas obras, y el hecho de llegar a considerarlo como una institución social, nos lleva a reconocer en la obra de este autor un giro lingüístico pragmático, el cual en sus últimas publicaciones lo lleva a develar la ontología de la realidad social. El lenguaje se constituye así en una condición de poder que, además de crear, obliga a los hablantes a asumir compromisos y a crear fenómenos sociales bajo los cuales rigen su comportamiento. Este giro nos permite reconocer que algunas discusiones de las presentadas en el tema del lenguaje moral –como es el caso que nos interesa– terminan siendo poco fructíferas si se piensan solo en términos de una búsqueda de la verdad absoluta, una verdad alejada de su practicidad<sup>336</sup>.

<sup>335</sup> Recordemos el ejemplo de Moore en comparar “bueno” con los colores. Ya que son entendibles desde el marco sintético, no analítico, pero algunos autores confunden ambos campos, y es allí donde surge el problema.

<sup>336</sup> Lo anterior no implica que por ello se piense que esta es una teoría a la cual subyace una epistemología relativista, sino que lo que se busca es reconocer

De otra parte, el giro pragmático permite retomar el paso searleano del “es” al “debe”, no solo en el ámbito del lenguaje como institución, sino dentro de otras instituciones, examinando su uso dentro de las mismas a partir de normas constitutivas que orientan el actuar humano. Es decir, para el caso, nos lleva a pensar el lenguaje en la moral y considerarla como una institución que orienta la práctica desde una lógica racional, de normas constitutivas expresadas en proposiciones, contrario a la perspectiva de una ética emotivista, que no tiene que ver con hechos en el mundo que puedan ser descritos, de tal forma que se relacionen con la verdad; tal y como lo propone Hume:

Cuando de pronto me sorprende de encontrar, que en vez de los enlaces usuales de las proposiciones, *es y no es*, encuentro que no hay ninguna proposición que no esté enlazada con un *debe*, o un *no debe*. Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de grandes consecuencias. Pues como este *debe, o no debe*, expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada; y que al mismo tiempo se dé una razón, para lo cual parece totalmente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes de ella<sup>337</sup>.

Según la anterior afirmación, para Hume no es posible que existan relaciones de tipo lógico para crear vínculos deductivos de una descripción a una prescripción. Sin embargo, tal y como lo afirma Searle, “[...] El lenguaje, en todas partes, está acribillado de contraejemplos al punto de vista según el cual no pueden seguirse evaluaciones a partir de descripciones”<sup>338</sup>. Lo cual se puede percibir desde el mismo hecho que nos remite a hablar acerca de la validez de un argumento, ya que afirmar que un argumento es correcto o incorrecto nos remite a usar un lenguaje evaluativo, lo cual no lleva a indagar por el valor de verdad —el que

que el conocimiento que el hombre tiene y que lo aproxima a la verdad depende siempre por algo útil, para el caso, por el buen vivir.

<sup>337</sup> Hume, *Treatise of Human Nature*, 469.

<sup>338</sup> John Searle, Ferenc Kiefer y Manfred Bierwisch. *Speech Act Theory and Pragmatics*. (London: D. Reidel Publishing Company, 1980), 178.

a su vez solo se da en el análisis de las proposiciones empleadas—, es decir, de enunciados descriptivos. Hay relaciones entre dichos tipos de enunciados. Aunque el problema es mayor al expuesto, ya que lo que postula no es solo la posibilidad de evaluar argumentos descriptivos, sino ver si es posible que un enunciado descriptivo entrañe enunciados prescriptivos, de tal forma que se pueda derivar un enunciado del segundo tipo, a partir del primero.

## 2.8.2 El paso del “es” al “debe” searleano

Los aportes de Searle al problema planteado nos remiten al campo de la filosofía analítica —en especial al estudio de los actos ilocucionarios— para comprender que los enunciados descriptivos entrañan en sí mismos enunciados evaluativos. Sin embargo, posterior a *Speech Acts*, en relación a este mismo tema, el autor nos lleva por un camino en el cual se puede reconocer un giro lingüístico pragmático, pues su análisis del lenguaje involucra los enunciados de la ciencia y la búsqueda de la verdad, y los enunciados de valor que evalúan hechos, acciones, u otros enunciados dentro de un marco social que considera al lenguaje como Institución que permite la construcción de la realidad social (tal y como lo expone en la obra que lleva este mismo nombre).

Con este análisis, el autor pretende llegar a la conclusión de que ambos tipos de enunciados están en estrecha relación *en y con* el mundo real, y que los segundos pueden estar entrañados en los primeros, lo cual hace que ambos tipos de enunciados se den objetivamente sin necesidad de llegar a los absolutismos que pretenden quienes niegan tal posibilidad de derivación, y sin caer en los relativismos que presuponen las posturas contrarias, para el caso el emotivismo<sup>339</sup>.

<sup>339</sup> Desde la propuesta searleana de *Speech Acts* inicia un análisis del lenguaje que establece relaciones presentes en los dos tipos de enunciados, ya que, según lo plantea este pensador estadounidense, al momento de decir si X es o no un buen argumento se deben analizar los enunciados descriptivos que lo componen y verificar su valor de verdad y su correspondencia en el mundo real, lo cual hace que tanto el enunciado valorativo como el descriptivo se

En primera instancia, Searle inicia su ataque al “problema de la guillotina” presentando una serie de enunciados y analizándolos a partir de su teoría de actos de habla. Aclara que para que un enunciado sea descriptivo no hace falta que esté escrito con el verbo “es”, ya que hay enunciados que describen situaciones del mundo sin requerir de tal verbo, y enfoca su análisis a los enunciados descriptivos y prescriptivos, no a los evaluativos, aunque más adelante sí lo hará. Para ello, usa los enunciados que se presentarán a continuación, derivando uno del otro de manera lógica, a partir de tautologías, de tal forma que termina por mostrar que, para el caso de las promesas, los enunciados prescriptivos están contenidos en los descriptivos, y que el sujeto que emite la promesa asume el “debe” dentro del “es” al asumir la obligación de la promesa misma.

- Juan ha proferido las palabras: “prometo que te pagaré, Smith, cinco dólares”.
- Juan prometió pagar a Smith cinco dólares.
- Juan asumió para sí mismo una obligación de pagar a Smith cinco dólares
- Juan está obligado a pagar a Smith cinco dólares<sup>340</sup>.

Con estas premisas que describen hechos del mundo, para el caso una promesa hecha por Juan, se llega a desembocar en una prescripción. Pues el acto de prometer requiere de condiciones necesarias y suficientes para que sea llevado a cabo con éxito dentro del mundo, donde el cumplimiento de la obligación es una de estas condiciones empíricas, ya que quien promete asume un compromiso para llevar a término satisfactorio lo prometido, de lo contrario las promesas no serían tales, no pasarían de ser palabras que no tendrían sentido para quien las hace.

Derivar un “debe” a partir de un “es” es una cuestión de lógica. Searle expone las relaciones desde la lógica, haciendo uso de las tauto-

---

relacionen con el mundo real y objetivo; no dependen de la percepción y emoción del sujeto, como lo han planteado las corrientes emotivistas.

<sup>340</sup> Searle, *Speech Acts*, 176.

logías que se presentan entre unos y otros enunciados y valiéndose de la lógica formal para lograr su cometido. Usa la forma de un argumento deductivo *modus ponens*, en el cual reitera la tautología entre los pasos de las premisas 1 y 2, 3 y 4 que se presentan en las promesas como actos de habla, ya que hacer una promesa implica, lógicamente, asumir una obligación y si se asume una obligación, tautológicamente se está en tal obligación. Ahora bien, para completar su propuesta de derivación, el autor añade una última tautología, y es que, por el hecho de asumir la obligación o compromiso adquirido en la promesa, quien emite la promesa “debe” hacer aquello en lo que está en la obligación de hacer, es decir, debe cumplirla.

En la primera parte de su estudio del lenguaje se hace lógicamente evidente el paso de forma tautológica. Sin embargo, mostrar cómo un enunciado descriptivo puede entrañar un enunciado evaluativo es más complejo y por eso ha sido la posición más criticada, ya que la separación tradicional y rígida entre ambos desde el análisis lógico del significado es de gran magnitud.

Aunado al primer argumento se encuentra el segundo, y es el estudio lingüístico. Las reglas, creadas socialmente, son las que dan significado a las palabras enunciadas en un marco X. Así, para el caso de las promesas y lo que estas constituyen, las reglas que se juegan en el acto de prometer hacen que la promesa se asuma como obligación, lo que lleva a ver que prescribir y evaluar están lógicamente ligadas entre sí, y en relación con la descripción; es decir, el hecho de haber realizado efectivamente la promesa hace parte del mundo. De esta forma, Searle enmarca los enunciados expuestos dentro de la institución del lenguaje, y esta institución la asume dentro de la Institución de las promesas, que lleva a considerar el acto de prometer, de tal forma que cuando alguien promete algo asume la obligación de su cumplimiento, en este sentido, la obligación de Juan está entrañada en la descripción del hecho de que efectivamente Juan prometió algo. La obligación, asumida por el hablante hace parte del orden evaluativo, y lleva a ver que dentro del enunciado descriptivo estaban entrañados tanto el enunciado prescriptivo como el evaluativo que, para el caso, se toman indistintamente.

Ahora bien, el análisis del lenguaje proposicional enmarcado en el ámbito de las instituciones nos lleva a distinguir el hecho bruto del hecho institucional. Sin embargo, hacer uso del lenguaje para describir

un hecho bruto nos lleva a adentrarnos en el terreno de los juicios que son derivados de un hecho institucional: lenguaje. De este modo, Searle logra superar la representación clásica que separa de manera rígida el “es” y el “debe”, ya que esta no logra dar cuenta de los hechos institucionales, y por ende, no da cuenta de que dichos hechos se dan dentro de un sistema de reglas constitutivas, y que algunos sistemas de reglas constitutivas incluyen obligaciones, para el caso también promesas, dentro de las cuales sí es posible derivar un “debe” de un “es”.

### 2.8.3 El lenguaje como imperativo del compromiso y la obligación

Las reglas constitutivas del lenguaje son las que dan a las palabras el significado, razón por la cual, el hecho de que Juan prometa algo lo lleva a la obligación, al deber. De tal forma, el enunciado descriptivo contenía en sí mismo, dentro del significado institucional de la palabra “promesa” un enunciado prescriptivo. Así, los actos de habla dentro del sistema institucional de reglas constitutivas que conforman al lenguaje presuponen tanto actos ilocucionarios, como perlocucionarios, tal y como los denominó Austin. Para el caso de las promesas y su significado, el análisis de Searle se da en los límites de los primeros –es decir, de los ilocucionarios–, aquellos que son realizados intencionalmente, que no están reducidos a las consecuencias posteriores de la comunicación lingüística, pese a que en algunas críticas se le haya entendido de esta forma. “En los actos ilocucionarios el significado y la intención están todos ellos mutuamente vinculados”<sup>341</sup>.

La mente humana es la que otorga el significado en virtud de la relación que se da entre lenguaje como hecho institucional y la realidad. De esta forma, en las promesas, la mente de quien la emite presume la obligación, pues el significado de la palabra “promesa” depende de las convenciones, de las reglas constitutivas del lenguaje mismo.

<sup>341</sup> Searle, *Rationality in Action*, 125.

Contrario a las críticas que Hare le hace a Searle en este problema de derivar un “debe” de un “es”, se observa que la intención de significar de la palabra “promesa” nos remite al marco de las reglas constitutivas de la institución de la promesa misma, es decir, a la asunción de la obligación. De esta forma, el paso del “es” al “debe” se da lógicamente desde el análisis lingüístico en el marco institucional, ya que la intencionalidad del acto ilocucionario de prometer lleva a ver que las condiciones de satisfacción de la promesa misma se dan en el deber de cumplir lo prometido.

El compromiso asumido por el hablante, como se mostrará en el capítulo cuarto, es el que lleva a la emisión de juicios valorativos en el discurso moral. Asimismo, el hablante asume una obligación al realizar un ejercicio competente; obligación que a su vez se refleja en las acciones que realiza. En otras palabras, el lenguaje incide en el comportamiento moral de los agentes, y lo hace con mayor intensidad al estar en relación íntima con la conciencia y la intencionalidad –tal y como se mostrará en el siguiente capítulo–.

## 2.9 No existe pensamiento sin lenguaje ni lenguaje sin pensamiento

Presentar la discusión efectuada entre las posturas de algunos autores relevantes en el tema de las relaciones entre lenguaje y pensamiento, brindan luces para plantear solución al cuestionamiento presentado al inicio de este capítulo, ¿existe pensamiento sin lenguaje o lenguaje sin pensamiento?

En la parte final del capítulo anterior se expuso una postura desde el giro lingüístico, en la que se establecen relaciones del lenguaje con la mente bajo la aceptación del carácter social del lenguaje y el sustento biológico, como parte esencial de los estados mentales. Es innegable que los procesos superiores de pensamiento, como la conciencia, la intencionalidad y la racionalidad humana, entre otros, exigen del lenguaje para su existencia. Cabría preguntarse si los procesos básicos del pensamiento requieren de lenguaje o si es posible pensar en procesos de pensamiento en los cuales este no exista.



Lo trabajado hasta el momento nos da pie para afirmar que no existe lenguaje sin pensamiento. Por más básico que sea el pensamiento, este exige de un tipo de lenguaje; un lenguaje que no es necesariamente verbal o proposicional, pero que permite las representaciones básicas. Sin embargo, todos los procesos mentales de nivel superior demandan del uso del lenguaje proposicional<sup>342</sup>.

Si bien es cierto que los estudios de los pensadores expuestos dan luces sobre los procesos del pensamiento en relación con la racionalidad y los estados mentales, así como también plantean las relaciones entre estos y el lenguaje, es preciso decir que ninguno de ellos expone una relación de paralelismo interrelacional entre lenguaje y pensamiento, pues siempre anteponen el uno sobre el otro o muestran que uno depende del otro. Así, para Kant el lenguaje depende de la razón, como también lo afirma el Russell de *Principia*. Por su parte, para Wittgenstein el pensamiento es lenguaje, y para Searle el lenguaje es derivado de la intencionalidad, y la razón no es más que una cualidad de la racionalidad, con lo cual, la intencionalidad prima en el pensamiento. Posturas extremistas de ámbitos imperativos, en los cuales hay siempre una condición imperante para que se realice la otra. Sin embargo, es importante empezar a considerar una condición de necesidad de ambos para una coexistencia mutua. Ya que no puede haber pensamiento sin lenguaje, ni lenguaje sin pensamiento.

Lo anterior nos lleva a comprender las formas que tiene el pensamiento humano pues, tal y como se plantea desde las neurociencias, los seres humanos, dado nuestro sistema nervioso, poseemos la capacidad

para comunicarnos; una capacidad que se evidencia en cada uno de los procesos de pensamiento. Así mismo, desde los estudios de la mente y las ciencias cognitivas, es preciso reconocer que dicho pensamiento no tiene una estructura sin lenguaje. Al analizar la forma como los seres humanos realizamos los procesos de pensamiento, podemos inferir que en nuestra especie se presentan dos formas o tipos de pensamiento: *boceto o que se constituye en imágenes, y proposicional o verbal*. Es decir, que siempre que realizamos un proceso de pensamiento, sea un recuerdo, una reflexión, un discurso, etc., o cuando se es consciente de algo, o tenemos creencias sobre algo, tenemos un pensamiento expresado en lenguaje.

El pensamiento *boceto* es aquel que hace referencia a aquella forma en la que logramos representaciones con imágenes, que en su mayoría son copia de la realidad, y otras que logramos crearnos a partir de las diferentes experiencias que nos aproximan a ella, en el juego de la imaginación. Es un pensamiento que exige un lenguaje simbólico, un lenguaje que se relaciona con los hechos que se pueden percibir de manera sensible. Así, para el caso de las matemáticas, cuando hablamos de una fórmula o ecuación tenemos la posibilidad de representarla a través de los signos usados para ello. Piénsese en el símbolo  $\sqrt{\quad}$  que representa la raíz de  $a$ ; es un símbolo que llega a nuestra mente, como imagen, y el cual puede ir o no acompañado de la definición de lo que es la raíz. Es decir, en este tipo de pensamiento evocamos un lenguaje que no va más allá de las experiencias sensibles que logramos tener a través de las percepciones. Tales imágenes que llegan a nuestra mente no son más que el producto de un proceso empírico.

El pensamiento *boceto* nos remite a imágenes, tipo fotografía, del entorno en que hemos habitado, son copias imperfectas de la realidad percibida. Por ello, cuando alguien enuncia la palabra “rosa”, logra una imagen mental de una flor con ciertas características, es decir, con una forma X, un color X, un olor X, una textura X, que me permite tener en mi mente tal imagen. Una vez que se ha tenido la experiencia al ver, oler o tocar la rosa de manera directa o, al menos ver un dibujo que la represente, se produce una causa para tal imagen que me permite evocar tal pensamiento. Las experiencias perceptuales nos llevan a que tengamos pensamientos compuestos por una imagen o una serie de imágenes, las cuales representan a la rosa o los diversos tipos de rosas que se conozcan.

<sup>342</sup> Hasta el momento se ha presentado que en los niveles superiores del pensamiento, en estados como las creencias, la intencionalidad, la conciencia y en procesos racionales, el lenguaje verbal es el que hace posible que estos se presenten. Pero en los pensamientos básicos, como en el caso de las representaciones simples, producidas por las percepciones, el lenguaje también es un elemento presente; no de la misma forma que lo exigen los primeros, es decir, no un lenguaje proposicional, sino un lenguaje básico, simbólico, un lenguaje más gráfico, más gestual. El lenguaje es un elemento constitutivo del pensamiento, un elemento sin el cual no es posible el conocimiento del mundo y en algunos casos pasa a ser un elemento que crea mundos.

Ahora bien, si en los ejemplos planteados logro imaginarme la raíz  $\sqrt{\quad}$  y la rosa, no ocurre lo mismo cuando me plantean pensar en un *zipopótamo* amarillo; no logro tener tal imagen en mi mente, ya que no he tenido la experiencia con tal objeto. Sin embargo, equívocamente podría llegar una imagen a mi mente en el intento de obtener un pensamiento que lo represente, ya que he tenido la experiencia del color amarillo y de un animal, cuyo nombre es similar en su cacofonía al que hace referencia al animal llamado *hipopótamo*. El sonido tal vez me remita a pensar en algo similar a este animal, pero cuando me repiten de nuevo la palabra “*zipopótamo*” notaré mi confusión<sup>343</sup>.

Entonces, no logro tener una imagen en mi mente de lo que es un *zipopótamo*, pues el *zipopótamo* no existe en el mundo; no lo he visto, no lo he percibido y por eso no concibo la imagen para pensarlo en forma de un boceto. Pero tampoco podría tener el pensamiento proposicional de este. No conocía la palabra, no hay un referente que permita comprender qué es, tampoco hay una convencionalidad que acepte el uso de tal palabra. No logro entonces hacerme a la idea de este objeto, ni con imágenes ni con palabras, y lo más seguro es que quien lea el ejemplo tampoco logre tener tal idea en su mente, y menos una imagen que represente al *zipopótamo*.

De otra parte, se plantea que una segunda forma de pensar es con palabras. Un uso de signos y símbolos que, más que la imagen misma, llegan al campo de las descripciones en pro del significado. Por ello, para el caso del ejemplo de la raíz  $\sqrt{\quad}$  tendríamos que remitirnos a exponer que, en matemáticas, raíz es aquella cantidad que se toma como un factor en cierto número de veces y que en tal proceso da como producto una cantidad determinada. Es decir, pensar proposicionalmente nos

lleva a realizar procesos en los que el lenguaje se verbaliza y se logra una representación de la realidad a través de palabras. Esta segunda forma del pensamiento implica un grado mayor del desarrollo de capacidades cognitivas y, por supuesto, el dominio del lenguaje y del concepto en cuestión para lograr tal definición. Lo cual nos remite a pensar, como ya lo expusieron Russell y Searle frente a la teoría de Köhler, que la biología *per se* no es la garantía de la existencia del lenguaje ni de la racionalidad. Así, iniciamos un proceso de comunicación con signos que representen los fenómenos del mundo. En esta forma del pensamiento están enmarcadas las teorías anteriormente expuestas, en las cuales se trabaja, en palabras de Locke, sobre *el lenguaje verbal*.

Ahora bien, retomando el ejemplo de la rosa, es preciso decir que cuando alguien nos enuncia la palabra “rosa” además de tener en la mente la imagen de la rosa, iniciamos un pensamiento más allá de la imagen, por lo cual recurrimos a la definición para afirmar que “la rosa es una planta”, que “tiene pétalos suaves”, los cuales “poseen cierta forma distinta de los pétalos de la margarita o del girasol”. Es decir, además de pensar en la forma, textura y color de la rosa, podemos pensar en las palabras que nos remiten más que al objeto, al significado mismo que la palabra posee. En este sentido, los pensamientos que tenemos los seres humanos son pensamientos cuya naturaleza nos remiten a la mezcla de ambos. En esencia, nos remite al uso del lenguaje, bien sea con imágenes o con palabras. En el caso de que alguien que escucha tal palabra, pero no ha tenido jamás la percepción de una flor a la cual le hemos llamado rosa, pero sí ha tenido la experiencia de una mujer cuyo nombre es “Rosa”, tendrá en su mente la imagen que representa a tal mujer y describirá a Rosa, su conocida<sup>344</sup>.

<sup>343</sup> Algo en esta materia ya había adelantado Aristóteles al afirmar que “La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes [...] [Pues,] De manera general, el intelecto se identifica con sus objetos”. Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo Martínez (Madrid: Editorial Gredos, 1978), III, 7, 431b2-15. También añade algo similar al decir que “El alma es en cierto modo todos los entes, ya que son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible” (III, 8, 431b20).

<sup>344</sup> Así, tal y como se expuso en el capítulo anterior, al examinar las teorías sobre la mente, logramos identificar que en los estados mentales de nivel superior que exigen altos grados de conciencia y de intencionalidad se requiere de un pensamiento proposicional que nos permita avanzar en la constitución de procesos reflexivos. Procesos que se llevan a cabo no solo en la adultez, sino en las primeras etapas de la infancia, en las cuales los niños se inician en el aprendizaje de un lenguaje y por supuesto en el seguimiento de reglas, así como en la creación de códigos para sus propios procesos de comunicación con niños de su misma edad.

El comportamiento de los infantes que da cuenta del pensamiento devela que ellos poseen una u otra forma de pensamiento. En el caso del primero se hace preciso observar su conducta para comprender lo que manifiestan en sus acciones, de tal forma que se logre inferir que tienen una estructura enmarcada en el lenguaje de los símbolos e imágenes. Basta con observar a un bebé en sus primeros movimientos torpes —en su etapa de exploración del mundo— para darnos cuenta que una vez inicia la etapa de conciencia del entorno exterior que le es ajeno y logra identificar su entorno inmediato a partir de sus percepciones, pasa al reconocimiento de su propio cuerpo. De esta manera, es fácil ver al bebé observando sus manos, para luego pasar a intencionar el movimiento y dirección de las mismas para tocar el objeto que le llama la atención. En esta primera fase, se observa que el niño empieza a tener procesos cortos de memoria de las percepciones que tiene, a tal punto que en sus primeros meses de vida logra diferenciar el rostro de su madre y el tono de su voz de otros que se le puedan presentar en su entorno. Es decir, que son las percepciones iniciales las que lo llevan al desarrollo de un pensamiento, el cual en inicio es de forma *boceto*.

Pues bien, el niño, al estar en un medio social, está en interacción desde antes de su nacimiento con personas que usan el lenguaje en sus procesos de comunicación. Una vez nace, todos los seres humanos que se acercan a él le estimulan con el lenguaje; razón por la cual, en este proceso, él poco a poco aprende a usarlo, tal y como lo expuso Russell en *Fundamentos de filosofía*, aprende a relacionar los objetos de su entorno con las palabras y lo que estas significan; aun cuando no logre enunciar tales palabras. Posteriormente, en tal proceso aprende a seguir las reglas que regulan su lengua, hasta que llega a reconocer que también puede crear las reglas de su comportamiento verbal; es decir, en el uso del lenguaje llega a ser consciente de que en el medio social el uso de tales convenciones le será útil, no solo para lograr lo que quiere en su entorno inmediato, sino en la construcción social; un medio que le exige tales procesos de comunicación. Es por ello que, no en vano, en las diferentes instituciones educativas la formación en la lengua nativa se realiza desde la sintaxis y la semántica con el fin de que sea una persona competente en sus procesos comunicativos.

Así, en el proceso de uso del lenguaje se ve que la capacidad racional va aumentando, y aumenta de la mano de los conocimientos que va ad-

quiriendo, no solo de sus experiencias, sino de las reflexiones construidas por otros. Es decir que, aun cuando admitiéramos que la razón es una facultad natural humana, tal y como lo expuso Kant, tendríamos que admitir que no es algo acabado por naturaleza, ni mucho menos es perfecta, para considerarla la juez de todo proceso de conocimiento. Ya que, como bien lo expuso Searle, en el desarrollo de los procesos mentales es claro que primero se evidencia la intencionalidad en los movimientos corporales que realizan los niños. Es decir, primero hay una intencionalidad, en su forma más básica, que un proceso racional complejo.

No podemos esperar, entonces, que un niño de 3 años logre procesos de lógica compleja (al menos no se ha evidenciado a lo largo de la historia que un infante de tal edad logre la construcción de una teoría científica, aun cuando sí pueden dar soluciones a los problemas de su entorno, en lo que tiene que ver con la supervivencia). Los procesos de racionalidad, entonces, aumentan con el uso del lenguaje. De allí que Kant pusiera como piso condicional para el uso de la razón la mayoría de edad<sup>345</sup>.

<sup>345</sup> En este sentido, se puede comprender que un proceso de abstracción del entendimiento y de la razón, como el presentado por Kant, implica tener dominio de las reglas en el uso del lenguaje, pero además implica que sea intencional. En tales procesos, el uso de un lenguaje de estructura básica no es suficiente; por lo cual, exige del dominio de un lenguaje complejo sígnico y, por demás, especializado. Asimismo, exige un grado alto de conocimientos acerca de los fenómenos, los cuales, en su mayoría, son producto de las percepciones seguidas de procesos de reflexión en los cuales entran en función las reglas de la lógica. La teoría de Searle (1969) propone un estudio de la intención del hablante; por ello, el autor en las obras posteriores presenta la razón como una cualidad de la intencionalidad, no como una facultad del entendimiento, ni como una facultad natural que organiza y regula las estructuras mentales, como lo expone Kant. Es justo reconocer que la teoría searleana nos brinda pautas para entender un poco la mente humana y su desarrollo. Del mismo modo, es pertinente el análisis que nos revela que el uso del lenguaje devela la intención del hablante, ante todo en los actos ilocutivos; pues es cierto que cuando emitimos proposiciones complejas como los actos de habla ilocucionarios, el lenguaje adquiere significado solo en la fuerza que usa el hablante. Mientras que en la simple emisión de palabras sueltas no se logra comprender si hay o no intencionalidad, ya que pasarían a ser simplemente sonidos emitidos al repetir fonemas que conforman una palabra.

Los estudios de Searle nos muestran que todo proceso racional en un alto nivel es un proceso que exige intencionalidad y conciencia por parte del agente que lo realiza. No podemos hacer un análisis como el que estamos realizando en este momento sobre el pensamiento y el lenguaje, si nouviésemos la intención de hacerlo, y si no fuéramos conscientes del mismo. En este sentido, el desarrollo de la racionalidad, de la intencionalidad y de la conciencia en grados superiores exige conocimiento y uso competente de un lenguaje.

Ahora bien, los procesos que se han considerado racionales, como en el caso de la deliberación, o en el caso del análisis, exigen del pensamiento proposicional. Si no contáramos con el lenguaje no podríamos realizar un análisis. Del mismo modo, sin lenguaje no podríamos evidenciar los procesos mentales de otros, los cuales se manifiestan a través del comportamiento o de la expresión verbal de los mismos. Valga aclarar que plantear el pensamiento y el lenguaje como paralelos implica caer en una reducción del lenguaje al pensamiento o del pensamiento al lenguaje. Simplemente, se trata de mostrar que los pensamientos son expresados a través del lenguaje, además de ser estructurados por el lenguaje mismo. No puede haber pensamiento sin lenguaje, bien sea en forma de *boceto* o en forma proposicional. Igualmente, los procesos de racionalidad, los procesos mentales como la intencionalidad y la conciencia requieren de un lenguaje que le otorga la estructura. No pueden existir procesos cognitivos si no hay lenguaje y menos procesos metacognitivos sin este.

En el mismo sentido, se puede afirmar que no hay lenguaje sin pensamiento, pues para tener un lenguaje y usarlo es evidente que requerimos procesos mentales que los produzcan, los cuales derivan de una biología determinada<sup>346</sup>. O en otras palabras, la biología nos dota de capacidades o facultades que deben ser desarrolladas a través de estímulos para crear, producir y emitir el lenguaje; en ese caso, los estados

<sup>346</sup> Considerar el lenguaje y el pensamiento como paralelos no es una cuestión concerniente a develar el *olntoj* de cada uno, sino de reconocer que son diferentes aunque estén juntos, que el uno es condición del desarrollo del otro, que no puede existir uno sin el otro.

mentales como la memoria, la imaginación, etc., requieren altos niveles de desarrollo y de estímulos sensoriales. Al mismo tiempo, nuestra biología nos permite una serie de condiciones necesarias para producir el lenguaje, pero se requiere que existan procesos de pensamiento en niveles superiores para la creación de las reglas constitutivas y regulativas que componen el lenguaje; procesos racionales.

Como se ha planteado hasta el momento, poseemos ciertas capacidades neurofisiológicas que nos dotan de capacidades para la producción del lenguaje; pero también se requiere del convencionalismo del mismo para la comunicación y la expresión de enunciados verbales. Si imaginamos a un bebé sin contexto social, estando solo en el mundo, podríamos ver que sus lógicas de comprensión del entorno serían muy diferentes y que no tendría el lenguaje para ejercer sus procesos de comunicación<sup>347</sup>. En otras palabras, procesos racionales como los que implican la toma de decisiones, la reflexión, el análisis, la síntesis, las inferencias, la lógica y la metareflexión exigen del uso correcto de un lenguaje complejo. A su vez, el uso de tal lenguaje permite el desarrollo de la racionalidad en grados mayores; aun cuando aceptáramos que la racionalidad es una facultad humana, que proviene de nuestra propia naturaleza, es preciso reconocer que es una capacidad no acabada; es una capacidad en potencia<sup>348</sup>.

<sup>347</sup> Esto se asume bajo el supuesto de que el niño lograra sobrevivir, ya que el ser humano desde su misma biología es limitado, a tal punto que requiere del acompañamiento de otros de su misma especie. No puede obtener su alimento por sí mismo, se le debe alimentar; no puede moverse ni asearse, requiere de los cuidados de quienes están cerca. Estas son condiciones que nos hacen indefensos ante los demás animales. Bien lo planteaba el mito de Prometeo al mostrarnos en la repartición de dones cómo somos seres indefensos, arrojados al mundo de las fieras, en el cual, fue preciso remediar el daño con los dones divinos del fuego y de las artes; el regalo de la sabiduría, que obligó a Zeus a dotarnos de la justicia, con el fin de que los humanos logran tomar decisiones racionales (Cf. Hesíodo, *Teogonía* vv. 535-616).

<sup>348</sup> Este elemento crucial ha sido tenido en cuenta por Aristóteles y, sobre todo, por los árabes aristotélicos. Algo similar expuso Al-Kindi al afirmar la necesidad del *habitus* (Mustafâd) para que el entendimiento supere su estado de potencia y logre estar siempre en acto: "El alma, pues, es inteligencia en po-

De acuerdo con lo anterior, se puede inferir que:

- La racionalidad es una capacidad natural. Dada nuestra biología, nacemos con la disposici3n de ser seres racionales; pero la biología por sí sola no es suficiente para afirmar que somos seres racionales, se requiere del lenguaje para alcanzar procesos racionales.
- La racionalidad se evidencia en el uso del lenguaje, en el comportamiento, en las decisiones que se deliberan y se toman, en las acciones que se realizan y, por supuesto, en las preferencias verbales que se efectúan en los procesos de comunicaci3n.
- Todo proceso racional es un proceso intencional; asimismo, todo proceso intencional requiere de procesos racionales. Lo cual nos lleva a afirmar que nuestra biología nos dota para realizar procesos de pensamiento racionales e intencionales, (sin llegar por ello a reducir la racionalidad a la intencionalidad, ni viceversa) y tales procesos llevan implícito el uso pragmático del lenguaje.
- Los procesos de la mente –tanto los conscientes, como los intencionales y los racionales– requieren del uso del lenguaje. Sin lenguaje no podemos hablar de pensamiento, pero a su vez, sin pensamiento no hay lenguaje. Lenguaje y pensamiento existen paralela e interrelacionalmente.
- El lenguaje es un elemento constituyente de los procesos mentales, y contrario a lo planteado por Searle (2001), el lenguaje no es derivado de la forma más básica de la intencionalidad de la mente humana, sino que es parte esencial de la naturaleza de la mente. Lo que nos lleva a afirmar que las bases del lenguaje son tanto biológicas como sociales, al igual que lo son los estados de la mente humana. Sin disposici3n de la naturaleza humana no sería posible la

producci3n de un lenguaje, ni su articulaci3n y menos la expresi3n; además sin un contexto social no sería necesario tener procesos de comunicaci3n.

- El lenguaje aparece, pese a la disposici3n biológica, dada la necesidad de comunicar. No solo de comunicarnos con los demás, sino de comunicar a nosotros mismos nuestros propios pensamientos; asimismo, nos permite comprender el entorno al nominarlo y describirlo.
- El lenguaje hace evidente el pensamiento y su estructura lógica a través de las expresiones que emitimos, Por lo que se constituye en una condici3n necesaria del pensamiento humano. A su vez, el pensamiento es una condici3n necesaria para que surja el lenguaje, pues este solo se da en los procesos realizados por la mente, bien sea desde la racionalidad o desde la intencionalidad, entre esta los estados de conciencia. Pues como lo planteó Searle en *The Rediscovery of the Mind* y como se expuso en el capítulo anterior, todo estado mental intencional es un estado consciente. Aunque no todo estado de conciencia sea intencional.

Ahora bien, para comprender cómo el lenguaje se convierte en una forma de comportamiento en el uso de las reglas que lo constituyen y lo regulan, y cómo estas reglas nos permite hacer un análisis de los juicios y normas que conforman la moral, es preciso dedicar algunas páginas al tema y ver cómo el lenguaje y las reglas se constituyen en la esencia de las instituciones sociales, para que se pueda entender cómo los estados mentales y el lenguaje se convierten en condiciones *sine quibus non* para la existencia de la moral como instituci3n social, cuya ontología es de carácter bioprágmatca.

---

tencia, pero pasa al acto por intermedio de la inteligencia primera, mirando a la cual se constituye inteligente en acto. Cuando se le une la forma inteligible, no son ellas dos cosas distintas, ya que no sufre divisi3n ni distinción; la verdad es que, cuando se le une la forma inteligible, entonces esta y el entendimiento son una misma cosa, el que entiende y (la) forma entendida”. Al-Kindi. “Sobre el intelecto”. En: Fernández, Clemente. (Ed.). *Los filósofos medievales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), pp. 562-564, § 930.



## Capítulo 3: instituciones sociales: lenguaje, mente y acción

Un rico ateniense navegaba con otros pasajeros.  
Y he aquí que sobrevino una fuerte tempestad,  
y al zozobrar la nave,  
Mientras que todos los demás intentaban salvarse a nado,  
el ateniense, invocando continuamente a Atenea,  
mil promesas le hacía si lo salvaba. Y uno de los naufragos  
que nadaba a su lado le dijo: «Además de suplicar a Atenea,  
mueve también los brazos.»

(Esopo, *El naufrago y Atenea*, en *Fábulas*, 56)

Una vez se ha presentado una breve discusión sobre los estudios del lenguaje y sus relaciones con el pensamiento, se puede inferir que la apuesta por el pragmatismo lingüístico nos remite a la identificación de las reglas que constituyen al lenguaje como la más básica institución social. Searle en *Speech Acts* había dejado planteada la bifurcación sobre cómo los actos de habla se constituyen en elementos fundantes de lo que hemos considerado fenómenos sociales. Sin lenguaje no es posible pensar en la existencia de la realidad social; sin embargo, su teoría social solo es desarrollada en 1995 con su obra *The Construction of Social Reality*, en la cual se evidencia un fuerte giro del lenguaje a la mente. Allí desarrolla una nueva teoría sobre la concepción de las instituciones sociales, la cual se opone a las teorías sociales del momento, exponiendo que el lenguaje como institución es el que da origen a tal realidad. Su sustento es de carácter naturalista pues antepone la intencionalidad colectiva, como elemento esencial de los fenómenos sociales, al lenguaje<sup>349</sup>.

<sup>349</sup> Si bien en *Speech Acts* Searle puso al lenguaje como elemento central de sus análisis, en sus nuevos estudios es la mente la que ocupa el lugar central para sustentar la ontología de la realidad social; claro está, sin desconocer

Ahora bien, mientras Searle en 1969 estaba tejiendo las primeras puntadas para su ontología naturalista de la realidad institucional y explorando una serie de factores sustanciales para argumentar en favor de la misma, Berger y Luckmann en 1966 presentaron sus primeros estudios sobre la realidad social, investigaciones realizadas desde la sociología. Su obra *La construcci3n social de la realidad* presenta la discusi3n sobre la realidad social desde una mirada ontológicamente objetiva, en la cual paradójicamente recurren al nivel de una conciencia subjetiva para trazar un puente directo, como ellos mismos lo exponen, con la psicología social. Podría decirse que su interés fundamental apunta a la construcci3n de una sociología del conocimiento.

### 3.1 Concepci3n estructuralista de la realidad social

Berger y Luckmann exponen al inicio de su teoría sociológica que en sus estudios no se detendrán en el análisis de las obras que han realizado los sociólogos del momento para exponer sus planteamientos, ni mucho menos se dedicarán a hacer un estudio histórico de la realidad social. No obstante, es preciso resaltar que su obra tiene aspectos similares a los expuestos en la teoría estructuralista de los inicios de la teoría marxista y algunos planteamientos del estructuralismo de Durkheim.

Ahora bien, en sus planteamientos, Berger y Luckmann examinan “La ‘realidad’ como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volici3n”<sup>350</sup>; y bajo esta concepci3n construyen su teoría. Una teoría en la cual la realidad social puede ser subjetiva ya que, en el marco de la sociología “Lo que es ‘real’ para un hombre del Tibet puede no ser ‘real’ para un hombre

---

los aportes del lenguaje. Ahora bien, este simplemente es expuesto como una derivaci3n de la intencionalidad humana (estudios que ha prolongado a lo largo de su obra y que se evidencian con mayor fuerza en las obras de los últimos seis años).

<sup>350</sup> Peter Berger y Thomas Luckmann. *La construcci3n social de la realidad*. Traducci3n de Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortú Editores, 1972), 11.

de negocios norteamericano”<sup>351</sup>. Lo que le compete a la *sociología del conocimiento* es preocuparse de todo lo que se considere conocimiento en una sociedad, así como de las diferencias existentes entre realidades de diversas sociedades y su construcci3n.

Esta concepci3n de una *sociología del conocimiento* que parte del reconocimiento de la subjetividad –y a la vez pretende el conocimiento de los hechos de forma objetiva– se apoya en algunas de las concepciones de la teoría de la conciencia colectiva o social expuesta por Marx (1953) y por Durkheim (1950), pero, además, en algunos de los planteamientos expuestos por Weber (1964), para quienes los hechos sociales acaban por ser *cosas* que pueden ser estudiadas independientemente del sujeto. En este sentido, para Berger y Luckman “La sociedad efectivamente posee facticidad objetiva”<sup>352</sup>, y el conocimiento orienta las formas de vida de los partícipes de las diversas sociedades.

La herencia estructuralista de Marx y de Durkheim no solo se evidencia en la forma como los autores consideran la conciencia colectiva, sino en la aceptaci3n del sometimiento de la conciencia individual a la conciencia recíproca de la estructura social. También puede inferirse lo anterior cuando Berger y Luckmann continúan viendo al hombre como un producto social –el cual debe seguir los patrones de la sociedad, a tal punto de considerarla como algo independiente ontológicamente–.

De igual forma, se puede deducir el legado estructuralista en la consideraci3n del hombre como un agente productor y la visi3n pragmatista del conocimiento de la sociedad. Así, un conocimiento social, para Berger y Luckmann, debe ser un conocimiento útil, es decir, un conocimiento que le permita reconocerse como sujeto social, indeterminado y capaz de transformarse a sí mismo y a la realidad; un conocimiento que le permita hacer parte de la realidad, así como nombrar y operar las cosas que hay en el mundo. Por ello, “Tan pronto como se observan fenómenos específicamente humanos, se entra en el dominio de lo social. La humanidad específica del hombre y su socialidad están entrelazadas íntimamente. El *homo sapiens* es siempre, y en la misma

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>352</sup> *Ibid.*, 33.

medida, *homo socius*<sup>353</sup>, pues su indeterminaci3n biol3gica lo determina para ser social<sup>354</sup>.

Berger y Luckmann concilian la propuesta de Marx y Durkheim, al considerar los hechos sociales como cosas, con la de Weber, para quien el conocimiento ser3 producto del significado subjetivo de la acci3n. Los autores apuestan por una facticidad objetiva en la sociedad, la cual es construida por un significado subjetivo que es dado en la acci3n. Para estos autores “Es justamente el car3cter dual de la sociedad en t3rminos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye ‘su realidad *sui generis*’<sup>355</sup>. Es decir, para estos dos soci3logos lo que importa es comprender c3mo es posible que las acciones del hombre logren crear los fen3menos sociales, raz3n por la cual emprenden la tarea de develar la forma en que est3 construida la realidad social<sup>356</sup>.

Esta idea de conciencia que adoptan Berger y Luckmann es la que les permite comprender que en el mundo social hay m3ltiples realidades, pero que hay una que se impone por excelencia: la realidad de la vida cotidiana. As3, esta realidad se privilegia a tal punto que llega a ser considerada la *suprema realidad*, y la conciencia permite al ser humano

<sup>353</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>354</sup> Para tales autores es claro que, pese a que aceptan planteamientos marxistas y durkheimianos, la realidad no es concebida como algo ajeno al sujeto, aun cuando llegue a ser objetiva. La comprensi3n de la estructura social no queda en la existencia de una realidad *per se*, sino de una realidad que, en su inicio, es creada por el hombre y sus acciones de su subjetividad, la cual –con elementos como el lenguaje, las relaciones con el otro y las tipificaciones de las acciones subjetivas– logra la objetivaci3n dentro del marco hist3rico de la sociedad misma.

<sup>355</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>356</sup> En este sentido, el estudio de Berger y Luckmann es un an3lisis fenomenol3gico en el que se interpreta y describe la experiencia subjetiva de la vida cotidiana. Un an3lisis en el cual el sentido com3n encierra diferentes interpretaciones (que ellos mismos han denominado “pre-cient3ficas”). Estas son ex3gesis que son logradas por la conciencia, ya que, desde esta perspectiva, la conciencia se posa sobre los fen3menos de la realidad y all3 fija intencionalmente su atenci3n. Por lo anterior, el objeto de la conciencia es el que permite comprender el elemento de una realidad subjetiva interior experimentado en el mundo f3sico exterior.

aprehender los fen3menos de la vida cotidiana y ver en esta una realidad ordenada. Es decir, la conciencia entra en tensi3n consigo misma y se impone en las m3ltiples esferas de la realidad para ordenarlas e identificar a la suprema realidad de la vida cotidiana. “La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un n3mero de objetos que han sido designados *como* objetos antes de que yo apareciese en escena”<sup>357</sup>. La conciencia debe identificar la objetividad de tal realidad suprema. De esta manera, la realidad de la vida cotidiana se constituye como algo aparte del sujeto, pues los objetos constituyentes de tal realidad no son propios del sujeto que vivencia dicha realidad, es decir, no le pertenecen.

La objetivaci3n de las experiencias que se presentan en la vida cotidiana requiere del uso del lenguaje, el cual proporciona las objetivaciones necesarias para dar orden a dicha cotidianidad. El lenguaje dota de sentido tales objetivaciones y les da un orden. As3, la realidad, seg3n estos autores, tiene un significado propio para cada qu3n, permitiendo que todos los objetos y acciones sociales pueden ser nombrados. “[...] El lenguaje marca las coordenadas de mi vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos”<sup>358</sup>. As3, la conciencia de la vida cotidiana est3 dominada por el motivo pragm3tico: por lo que se hace, por lo que se dice, por lo que interpreta en la realidad y, por supuesto, por lo que permite la transformaci3n de dicha realidad. “En este mundo de actividad mi conciencia est3 dominada por el motivo pragm3tico, o sea que mi atenci3n a este mundo est3 determinada principalmente por lo que hago, lo que ya he hecho o lo que pienso hacer en 3l”<sup>359</sup>.

En la vida cotidiana –una vida suprema de intersubjetividad– el pragmatismo es el que permite develar su significado. El uso del lenguaje y la acci3n trazan el orden para que las experiencias sean objetivadas (lo que posibilita comprender el sometimiento de la conciencia a la acci3n misma y al lenguaje). As3, la interacci3n social es parte de la naturaleza humana de tal forma que prima por encima de la misma

<sup>357</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>358</sup> Berger y Luckman, *La Construcci3n social de la realidad*, 39.

<sup>359</sup> *Ibid.*, 40.

biologíca. El individuo indeterminado biológicamente solamente puede atender a su necesidad de construir una realidad social en la que habita a diario, una realidad que no depende de él, una realidad que, aunque es artificial por ser creada por el hombre en la acci3n y el uso del lenguaje, no depende del ser humano para objetivarse<sup>360</sup>.

En la propuesta sociológica, ni la realidad social le pertenece al sujeto, ni el sujeto mismo se pertenece. Raz3n por la cual requiere de la interacci3n con el otro para aprehenderse a sí mismo a través de las acciones que el otro realice en el marco social. Este es un aprehenderse que se refleja en un “cara a cara” que está demarcado por las tipificaciones del sistema social, y que definen la institucionalizaci3n desde la reciprocidad de acciones que asumen tales tipificaciones.

La instituci3n tendría dos elementos que la caracterizan: historicidad y control social; elementos que permiten que las acciones que realizan los actores trasciendan las propias tipificaciones históricas y superen toda subjetividad inicial propia de la acci3n; es decir, allí inicia la objetivaci3n de la acci3n. A su vez, se podría decir que la experiencia social deja de pertenecerle al sujeto y pasa a tener una realidad independiente; pasa a constituirse como una realidad objetiva. “La estructura social es la suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacci3n establecidas por medio de ellas. En ese carácter la estructura social es un elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana”<sup>361</sup>.

La significaci3n es una apuesta de la objetividad, es la base para considerar qué tipificaciones sociales hacen posible la institucionaliza-

ci3n, y con ello, direccionar las acciones. En la sociología de Berger y Luckmann la significaci3n adquiere un carácter vital para la instituci3n, pero no se puede decir que el lenguaje sea el creador de tales instituciones, como sí lo es para Searle. Si bien “[...] El lenguaje es el sistema de signos más importante de la sociedad humana —y en Berger y Luckmann— [...] Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significaci3n lingüística”<sup>362</sup>; por ello no se puede decir que el lenguaje sea el que cree tal realidad, simplemente la cristaliza, o sea, hace que la realidad sea evidente y subjetiva para mí y para el otro en ese “cara a cara” de la interacci3n social.

El lenguaje media entre lo subjetivo y lo objetivo, ordena la existencia y las acciones a través de los direccionamientos creados para tal fin en la instituci3n; organiza una realidad en la cual el ser humano actúa y habita; busca significados y plantea tipificaciones de sus acciones. Una vida cotidiana que está precedida por el orden social ha sido dada en la institucionalizaci3n y ha sido expresada a través del lenguaje. En su pragmatismo, estos sociólogos exponen al lenguaje y la acci3n como elementos constitutivos de la realidad de la vida cotidiana —elementos que le son más propios al organismo humano, que la misma biologíca—. Así, el ser humano como organismo perteneciente a una sociedad, actúa, interacciona con el otro y se constituye a sí mismo.

El estructuralismo de Berger y Luckmann plantea una realidad que, si bien inicia en el sujeto, no depende de él para existir; una realidad que se impone a la constituci3n biológica del organismo humano; una realidad que es objetiva, construida por mundos de objetos separados de los sujetos; una realidad suprema que le brinda al sujeto la estabilidad que su biologíca no logra otorgarle; una realidad de la vida cotidiana, la cual es pensada en las construcciones y las cadenas de producci3n humana; una sociedad que requiere del concepto del otro y del concepto propio generalizado para establecerse como una conciencia de la realidad de la vida cotidiana y del otro.

<sup>360</sup> Así pues, la interacci3n humana es el elemento primario para dar paso a la institucionalizaci3n en la sociedad (entendida esta como la tipificaci3n de las acciones recurrentes que acaban por ser hábitos). Cada uno de los seres humanos que integran la sociedad acaba por seguir una serie de patrones que han sido socialmente aceptados en la convenci3n social, generando la tipificaci3n de las acciones. Podría decirse que cada acci3n, recurrente en la interacci3n social, es una piedra angular de la institucionalizaci3n. Así, la realidad suprema posee esquemas tipificadores en la interacci3n con el otro, esquemas en los cuales yo, como sujeto, me identifico en las acciones del otro, y logro aprehenderme a mí mismo a través de él.

<sup>361</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>362</sup> *Crf.* John Searle. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.

En la estructura de la sociedad, según estos pensadores estadounidenses, el sujeto debe internalizar las normas que la institución impone; y es el lenguaje el que hace posible tal internalización a partir de los diferentes sistemas *sígnicos*, ya que permite –a través de la reflexión deliberada– expresar *mi subjetividad* y la de otros para llegar a reciprocidades. Por otra parte, las acciones que los sujetos realizan en su interacción con el mundo y con otros deja de hacer parte de la subjetividad en el momento en que esta trasciende y pasa a ser anónima. “La realidad social de la vida cotidiana es pues aprehendida en un *continuum* de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del ‘aquí y ahora’ de la situación ‘cara a cara’”<sup>363</sup>. De esta manera, el lenguaje y la estructura interna de las instituciones terminan por objetivar los hechos sociales pues, aunque el lenguaje se origina en la situación “cara a cara”, tiene la propiedad de alejarse de la misma<sup>364</sup>.

El punto neutro entre lo subjetivo de las experiencias iniciales de cada sujeto y lo objetivo de las experiencias sociales a las que se acoge el sujeto se logra por el uso del lenguaje. Para Berger y Luckmann “El lenguaje me proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita mi experiencia para desenvolverse. Dicho de otra forma, el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirme objetivar una gran variedad de experiencias que me salen al paso en el curso de mi vida. El lenguaje también tipifica experiencias, permitiéndome incluirlas en categorías amplias ‘en cuyos términos adquieren significado para mí y para mis semejantes’”<sup>365</sup>. Así, las experiencias concretas y subjetivas se unifican bajo las proposiciones

<sup>363</sup> Berger y Luckman, *La Construcción social*, 49.

<sup>364</sup> El lenguaje, entonces, tiene la capacidad de iniciarse en la subjetividad y alejarse de ella para lograr la objetividad al expresar significados y comunicarlos. “El lenguaje se origina con la vida cotidiana a la que toma como referencia primordial; se refiere por sobre todo a la realidad que experimento en la conciencia en vigilia, dominada por el motivo pragmático (vale decir, el grupo de significados que corresponden directamente a acciones presentes o futuras) y que comparto con otros de manera establecida [...] Como sistema de signos; el lenguaje posee la cualidad de la objetividad” (*Ibid.*, 55).

<sup>365</sup> *Ibid.*, 55.

generales que permiten expresar la misma experiencia. En este sentido, la vida cotidiana acaba por ser dominada por el pragmatismo, y en este trasegar, las objetivaciones lingüísticas ordenan todos los sucesos rutinarios de las acciones humanas de los sujetos que constituyen la sociedad.

En la propuesta conciliadora entre Durkheim y Weber, Berger y Luckmann plantean al lenguaje como mediador entre la subjetivación y la facticidad objetiva. Pues “El lenguaje proporciona la superposición fundamental de la lógica al mundo social objetivado. Sobre el lenguaje se construye el edificio de la legitimación, utilizándolo como instrumento principal. La ‘lógica’ que así se atribuye al orden institucional es parte del acopio de conocimiento socialmente disponible y que, como tal, se da por establecido”<sup>366</sup>. A través del lenguaje el individuo social reconoce un mundo coherente en el cual habita con otros.

El lenguaje –a través de los diversos universos de significados– permite que el ser humano se reconozca en una sociedad bajo instituciones que constituye dentro del marco de su existencia<sup>367</sup>. En este sentido, las acciones aisladas pasan a ser acciones tipificadas, las cuales cobran significado en el contexto social y terminan por ser aceptadas institucionalmente. “Los individuos realizan acciones institucionalizadas aisladas dentro del contexto de su biografía. Esta biografía es un todo meditado en el que las acciones discontinuas se piensan, no como hechos aislados sino como partes conexas de un universo subjetivamente significativo cuyos significados no son específicos para el individuo, sino que están articulados y se comparten socialmente”<sup>368</sup>.

El lenguaje y el conocimiento permiten definir y construir los *roles* que se asignan en cada una de las instituciones. “En este sentido, el conocimiento se halla en el corazón de la dialéctica fundamental de la so-

<sup>366</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>367</sup> Los autores reconocen la institución, no como un constructo del lenguaje, sino como una integración de los conocimientos construidos por los significados compartidos; un orden de las acciones que orienta la vida cotidiana de las sociedades. “Sólo por la vía de este rodeo de los universos de significado socialmente compartidos llegamos a la necesidad de una integración institucional” (*Ibid.*, 86).

<sup>368</sup> *Ibid.*, 86.



ciudad: ‘programa’ los canales en los que la externalización produce un mundo objetivo; objetiviza este mundo a través del lenguaje y del aparato cognoscitivo basado en el lenguaje, vale decir, lo ordena en objetos que han de aprehenderse como realidad<sup>369</sup>. Así, el lenguaje se convierte en un ordenador de la suma de significados sociales de un conjunto de prácticas, lo que lleva a la institucionalización de las mismas.

Dentro de esta teoría sociológica aparecen las tipificaciones sociales, las cuales dotan de significado las prácticas exigidas en las mismas instituciones. Cada institución propende por un orden, pero, además, regula el comportamiento de quienes la constituyen a tal punto de plantear nuevos modos de vida que permiten generar soluciones a los problemas cotidianos. Por ello, para que la institución perdure, los actores deben comprender los significados propios dentro de cada institución. “Los significados institucionales deben grabarse poderosa e indeleblemente en la conciencia del individuo<sup>370</sup>. En este sentido, se trata de una imposición de significado convencional de la institución para con el individuo; una imposición de conocimiento objetivado, pues los significados en el marco de la institución, según Berger y Luckmann, terminan por ser el conocimiento pragmático que orienta el accionar en la vida institucional. Es decir, las tipificaciones imponen el orden normativo, así como también impone un orden con los *roles* que se asignan dentro de las instituciones. *Los roles representan el orden institucional*<sup>371</sup>.

El seguimiento de *roles* pone de manifiesto el seguimiento de normas. Las normas son las que orientan los diferentes roles que se asumen en las jerarquías sociales dentro de las instituciones. Los *roles* posibilitan la existencia de las instituciones, ya que permiten, a través de las tipificaciones, objetivaciones lingüísticas, partiendo de simples significaciones verbales de cada individuo, hasta llegar a la incorporación de los sistemas simbólicos complejos, los cuales dan vida a la realidad social.

De esta manera, cada institución plantea sus propios códigos bajo los cuales crea sus normativas y con los cuales estipula los roles que cumpli-

rán los agentes que pertenezcan a la misma. Se ordena el funcionamiento de la institución y con ello se ordena a la sociedad; ya que en la búsqueda de significado de las acciones realizadas en la institucionalización se debe propiciar que la institución perdure. La única manera posible para lograr la objetivación y su persistencia en el tiempo es buscar una normatividad que dirija las acciones de quienes componen la institución.

Las normativas marcan el camino para las pautas de conducta. El conocimiento y la norma se vuelven imperativos funcionales de la estructura social, y, por supuesto, la existencia de las colectividades devela el significado de sus prácticas en el uso mismo del lenguaje. Lo anterior implica que cada acción esté institucionalizada, que cada acción esté en el marco de la objetividad fáctica que se requiere para hacer parte del universo social. Por ello, para Berger y Luckmann “La objetividad del mundo social significa que enfrenta al hombre como algo exterior a él mismo<sup>372</sup>. Una imposición de la conciencia colectiva que deja poco espacio al individuo para pensarse y reconocer que la objetividad fáctica que subyace a la estructura de la realidad social en la que habita fue construida por sus antepasados y que, a partir de nuevos significados, puede transformarla<sup>373</sup>.

La asunción de normas, códigos y símbolos de cada universo social llega a ser aprehendida culturalmente a través de la dialéctica. El proceso dialéctico se genera dentro de las instituciones; en dicho proceso, el

<sup>369</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>370</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>371</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>372</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>373</sup> Se puede evidenciar que la propuesta bergeriana y luckmanniana de la realidad social apunta a un término medio de la propuesta marxista de la reificación, pues le apuesta a la cosificación de la realidad, de las acciones, del hombre, del mundo, de la institución, de los roles, de los significados. Solo con la reificación es posible lograr la objetivación social; pero es un punto intermedio en el cual no desconoce que el origen de tal realidad está dado en el hombre mismo, es decir, que su base inicial es subjetiva. En este sentido, en la aprehensión de los fenómenos sociales estos se ven como un producto humano que, acorde con las tipificaciones, logra objetivarse para reificarse; un producto que impera, que se impone al hombre en su trasegar histórico. El fenómeno social, en el marco de una institución, debe ser aprehendido por el hombre, y ello solo se logra gracias a la dialéctica que se construye en la búsqueda de nuevos significados y conocimientos del hombre consigo mismo y con su entorno.

individuo debe externalizar, objetivizar e internalizar de tal forma que siga las pautas que orientan su conducta en el mundo social. La aceptación de actitudes y de significados lleva a que cada sujeto realice el proceso dialéctico hasta llegar a asumir internamente normas y pautas de comportamiento que le permitan hacer parte de las instituciones, es decir, que le permitan llevar a cabo sus *roles*.

El proceso dialéctico lleva al sometimiento de la conciencia individual a la conciencia colectiva, al orden institucional, legitimando con ello la objetivación de la sociedad. Asimismo, conlleva al reconocimiento del papel del lenguaje y del conocimiento como elementos necesarios para comprender la estructura social como un producto humano, un producto que se logra a través de las tipificaciones recíprocas. Así, la estructura de la sociedad se enmarca en un pragmatismo regulado por las instituciones, un pragmatismo que se constituye en el devenir histórico en el cual se reconoce al hombre como organismo social.

Berger y Luckmann abren el espacio a la comprensión de la realidad social y sus orígenes desde la sociología; una teoría que presenta al lenguaje como elemento fundamental en la construcción de la objetividad fáctica. Solo a través del lenguaje y la acción se construye una realidad que, pese a ser producto histórico del ser humano, no se agota en la subjetividad del mismo. La sociedad como producto social logra ser vista como un ente independiente de su creador y, aunque el lenguaje es parte esencial para lograr la objetividad fáctica, no es el hecho el que determina la creación de las instituciones, así como tampoco lo son los estados mentales (elementos que son el centro de teoría contemporánea que nos presenta John Searle, para quien actos de habla, intencionalidad y conciencia colectiva se constituyen en la naturaleza fundante de los fenómenos sociales [Solo a través de estos se podrá comprender la ontología de la realidad social]).

### 3.2 Teoría naturalista de la ontología social

Los trabajos iniciados por Searle en 1969 son el primer paso para comprender desde otra perspectiva la construcción de la realidad social. Si bien Berger y Luckmann habían presentado unos primeros plantea-

mientos sobre la forma como se constituyen los hechos subjetivos en tipificaciones recíprocas hasta lograr la objetividad fáctica en las instituciones sociales y conseguir con ellas el orden social, su teoría no logra dar cuenta del origen de la realidad desde una perspectiva naturalista. La teoría sociológica desconoce la ontología subjetiva que subyace a los fenómenos sociales, pues falsamente cree que por aceptarla no se alcanzará la objetividad epistemológica. Searle, por el contrario, muestra ambas cosas sin caer en contradicciones. Para este autor, las experiencias y los fenómenos sociales admiten una subjetividad ontológica –así como una objetividad epistemológica– puesto que una cosa es el hecho en sí mismo y otra la verdad y conocimiento de los hechos<sup>374</sup>.

En la teoría searleana, la intencionalidad y la conciencia colectiva son el producto de un ‘nosotros’ en la mente de cada individuo, por lo que la sociedad siempre será un producto de los seres humanos, de cada individuo que compone ese nosotros y, por supuesto, de sus estados mentales colectivos. La sociedad está estructurada desde las instituciones sociales, que a su vez son creadas a través del lenguaje; así, los actos de habla se establecen como la primera institución social, una institución sin la cual no es posible la creación de las demás instituciones sociales. Es decir, lenguaje y mente son elementos propios de la naturaleza de las instituciones sociales.

Los análisis iniciales de Searle sobre el lenguaje son la piedra angular para comprender su teoría de la realidad social, ya que en su taxonomía de los actos de habla ilocucionarios devela la estructura básica de esta. El lenguaje, como la institución básica de la sociedad, es el que

<sup>374</sup> Para el estructuralismo social de Berger y Luckmann no es posible aceptar la conciencia colectiva como un producto emergente de cada mente humana, así como tampoco es posible aceptar que la naturaleza de la sociedad sea subjetiva, ya que si bien en inicio la sociedad es originada por los individuos, debe lograrse la objetivación de las acciones institucionales; solo así podrá ser considerada como producto humano, que no depende de los individuos, pero sí ordena sus comportamientos. Las tipificaciones de las acciones sociales –así como las instituciones sociales– son la muestra de una sociedad que se crea a partir de hábitos permanentes de sus habitantes dentro de las normativas institucionales que se imponen al individuo mismo.

da origen a los fenómenos sociales, pues no solo es el que permite la objetivación de los fenómenos sociales, tal y como lo afirmaron Berger y Luckmann, sino que es la que hace posible la aparición de tales fenómenos. Sin lenguaje no existirían los fenómenos que constituyen la realidad social.

De esta manera, en la filosofía de Searle el lenguaje se convierte en condición *sine qua non* de la existencia de los hechos institucionales. Es decir, con esta teoría, el lenguaje no se restringe a ser el elemento que permite objetivar los hechos sociales, ni a un dispositivo que a través del significado permite regular las instituciones pues el significado no es una cuestión regulativa. Los actos de habla son las partículas constituyentes de la realidad social, no solo porque están cargados de significados para todos los hablantes que hacen parte de la sociedad, sino porque permiten reconocer al hablante como individuo que actúa en sociedad y regula sus acciones a través del uso del lenguaje.

Las relaciones mente-mundo y mundo-mente se tejen gracias al lenguaje. Es así como la construcción de la realidad social se centra en cada individuo, en cada ser humano que pertenece a la sociedad, a través del dominio de reglas y códigos para comunicarse con los demás y para la expresión de sus estados mentales, entre ellos, el estado de la intencionalidad colectiva: el estado que representa el ‘nosotros’ con el cual se inicia la creación de instituciones sociales, que que dotamos de significados a través de las emisiones de los actos ilocucionarios. Solo el hablante con su intencionalidad logra dotar de significado en el uso mismo del lenguaje.

Así, los actos de habla (un grupo de enunciados como promesas, declaraciones, afirmaciones, etc.) dan lugar a lo que conocemos como hechos institucionales, tales como el matrimonio, el dinero, los derechos, entre otros. En este sentido, las instituciones son sistemas de reglas –tal y como también lo habían postulado Berger y Luckmann–, pues todo sistema institucional debe estar normativizado. En palabras de Searle “[...] Los hechos institucionales pueden únicamente ser explicados en términos de las reglas constitutivas que subyacen a estos”<sup>375</sup>. En su mi-

nucioso estudio de la realidad social, Searle aclara en su taxonomía de actos ilocucionarios que todos los hablantes deben conocer y dominar las reglas que regulan su comportamiento, de tal forma que se logren las condiciones de satisfacción necesarias para que dichos actos sean afortunados, lo que conlleva a que la institución surja<sup>376</sup>. En este sentido, el lenguaje pone al hablante en la obligación de seguir las normas que rigen sus actos (el caso más evidente de esto es en las promesas). Estos actos de habla deben ser sinceros, solo así se asume la obligación de la promesa realizada a otra persona, tal y como se expresó páginas atrás.

Los hechos institucionales son producidos por la intencionalidad colectiva y por su forma más básica de derivación: el lenguaje. Es decir, los hechos institucionales devienen de los hechos brutos. Es en este punto en el cual la teoría searleana se aleja radicalmente del modelo estructuralista de Berger y Luckmann, y apuesta por una teoría naturalista que propende por el pragmatismo desde la teoría de los actos de habla; una filosofía que devela el lenguaje como origen de todo hecho social. Lenguaje y acción tienen en esta propuesta una connotación muy diferente a la expresada por los sociólogos, ya que entender la estructura de la realidad social como un conjunto de hechos o fenómenos institucionales contruidos por un conjunto de enunciados –los cuales tienen como punto de partida a los mismos hechos brutos–, implica reconocer que la realidad social depende del ser humano y su biología; depende de los estados mentales de cada individuo<sup>377</sup>.

<sup>375</sup> Searle, *Speech Acts*, 52.

<sup>376</sup> Actos ilocucionarios –como las promesas, las órdenes y las declaraciones– son los que hacen posibles las instituciones sociales. Estos tres tipos de actos permiten que se instituyan los derechos y deberes; para el caso de las leyes, las declaraciones y las órdenes posibilitan su existencia; para el caso de la institución del matrimonio, los contratos, entre otras instituciones, son las promesas las que las hacen posibles. Así, el uso del lenguaje en el discurso tanto descriptivo como prescriptivo es el que hace posible la existencia de los hechos institucionales.

<sup>377</sup> La realidad social hace parte del mismo mundo en el que vivimos y que intentamos comprender; no se trata de otro mundo, sino de una forma institucional que surge de la emisión de un conjunto de palabras que se constituyen en un acto como prometer, declarar u ordenar, y con ello se invoca la generación de hechos institucionales; en otras palabras, la emisión de actos de habla

Por otra parte, si bien la teoría de Berger y Luckmann plantea que las instituciones son de carácter normativo, tampoco logran explicar cómo los hechos institucionales existen dentro del sistema de reglas constitutivas que crea el lenguaje mismo como institución social; y mucho menos explica cómo algunos sistemas de reglas constitutivas incluyen obligaciones, compromisos y responsabilidades, los cuales son propios al uso del lenguaje. Es decir, la propuesta de los sociólogos no logra conciliar, pese a su valioso esfuerzo, el lenguaje descriptivo usado en la comprensión de los hechos brutos del mundo con el lenguaje prescriptivo que la normatividad social exige.

La teoría searleana, en cambio, sí logra tal cometido, pues muestra la ontología de la realidad social desde la intencionalidad del hablante, evidenciando una intencionalidad colectiva que no somete ni desconoce al individuo, porque le es propia a la misma naturaleza humana. También rastrea el origen de los hechos institucionales develando su estructura lingüística y reconstruyendo desde los hechos brutos (la derivación de los hechos institucionales creados a través de los actos de habla).

Sin embargo, tal y como se expuso en el capítulo anterior, Searle da un vuelco a sus estudios y pasa a sustentar todo desde la mente, incluida la realidad institucional. Al argumentar que el lenguaje deriva de la intencionalidad humana, Searle sustenta desde la emergencia biológica la construcción de la realidad social, pues la intencionalidad es el estado que hace posible la existencia de los hechos sociales. Es decir, el autor muestra que la intencionalidad hace que el lenguaje vaya más allá de la simple comprensión y cree fenómenos a través de su uso. Los actos que proferimos, las emisiones verbales, permiten crear instituciones, regularlas y regular nuestro comportamiento, porque es un proceso de la

---

—y con ellos, la creación de hechos institucionales— exige el seguimiento de reglas constitutivas y regulativas que originen exitosamente una institución X. Es decir, si bien la representación clásica de la realidad social presentada por Berger y Luckmann esboza un camino sobre las instituciones, termina por ser insuficiente a la hora de definir las y explicar su naturaleza; ya que no logra mostrar el origen de las mismas y reconocerlas como un derivado de los hechos brutos que componen el mundo, pues toman las instituciones como algo independiente al mundo mismo

intencionalidad colectiva. Asimismo, el lenguaje permite describir los hechos sociales y prescribir los comportamientos de quienes hacemos parte de una institución ya que, como se planteó en el capítulo anterior, con su paso del “es” al “debe” permite comprender que, dentro de los sistemas institucionales conformados por actos de habla como las promesas, ambos lenguajes son posibles para la comprensión del fenómeno, pues el segundo está entrañado en el primero.

Searle nos acerca a la comprensión de la naturaleza de las diferentes instituciones como hechos netamente subjetivos, en los cuales la intencionalidad del hablante los dota de significado, y el lenguaje obliga a actuar de determinada manera. Para el caso de las promesas y las instituciones que estas crean —tales como el matrimonio o los contratos— se puede comprender cómo del hecho de que alguien prometa a otra persona realizar una acción le hace asumir un compromiso hasta lograr el cumplimiento del acto emitido<sup>378</sup>.

Además, con su estudio de la fuerza ilocucionaria no solo supera la distinción radical entre describir y evaluar, sino que muestra que ambas formas del lenguaje son usadas en las instituciones sociales, tanto en la constitución de su ontología subjetiva, como a la hora de estudiarla y lograr comprender la objetividad epistemológica que de ella emerge. Los juicios emitidos sobre la realidad social pueden ser de ambas for-

---

<sup>378</sup> En las instituciones sociales se asumen compromisos y el lenguaje nos obliga a cumplir con los mismos. Los compromisos asumidos por los agentes participantes de una institución deben ser claros, por lo cual exige un comportamiento reglamentado por parte de los sujetos sociales; un comportamiento que solo se logra gracias al lenguaje, elemento constitutivo de la institución y el único que impone las reglas constitutivas. Searle, con su estudio de los actos de habla traza una bifurcación hacia la ontología de la realidad social. Sus estudios pragmático-lingüísticos le permiten comprender tanto los hechos sociales como los hechos brutos del mundo, y analizar el lenguaje usado para referirse a ambos tipos de fenómenos. Logrando, además, superar la pretendida distinción entre los juicios de hecho y los juicios de valor usados para describir la realidad natural y la realidad social. Sin embargo, el viraje que da del lenguaje a la intencionalidad hace que se fije la atención más en la mente humana que en el lenguaje mismo, a pesar de que es en el uso del lenguaje que se crean tales fenómenos sociales y se dotan de significado.

mas; según el caso y el contexto hay juicios descriptivos que entrañan juicios valorativos, como en el caso de las promesas, juicios que son requisitos necesarios para que la institución opere normalmente dentro de las reglas constitutivas que se imponen.

En otras palabras, como agentes sociales nos comprometemos con las instituciones sociales que creamos. Asumimos un compromiso con cada actividad institucional que realizamos, pues:

Cuando se entra en una actividad institucional, al invocar las reglas de una institución nos comprometemos necesariamente de tales y tales maneras independientemente de si aprobamos o no la institución. En el caso de las instituciones lingüísticas como prometer (o hacer enunciados), las emisiones serias de las palabras nos comprometen de una manera que está determinada por el significado de las palabras<sup>379</sup>.

La asunción de un compromiso creado por el acto de habla, desde la teoría searleana, nos lleva al reconocimiento de la responsabilidad asumida con el acto emitido y, por supuesto, a la asunción de una obligación –entendida esta como la aceptación y el reconocimiento de la intencionalidad que emite el hablante en el acto enunciado–. La noción de obligación para Searle es definida desde un significado contractual, en el cual los agentes partícipes reconocen el contrato y asumen, aceptan, dominan y siguen las reglas, aun cuando no las aprueben. El seguimiento del contrato en la emisión de una promesa no solo está dado por el seguimiento de las reglas que se imponen en el juego de la institución, sino que está dado desde el significado mismo de la promesa.

En este sentido, es fácil para el autor explicar cómo un acto de habla se convierte en el origen de una institución, la cual es, a su vez, ontológicamente subjetiva. Una vez descrito el acto realizado por algún sujeto dentro de la misma institución, esta descripción nos lleva a detallar un hecho bruto, construyendo proposiciones objetivas que darán cuenta del mundo; de tal forma que la institución –cuya naturaleza es subjetiva– acaba por ser descrita objetivamente. En otras palabras, la

promesa de X al casarse, en la cual afirma a Y amarla para toda la vida, constituye desde la intencionalidad del hablante en la expresión del acto de prometer la institución social del matrimonio. Pero la descripción “X prometió amar a Y” nos remite a los hechos brutos, mostrando con ello que ambos hechos (brutos e institucionales) hacen parte de un solo mundo. Es decir, el lenguaje es la institución básica que nos permite referirnos a estos hechos, así como también nos permite crear los fenómenos institucionales. Con su teoría de los actos de habla, Searle logra explicar la estructura de la realidad social, no como una realidad independiente, ni como una cosa más del mundo independiente del hombre –tal y como lo expone la teoría clásica–, sino como una realidad que deviene de los hechos brutos que constituyen el mundo en que habitamos.

### 3.3 Ontología subjetiva y epistemología objetiva de la realidad social

Una vez asumida la empresa de develar la estructura de la realidad social a través de la mente y el lenguaje, Searle intenta mostrar cómo algunos hechos del mundo son objetivos a merced de los acuerdos o convenciones a las que se llegan socialmente. Los estudios iniciales fueron solo la antesala de su teoría social, razón por la cual –en 1995 luego de haber profundizado en sus conocimientos sobre la mente desde su postura emergentista, así como en la relación de dichos estados con el lenguaje– decide emprender con paso firme sus estudios sobre la realidad social e iniciar en su concepción analítica una edificación de la teoría social sustentada en la lingüística y la filosofía de la mente.

Atendiendo a sus estudios iniciales, Searle plantea cómo las instituciones sociales –cuya naturaleza es subjetiva– logran constituirse como hechos socialmente objetivos. Instituciones como el matrimonio, el dinero, la política, entre otras, son productos de acuerdos humanos que se convencionalizan y se objetivan una vez dejan de depender de las creencias de los sujetos que los constituyen. Así, la institución del matrimonio existe –aun cuando no se crea en ella, o cuando se la valore negativamente– ya que una vez institucionalizada la existencia de los

<sup>379</sup> Searle, *Speech Acts*, 188.



hechos que la constituyen no depende de m3, sino de la colectividad que la acepta. Por lo cual, si yo pertenezco a tal instituci3n no tengo otro camino que aceptarla<sup>380</sup>.

Los estudios de la estructura de la realidad social continúan en el marco anal3tico, pues su indagaci3n de los hechos institucionales, as3 como el de los hechos brutos del mundo, se apoyan en la b3squeda de la verdad por correspondencia y en el an3lisis de los enunciados que o bien describen o bien evalúan tales hechos. Cada uno de los ejemplos que el autor plantea para estudiar la realidad social son ejemplos de la cotidianidad en la que habitamos; ejemplos que se pueden contrastar con situaciones t3picas de nuestra cultura. De esta manera, al describir situaciones como pedir un vino o una cerveza en un caf3 o comer algo en un restaurante, el autor estudia los hechos brutos de los cuales deviene la realidad social que se regula por el uso del lenguaje.

Cada situaci3n descrita dentro del marco institucional es simplemente un pretexto para mostrar c3mo el lenguaje que usamos posibilita la objetividad en las descripciones de los hechos, o realizar una evaluaci3n seg3n las sentencias proferidas. Mientras que el estudio estructuralista de la realidad social no cuenta de la estructura invisible que subyace a los fen3menos sociales, ya que solo se queda en el an3lisis de la cultura que le es dada al individuo a partir del devenir hist3rico en el que le ha tocado vivir. Es decir, no va a la creaci3n de la instituci3n misma, sino que se queda en el sometimiento del individuo a las reglas que gobiernan las instituciones a las que pertenece. Tal vez por ello,

<sup>380</sup> Podr3a decirse que en este punto la diferencia es muy leve en relaci3n con lo que hab3an expuesto Berger y Luckmann en 1962. Sin embargo, la diferencia est3 en la forma de objetivaci3n de dichos hechos ya que la objetivaci3n que otorga la colectividad, para el caso de Searle, no desconoce la naturaleza del surgimiento de la misma. En la teor3a searleana no se trata de lograr las objetivaciones por las tipificaciones rec3procas que se han convertido en h3bitos permanentes en una comunidad X; lo que se plantea al objetivar los hechos institucionales es simplemente la aceptaci3n convencional de lo que la intencionalidad y la conciencia colectiva han aprobado y aceptado. No se trata de un seguimiento de repeticiones de acciones sociales, sino de una intencionalidad colectiva que siempre vigila y regula las instituciones.

para Berger y Luckmann la institucionalizaci3n es un orden dado a la sociedad y la mayor expresi3n de la objetividad impuesta en ella, pues sus estudios se centran en la sociedad existente y la toman como un producto humano que acaba por ser independiente de 3l en el momento en que en el trasegar hist3rico la sociedad acepta e impone una serie de convenciones que considera deben seguirse. Searle, por el contrario, dirige sus estudios a la complejidad invisible que subyace a la estructura que percibimos en las acciones mismas, y dedica sus esfuerzos hacia la b3squeda de la ontolog3a social, la cual pasa ante nosotros imp3vida para ser aceptada.

Ahora bien, la postura emergentista que asume Searle se constituye sobre la base de sus estudios anteriores, ya que para comprender la realidad institucional es preciso saber que la conciencia y la intencionalidad, como estados mentales, hacen posible las representaciones que tenemos del mundo y sus fen3menos. Entendido esto, el autor pasa a mostrar c3mo la cultura y la sociedad son producto de la naturaleza humana—de la neurofisiolog3a de micronivel que hace posible los estados mentales—, consideradas como una emergencia de macronivel<sup>381</sup>.

<sup>381</sup> Los estudios anal3ticos que presenta este fil3sofo nos llevan a transitar por la concepci3n de mente desde la neurofisiolog3a para dar cuenta de la existencia de lo que hemos denominado *fen3menos sociales*. Sin embargo, este estudio inicial permite comprender tambi3n las representaciones que tenemos de los hechos brutos, representaciones que no son otra cosa que procesos sociales que hemos realizado a trav3s del lenguaje. Un objeto tan sencillo como una piedra no es m3s que una materia que existe independiente de nuestras percepciones, pero cuando usamos la piedra como pisapapeles hemos dado una representaci3n y hemos fijado una funci3n de estatus a trav3s del lenguaje y del uso que le damos al objeto mismo. As3, el objeto cobr3 un significado en el marco social, el cual fue dado por el uso del objeto y por la forma en que usamos el lenguaje para referirnos a 3l. “La existencia de los rasgos del mundo relativos al observador no aade nuevos objetos materiales a la realidad, pero puede aadir rasgos epist3micamente objetivos a la realidad cuando los rasgos en cuesti3n existen en relaci3n con los observadores y los usuarios” (Searle, *The Construction of Social*, 10). En otras palabras, un rasgo epist3micamente objetivo es considerar la piedra como un pisapapeles y que efectivamente sea aceptado por los usuarios y observadores como tal.

La distinción entre rasgos intrínsecos y extrínsecos del mundo, expuesta por Searle (1995), marca un hito en los estudios sobre la realidad, tanto en el ámbito social como en los fenómenos del mundo, ya que tanto los naturalistas como los estructuralistas no aceptaban algún rasgo extrínseco posible en las representaciones que se forjaran sobre los hechos brutos o fenómenos del mundo, pues tales rasgos imprimirían subjetividad, elemento que no podría ser aceptado en la ciencia<sup>382</sup>. Searle con esta distinción, Searle plantea la posibilidad de comprender las representaciones que tenemos del mundo a partir de algunos rasgos extrínsecos, sin que por ello se caiga en concepciones subjetivas epistemológicamente hablando. Los rasgos del mundo relativos al observador —que existen gracias a la intencionalidad de los observadores—, son rasgos epistémicamente objetivos, aun cuando ontológicamente son subjetivos.

La distinción entre los rasgos intrínsecos del mundo y los rasgos extrínsecos o relativos al observador le permiten a Searle explicar la ontología de la realidad socialmente creada a partir de cuatro elementos: *la asignación de funciones, la intencionalidad colectiva, las reglas constitutivas y trasfondo*<sup>383</sup>.

<sup>382</sup> El estructuralismo de Marx y Durkheim consideraban que la realidad social debía ser totalmente objetiva, cosificada, tomada como un ente que no dependía del ser humano, una concepción en la cual no se aceptan los rasgos del observador. De igual forma, la teoría de Berger y Luckmann no podría aceptar una propuesta similar a la de los rasgos del observador en sus estudios de la realidad social, pues aceptarlo implicaría admitir subjetividad tanto en la estructura social como en el conocimiento que se construye de la misma.

<sup>383</sup> Esta distinción le permite autor mostrar una concepción diferente de la sociedad, en la cual se puede admitir de manera sensata que la subjetividad ontológica de los fenómenos sociales heredada de los estados mentales, no impide develar en los rasgos relativos al observador una objetividad epistémica. El error estaría en la confusión entre algo epistémicamente objetivo o subjetivo, según sea el caso, con algo ontológicamente objetivo o subjetivo según se corresponda; en la ciencia se han confundido al plantearlas. Se ha llegado a considerar que algo epistémicamente objetivo se corresponde con algo ontológicamente objetivo, o que algo ontológicamente subjetivo es a la vez epistémicamente subjetivo, cuando no es de tal forma.

En el planteamiento ontológico de la teoría searleana, el lenguaje se convierte en elemento vinculante de los cuatro elementos fundantes de la estructura social, por ser el elemento constitutivo de los hechos sociales. Es decir, además de usar el lenguaje para describir y valorar los hechos sociales, también resulta ser imperioso al momento de crearlos.

En algunos ejemplos, Searle había expuesto cómo la institución del dinero existe por el uso del lenguaje. Expresiones de tipo realizativo, como el ejemplo del *billete de dólar* y lo que representa en la institución del dinero es algo que claramente podemos encontrar en cualquier sociedad. El mismo ejemplo podemos analizarlo en nuestra sociedad con un billete colombiano, en el cual se puede encontrar la expresión: “Imprenta de billetes-Banco de la República”. Esta expresión —la cual no es propiamente una expresión descriptiva, sino una expresión performativa— nos remite a la institucionalización de los billetes que circulan en el comercio colombiano (billetes que tienen validez por ser hechos en la imprenta del Banco de la República). Una vez inicia la circulación del dinero en el comercio colombiano, cualquier agente de dicha sociedad puede usarlo para pagar sus deudas, y aceptar que en cualquier establecimiento que presente un billete que no cumpla con las características que le corresponde la su institucionalidad, será rasgado. Así, el billete mismo no es más que un papel, pero cuando el billete cumple con unas características propias de la institución, quienes lo usamos hacemos parte de tal institución. Las palabras: “dinero” y “billete” nos llevan a comprender que estamos haciendo referencia a una institución. La simple expresión “Cincuenta mil pesos” impresa en un papel, permite que le nombremos “billete” y que distingamos el valor de este en el comercio (además de asignarle una función para comprar o pagar algo dentro del sistema comercial de este país).

En este sentido, el hecho de enunciar: “Este es un billete de cincuenta mil pesos” se convierte en algo verdadero si efectivamente se corresponde con el objeto al que hace alusión, es decir, acaba por ser un enunciado realizativo. El papel pierde valor como papel —materia— y adquiere valor con el enunciado como billete, como dinero. La intencionalidad colectiva ha convenido que en la economía colombiana el billete de cincuenta mil pesos tenga un valor y sirva para comprar en cualquier establecimiento.

Como se ha expuesto, la propuesta de Searle sobre el papel del lenguaje en la creación de los hechos institucionales va más allá de lograr con su uso la simple objetivación o en realizar las descripciones de las situaciones que se presentan en el mundo social. El lenguaje, específicamente las expresiones performativas, son las que hacen posible los hechos institucionales. “Uno de los rasgos más fascinantes de los hechos institucionales es que un gran número de ellos –lo que no significa que todos– son creados mediante la emisión de expresiones performativas explícitas”<sup>384</sup>. Para Searle, gran parte de los hechos institucionales son creados por las declaraciones, incluyendo las promesas y los juicios.

El uso performativo del lenguaje es el que permite establecer en un Estado las reglas tanto constitutivas como regulativas. Las declaraciones –tanto las de poder como las promesas– no se limitan a describir algo del mundo, sino a crear una nueva realidad. Por medio de las declaraciones podemos crear hechos institucionales como el Gobierno, el Estado o el dinero. En este sentido, el mundo ya no es el mismo, pues el poder de la palabra lo ha transformado, ha creado un nuevo hecho que antes no existía. “Las expresiones declarativas crean el estado de cosas que representan; y en cada caso, el estado de cosas es un hecho institucional”<sup>385</sup>.

Ahora bien, las promesas también constituyen hechos institucionales. Los actos de habla promisorios conllevan al contractualismo. Sin promesas no existirían contratos, no existiría comercio, ya que gran parte de este se fundamenta en las promesas. Las promesas conllevan además al cumplimiento de las obligaciones. Tal y como se expuso en el capítulo anterior, cuando se emite una promesa se hace efectivo el cumplimiento de la misma, cuando se satisfacen las condiciones necesarias del acto mismo. En ese sentido, el lenguaje obliga a quienes hacen parte del contrato al cumplimiento del mismo.

Las declaraciones y las promesas pueden llegar a ser reglas constitutivas y representar la realidad misma de los hechos que crea. Los actos de habla de este tipo permiten la creación de los derechos y los deberes,

<sup>384</sup> Searle, *The Construction of Social*, 34.

<sup>385</sup> *Ibid.*, 34.

por lo que el lenguaje goza de una primacía de carácter lógico sobre las demás instituciones. En este sentido, cada institución requiere de elementos lingüísticos para garantizar no solo su existencia sino también su permanencia. Las palabras, los símbolos y los signos son los que constituyen la realidad social, por lo que un lenguaje natural, que no sea simbólico, no será suficiente para hablar de hechos institucionales<sup>386</sup>.

Afirmar que el lenguaje es condición necesaria, aunque no suficiente en la creación de hechos institucionales, lleva al autor a dar primacía a los estados mentales en su teoría social, estados mentales que no solo son indispensables para la imposición de funciones de estatus, sino para la creación de reglas que regulan y constituyen los hechos institucionales. En este sentido, no todo lenguaje es válido para crear instituciones sociales, por lo que se exige de entidades lingüísticas que permitan expresar los estados intencionales y conscientes de la colectividad. Los planteamientos de su teoría de la realidad social, al develar su ontología, lo llevan a afirmar que el lenguaje requerido en las instituciones es un lenguaje que deriva de la intencionalidad intrínseca de los seres humanos. Por lo cual, no todo lenguaje natural es suficiente para crear hechos institucionales, sino se requiere de signos y símbolos cuya estructura lógica –bajo la fórmula de actos ilocutivos– conlleven a la creación de hechos intencionales. En definitiva, se requiere de los actos de habla<sup>387</sup>.

<sup>386</sup> Para Searle “El rasgo del lenguaje esencial en la constitución de los hechos institucionales es la existencia de mecanismos simbólicos, como las palabras, que por convención significan, representan o simbolizan algo que va más allá de ellos mismos” (Searle, *The Construction of Social*, 60). Sin embargo, no es posible afirmar que el lenguaje sea una condición suficiente de la existencia de la realidad social, pues hay otros elementos, como los tres fundantes, que hacen que el lenguaje sea parcialmente constitutivo del resto de instituciones, más no en su totalidad.

<sup>387</sup> Los símbolos que usamos para crear hechos institucionales son los que nos permiten, además de expresar la asignación de las funciones de estatus y verbalizar la intencionalidad colectiva, autoidentificar los hechos sociales. En otras palabras, el lenguaje actúa como mediador entre el hecho bruto y el hecho institucional, entre el estatus bruto y el estatus intencional. Asimismo, en los hechos institucionales —como el dinero, el gobierno o el matrimonio, entre otros—, los conceptos principales que se enuncian en la institución

En la teoría searleana, los hechos institucionales son dependientes del lenguaje al igual que los pensamientos, es decir, tanto las instituciones como los pensamientos se relacionan de manera directa, no con las actitudes hablantes, sino con las actitudes proposicionales que develan las actitudes intencionales de los portadores del lenguaje.

Asimismo, el lenguaje, además de permitir las representaciones que se generan en la colectividad social, es un elemento que demarca los indicadores de estatus, comunica los hechos institucionales y logra que tales hechos perduren en el tiempo. El lenguaje permite que haya una existencia continuada de los hechos y de las representaciones de los hechos institucionales, pues las representaciones que poseemos de la realidad social son meramente representaciones lingüísticas. Todo lo anterior nos permite comprender por qué para Searle, además de ser un elemento propio de la ontología de la institución, es un elemento epistémicamente indispensable, ya que es el que permite comprender y comunicar cómo funciona el sistema; pero, además, permite contrastar las expresiones lingüísticas con los hechos mismos buscando comprobar la objetividad de los enunciados que construimos sobre la realidad social.

Pues bien, entre la relación lenguaje-mente aparecen cuatro elementos que subyacen a la ontología de la realidad social. El primero de ellos es la *función de estatus*. Searle afirma que todos los seres humanos, dado nuestro desarrollo neurofisiológico, poseemos la capacidad de imponer funciones a los diversos objetos que encontramos en nuestro alrededor. Así, el lenguaje y la intencionalidad nos permiten asignarles roles o funciones tanto a los objetos naturales como a los objetos que creamos culturalmente. La asignación de funciones nos permite comprender el mun-

---

acaban por ser autorreferenciales, pues cada uno de ellos enuncia la institución misma; y quien los enuncie cree en ellos, conoce sobre ellos, actúa de acuerdo con la creencia que se tiene de ellos. Así, el lenguaje empieza a ser el elemento central de los mismos y la actitud que asuman los hablantes sobre la institución acaban por ser parte constitutiva del fenómeno mismo. “Parte de ser una fiesta de sociedad es que se piense que es una fiesta de sociedad; parte de ser una guerra es que se piense que es una guerra. Este es un rasgo notable que distingue a los hechos sociales, un rasgo que no es análogo al que distingue a los hechos físicos” (*Ibid.*, 34).

do y usar los diversos objetos que tenemos en nuestro entorno según lo convenimos. En este sentido, la asignación de funciones es relativa al observador, es una actividad que depende de nuestra subjetividad. Los objetos por sí mismos no cumplen funciones; pero nosotros, de acuerdo con nuestras necesidades, se las asignamos: valoramos los objetos y los describimos según las funciones que les hemos asignado.

En la asignación de funciones iniciamos con la creación de la estructura social. Por ello, cuando en un contexto X hablamos de un objeto Y, lo reconocemos por la función que desempeña y lo usamos con tal fin; posteriormente se lo enseñamos a nuestros hijos y ellos los usarán con el mismo fin<sup>388</sup>. En inicio, arbitrariamente y luego por convención, le asignamos la función de escribir a los esferos, la función de sentarnos en las sillas, la función de confidente a quien nos escucha y guarda nuestros secretos; de igual forma, valoramos las cosas, las personas y las acciones de acuerdo con la función que le asignemos. Por ejemplo, cuando decimos que alguien es buen futbolista es porque posee habilidades para tal deporte o posee virtudes que le permiten destacarse en el campo de juego.

La asignación de funciones no se reduce a la imposición de un nombre, sino a la función que ese nombre representa, pues cuando evocamos un objeto por su nombre inmediatamente pensamos en este según la función que le hemos asignado. Así, la palabra “martillo” evoca la función de clavar. El objeto en sí mismo no tendría que evocar tal fun-

---

<sup>388</sup> Culturalmente creamos objetos cuya función definimos previamente. Un ejemplo de dichos objetos corresponde a la función de diversión, la cual le asignamos a los parques, juegos o cañas de pescar, entre otros; objetos que intrínsecamente no pasan de ser madera, metal e hilo, pero que, una vez asignada la función, los reconocemos de otra manera; objetos como tela, lana, paja o madera, a los cuales le asignamos la función de objetos para el aseo y terminamos por llamarles escobas, traperos o cepillos, asignándole a cada uno una función diferente. Asimismo, imponemos funciones a objetos naturales, como cuando afirmamos que “X sitio es un buen sitio para descansar” o “esta es una buena zona del mar para nadar”. Es decir, asignamos las funciones según lo conveniente que nos sea el objeto; por eso, una vez asignamos funciones a los objetos y las convencionalizamos, todos los seres que conformamos una sociedad empezamos a emplear dichos objetos con el mismo fin.

ción, ya que sería simplemente un objeto de metal y madera, que bien hubiese podido usarse para otros fines –tal vez como pisapapeles, por su peso–, pero, en realidad sus características nos han permitido asignarle la función de clavar clavos o puntillas, y cuando lo vemos y necesitamos suplir tal requerimiento, lo usamos para tal cometido.

La asignación de función no es tampoco la continuación de la teoría causal –o cuasi circular en términos de los efectos de X–, en la cual se expone que la función de algo o que se le asigna a algún objeto no es otra cosa que su consecuencia, tal y como lo expuso Wright<sup>389</sup>, para quien las funciones no son más que los resultados de la existencia de los objetos. Para Wright, una función tiene un valor intrínseco y no sería relativa al observador, como lo expone Searle (1995), ya que la adscripción que hacemos de una función permite desde la lógica verificar lo que es un objeto X en el cumplimiento de la función Y. A su vez, el hecho de cumplir una función Y es una consecuencia de que sea un objeto X.

Wright expone que para adscribir una función a una entidad se requiere del cumplimiento de dos requisitos: 1. X es lo que es porque hace Y; y 2. Y es la consecuencia o el resultado de la existencia de X. Sin embargo, esta concepción de función es intrínseca a los organismos naturales y puede ser aplicada a otros objetos del mundo. Como Wright lo afirma, si revisamos el ejemplo “La función del corazón es bombear sangre”, vemos que efectivamente puede aplicarse sus dos condiciones, pero cuando lo hacemos con otros fenómenos naturales –y más con los del ámbito social– vemos que hay dificultades; pues, como lo ha presentado Searle, gran parte de las funciones son relativas al observador.

En caso de afirmar “Este es un buen bosque para descansar”, por ejemplo, no podríamos decir que se cumplan las condiciones expuestas por Wright, o cuando decimos esto es una silla, tampoco podemos decir lo mismo, pues la función asignada podría variar y ser la de un objeto para subirme y alcanzar objetos, más no para sentarme y no por ello ha dejado de ser la silla (Cf. Wright, *Functions*). Es decir, la relación no es meramente causal; en esta concepción de función asignada a la silla no

hay una relación lógica de causa efecto o consecuencia, sino que es algo relativo al observador.

De acuerdo con lo anterior, la propuesta searleana nos lleva a transitar en medio de las funciones agentivas y no agentivas, de tal forma que cuando descubrimos cómo funcionan las cosas naturales –como en el caso de los ríos, el corazón, las montañas, entre otros– las llamamos *funciones no agentivas*, sin por ello decir que sean funciones intrínsecas. Pero cuando le asignamos intencionalmente funciones a un objeto o le atribuimos valores, según nuestros intereses, las denominamos *funciones agentivas*.

Reconocer la adscripción de funciones en el mundo, desde la postura de Searle, implica reconocer cuatro postulados:

1. Ya que todas las funciones son relativas al observador [...] entonces todas las funciones son *asignadas* o *impuestas*.
2. Hay funciones *agentivas*, porque tienen que ver con el uso que los agentes les den a las entidades. [...]
3. Hay funciones *no agentivas*, ya que se tratan de procesos causales y naturales en los cuales hemos descubierto y *asignado* un propósito. [...]
4. Una categoría especial de las funciones *agentivas*, es la que usamos para *simbolizar, valorar, representar o significar* una cosa u otra<sup>390</sup>.

Las premisas permiten comprender que la concepción de función nada tiene que ver con la concepción teleológica de Hempel<sup>391</sup> ni con la consecuencialista de Wright. Sin embargo, se puede ver cierta relación con el enfoque sistémico analítico de Cummins<sup>392</sup>; aun cuando Searle insista en que es una definición propia. Lo anterior se afirma, ya que para Cummins, al igual que para Searle, la concepción de función se da de acuerdo al contexto y a los fenómenos que estén en relación con el

<sup>389</sup> Cf. Larry Wright. “Functions”. En: *The Philosophical Review* 82, n° 2, (1973). pp. 139-168. DOI: 10.2307/2183766.

<sup>390</sup> Searle *The Construction of Social*, 23.

<sup>391</sup> Cf. Carl Hempel. *La explicación científica*. Barcelona: Paidós, 1996.

<sup>392</sup> Robert Cummins. “Functional Analysis”. En: *Journal of Philosophy* 72 (1975), pp. 741-765. DOI: 10.2307/2024640.



fenómeno sobre el que se adscribe la función. La diferencia estaría en que para Cummins la función desde esta perspectiva sistémica analítica no considera carácter normativo alguno para la asignación de la función, mientras que para Searle existen ocasiones en las cuales los agentes definen normativas para asignar las funciones agentivas.

Reconocer la asignación de función cómo una acción intencional nos permite identificar que hay cosas que dependen de nosotros y otras que no nos corresponden, que existen independiente de nuestros intereses e intencionalidad. Para el caso de aquellas que dependen de nosotros, como lo son los fenómenos sociales, se hace necesario el sometimiento del observador. Tal vez este sea un punto esencial para establecer diferencias entre los fenómenos de las ciencias naturales y los de las ciencias sociales, ya que mientras los primeros no dependen de nosotros y la asignación de funciones es *no agentiva*, en el caso de las ciencias sociales, es evidente la dependencia del observador y la asignación agentiva de las funciones. Así, la intencionalidad crea los fenómenos relativos al observador, pero esta en sí misma no es un fenómeno relativo al observador.

Obsérvese que la intencionalidad que crea los fenómenos relativos al observador no es en sí misma relativa al observador. El hecho de que este objeto sea una silla depende, entre otras cosas, de nuestras actitudes, pero esas actitudes no son en sí mismas relativas al observador. Cuando creamos fenómenos relativos al observador mediante el ejercicio de nuestra intencionalidad, esa intencionalidad no depende de ninguna intencionalidad ulterior<sup>393</sup>.

Pese a que los fenómenos sociales son relativos al observador, y con ello dependen de nuestra intencionalidad, en la teoría searleana se plantea que dichos fenómenos tienen existencia epistémicamente objetiva; aun cuando su ontología sea subjetiva. Esta tesis de una estructura social cuya ontología es subjetiva y cuya epistemología es objetiva la

<sup>393</sup> John Searle. *Minds, Language and Society. Philosophy in the Real World* (New York: Basic Books, 1998), 117.

defiende el autor desde su teoría de los estados mentales intencionales colectivos.

Un segundo elemento fundante de la estructura social es la intencionalidad colectiva. Ya en el primer capítulo se habían expuesto las características de la intencionalidad colectiva dentro de la teoría searleana, por lo cual, ahora nos referiremos someramente a la misma; Ello con el fin de aclarar cómo este estado mental logra objetividad epistémica en la naturaleza de la realidad social<sup>394</sup>.

Para Searle, la conducta cooperativa de dos o más agentes en cualquier ámbito social exige de un nivel superior de conducta mental. Razón por la cual, “Entender la intencionalidad colectiva es esencial para entender los hechos sociales”<sup>395</sup>, ya que en los hechos sociales es fundamental hacer, creer, intentar algo juntos; en ello consiste la colectividad. En el ejemplo del billete de cincuenta mil pesos, es necesario que todos tengamos la creencia de que ese papel es un billete de cincuenta mil pesos y comprender el valor del mismo dentro del sistema económico de nuestro país, de lo contrario, no podríamos ponerlo a circular en el comercio. Basta con hacer un intento con una denominación de un billete no aceptado convencionalmente para evidenciar que en los hechos sociales la intencionalidad colectiva es la que instituye los hechos.

Ahora bien, es claro que la estructura social requiere de conductas colectivas para ser considerada como tal, porque si cada uno de noso-

<sup>394</sup> La intencionalidad colectiva, es el elemento que permite una construcción social; si no nos reconociéramos como individuos que hacen parte de un “nosotros”, no podríamos considerarnos como seres sociales. El reconocimiento de la colectividad es algo propio a la naturaleza humana, tal y como ya los habían planteado Marx, Durkheim, Berger y Luckmann, pues en nuestra naturaleza humana está el reconocernos como seres sociales. Sin embargo, en contraste a lo que estos sociólogos exponen la intencionalidad colectiva no es algo que se impone a la intencionalidad del individuo; la intencionalidad colectiva en la teoría searleana no es otra cosa que un estado mental que posee cada individuo. Cada uno de nosotros posee en su mente el estado mental del “nosotros tenemos la intención de...” así como posee el estado mental “yo tengo la intención de...”; un estado que emerge biológicamente de los procesos de micronivel del cerebro.

<sup>395</sup> Searle, *The Construction of Social*, 24.

tros actuáramos de forma individual, de manera arbitraria, no podríamos hablar de una sociedad. Las conductas genuinamente cooperativas son conductas cuya intencionalidad colectiva se corresponden con la misma causa; es decir, son conductas sincronizadas. En este sentido, “La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma ‘nosotros intentamos’”<sup>396</sup>.

En este sentido, la concepción que se había trabajado en la sociología, siguiendo la herencia de los estructuralistas, en la cual se pensaba la intencionalidad colectiva, bajo las fórmulas: “Yo creo que P e intento P”, “Yo creo que tú crees que P, por lo cual, intentarás P”, “Yo creo que tú crees que yo creo que P y creo que crees que P, por lo tanto intentaremos P”, la cual había sido retomada por Margarte Gilbert<sup>397</sup>, es rechazada por Searle, ya que en esta teoría de la colectividad se presenta una falsa intencionalidad colectiva. La fórmula “yo intento P, porque creo que tú crees que P... e intentarás P” se queda en una intencionalidad individual que pasa a ser colectiva sin explicación lógica alguna; es decir, hay vacíos en el paso de la individualidad a la colectividad. Peor aún, esta teoría en la sociología estructuralista acaba por poner la intencionalidad colectiva como algo ajeno al sujeto mismo, como si se independizara de la conciencia del sujeto que la creó y se objetivara adquiriendo una existencia propia y termina por imponérsele al sujeto en su vida social.

La aceptación de la teoría inicial de una intencionalidad individual que crea la intencionalidad colectiva en los supuestos de creer que el otro también cree lo mismo que yo, o la creencia de que hay una mente superior colectiva que se impone socialmente a las mentes individuales, no logran dar respuesta confiable a la explicación de lo que es la intencionalidad colectiva y su origen. Por eso, es más factible aceptar que de la misma manera que tenemos –gracias a nuestra composición biológica– una mente y que en esta se producen por emergencia neurofisiológica estados mentales como “yo creo”, “yo intento”, “yo hago”, también se produce en cada mente el “nosotros creemos que...”, “nos-

tros haremos...”; de tal forma, cada uno de nosotros tiene en su mente esa intencionalidad colectiva para lograr acciones cooperativas que se requieren en la convivencia en sociedad.

[...] Justo tomar la intencionalidad colectiva que tengo en mi cabeza como algo primitivo. Tiene la forma “tenemos la intención” aun cuando esté en mi cabeza individual. Y si de hecho mi cooperación contigo tiene éxito, entonces lo que está en tu cabeza también tiene la forma “tenemos la intención”. Esto tendrá consecuencias para lo que yo creo y para lo que yo tengo intención de hacer, porque mi intencionalidad individual se deriva de mi intencionalidad colectiva. [...] el requisito de que toda intencionalidad resida en las cabezas de agentes individuales, requisito que se denomina en ocasiones “individualismo metodológico”, no exige que toda intencionalidad sea expresada en la primera persona del singular. No hay algo que nos impida tener en nuestra cabeza intencionalidad de la forma; por ejemplo, “creemos”, “tenemos la intención de”, etc.<sup>398</sup>.

De acuerdo con lo anterior, en las acciones sociales que se exige de cooperación cada uno de los agentes partícipes actúa siguiendo la intencionalidad colectiva que está en su mente; ello lo pueden evidenciar en el éxito de sus acciones conjuntas. Es así como los hechos sociales a partir de la intencionalidad colectiva y con la dirección de ajuste empiezan a ser considerados hechos institucionales. Sin embargo, para lograr que los hechos sociales pasen a ser institucionalizados se requiere de otro elemento fundante de la estructura social: *las reglas constitutivas*. Es a partir de la regulación constitutiva que se evidencia que los seres humanos son partícipes de algo más que de la simple cooperación física que se percibe por los sentidos.

La estructura de las acciones cooperativas entonces se plantearía desde lo presentado por Searle bajo la siguiente fórmula:

1. X y Y tienen la intención colectiva de hacer Z.
2. X tiene en su mente la intención de hacer su parte de Z; de igual

<sup>396</sup> Searle, *The Construction of Social*, 26.

<sup>397</sup> Cfr. Margaret Gilbert. *On Social Facts*. Londres: Roudlege, 1989.

<sup>398</sup> Searle, *Minds, Language and Society*, 119-120.

forma, tiene en su mente la creencia de que Y también hará su parte de Z.

3. Y tiene la intención de hacer su parte de Z, así como la creencia de que X ha de realizar la parte que le corresponde de Z.
4. X y Y llevan a cabo su intención de hacer Z, acompañada de la creencia mutua de que la intención de ambos es realizar Z; es decir, realizar de forma cooperativa Z.

En esta estructura no se admite, entonces, la posibilidad de hablar de creencias individuales. No podría en esta acción cooperativa Z tenerse las creencias individuales de X y Y bajo la fórmula: X y Y tienen la intención de hacer Z bajo la creencia individual de que cada uno cree que el otro cree que Z.

Es decir, la intencionalidad colectiva exige de creencias mutuas. Para el caso del ejemplo, la intención de cada uno exige estar acompañada de creencias mutuas que permitan el desarrollo de la intencionalidad colectiva, la cual conlleve a la acción colectiva.

Entendida así, la intencionalidad colectiva puede generar funciones agentivas de la misma manera que lo hace la intencionalidad individual, sustentada en procesos neurobiológicos que los hacen posible. La función agentiva impuesta por la colectividad implica cooperación, pero una cooperación que emerge de los estados mentales colectivos. No se trata de imponer funciones agentivas a objetos determinados, de acuerdo con los rasgos físicos que el objeto posee, o de manera arbitraria. Es decir, que la función agentiva de una colectividad solo puede realizarse a merced de los acuerdos sociales a los que lleguen los grupos de personas que imponen la función.

La asignación colectiva de las funciones de estatus la define la sociedad y debe ser aceptada por todos los miembros que la conforman. El ejemplo de una frontera entre regiones, planteado por Searle, expone como marcador de frontera al muro de piedras que la sociedad ha creado para tal fin; muro que, con el pasar del tiempo, queda convertido en ruinas y apenas se reconoce una línea poco visible de piedras; pero las personas siguen reconociendo la línea como la frontera. Esto nos permite comprender cómo la función de estatus en la colectividad es una asignación simbólica, una asignación que va más allá del objeto físico.

En este sentido, la función agentiva de la colectividad es una acción que los demás animales no logran hacer, puesto que no poseen intencionalidad colectiva en niveles superiores para asignar simbólicamente las funciones de estatus a los objetos o hechos según sus intereses. Este planteamiento, contrario a lo expuesto por Köhler, no acepta que los primates logren crear instituciones sociales, pues estos animales, pese a su desarrollo, no logran asignar funciones de estatus, simplemente siguen por tradición una serie de conductas. En el capítulo anterior, se presentó la postura tanto de Russell como de Searle frente a los estudios de Köhler y la posibilidad de que los primates logren poseer un lenguaje complejo, similar al nuestro.

[...] La verdadera ruptura radical con otras formas de vida viene cuando los seres humanos, a través de la intencionalidad colectiva, imponen funciones a fenómenos en circunstancias en que la función no puede cumplirse solamente con las propiedades físicas o químicas, sino que requiere de la continua cooperación humana en las formas específicas de reconocimiento, aceptación y reconocimiento de un nuevo estatus al que se asigna una función. Este es el punto de partida de toda forma institucional de la cultura humana, y siempre se debe tener la estructura X cuenta como Y en C<sup>399</sup>.

En otras palabras, la capacidad natural que poseen algunas especies de animales –la cual los etólogos describen como una actividad rutinaria– no logra dar cuenta de las instituciones sociales. Si los animales no tienen un lenguaje<sup>400</sup> de códigos y signos con la complejidad nuestra, que opere bajo estructuras semánticas y sintácticas, y que permita evidenciar la intencionalidad de quien o quienes lo usan, entonces no se logra imponer funciones de estatus, ni de manera individual ni de manera colectiva.

<sup>399</sup> Searle, *Minds, Language and Society*, 40.

<sup>400</sup> Pensamiento similar se puede reconocer en Aristóteles cuando dice que “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es único animal que tiene palabra”. Aristóteles. *Política*. Trad. Manuela García Valdés (Madrid: Planeta-De Agostini, 1996), I 2 1253a10.

Los contratos, el gobierno, el comercio, el valor asignado a los dineros a las mercancías, la consideración de un objeto como mercancía, entre otros, son elementos que hacen posible la institucionalización social. A cada uno de estos hechos subyacen los tres elementos mencionados en esta primera fase: asignación de funciones de estatus, intencionalidad colectiva y reglas constitutivas, pero, además, se requiere de un elemento que el autor a denominado *trasfondo*.

Un tercer elemento fundante de la organización social son las reglas constitutivas. Para Searle, “[...] Los hechos institucionales existen solo dentro del sistema de reglas constitutivas”<sup>401</sup>. No se trata de convenciones, se trata del seguimiento de reglas, las cuales son creadas por el lenguaje y son las que hacen posible las instituciones como el dinero, el matrimonio, el gobierno y, como veremos más adelante, la moral.

La clasificación de hechos que realiza el autor –en la cual se puede diferenciar entre hechos brutos y hechos institucionales– es la que permite reconocer el papel que el lenguaje juega en la construcción de las instituciones sociales. Ya desde 1969 Searle había expuesto que el lenguaje permite describir los hechos brutos que se presentan en el mundo; en 1995 continúa bajo la misma tesis y añade, además, que la intencionalidad y el lenguaje son los elementos que hacen posible asignar funciones o describirlas según sea el caso.

En la propuesta de Berger y Luckmann, la institución es la que impone el orden social, es decir, la que normatiza las acciones colectivas. De tal forma que entendida la institución dentro del marco de reglas regulativas, se puede inferir que dentro de la sociedad no es más que el ente que regula a los sujetos y su actuar (una propuesta imperativa y reduccionista), ya que las instituciones sociales quedan sometidas a las reglas regulativas y dependen solo de ellas. En la filosofía social de Searle, al estudiar la estructura de las instituciones, además de las reglas regulativas se pueden hallar las reglas constitutivas, sin las cuales no existirían las instituciones. Comprender estos dos tipos de reglas, nos permite comprender qué es la institución para Searle.

<sup>401</sup> Searle, *The Construction of Social*, 28.

Así las cosas, las reglas que regulan u orientan actividades previamente existentes son denominadas reglas regulativas, entre ellas, podremos encontrar las reglas de conducción, de aviación, de culinaria, entre otras, puesto que estas actividades pueden existir antes de que existan las reglas; los seres humanos cocinaban o conducían sin tener un manual de reglas que regularan dichas actividades. Ahora bien, toda regla exige de un sistema para existir, de tal forma que el lenguaje es el sistema básico que da soporte a todo el sistema de reglas que poseemos. El lenguaje permite a través de su uso performativo expresar la fórmula de la regla en un enunciado. Así, dentro de un contexto X aparece la regla A que cuenta como B. Los agentes que participen del contexto X estarán entonces regulados por la regla A, lo que les exige la comprensión de su significado. Por eso, cuando realizan A en el contexto X saben que A cuenta como B<sup>402</sup>.

Los sistemas sociales son sistemas de reglas, tanto constitutivas como regulativas. Son los sistemas de reglas los que hacen posible la existencia de los hechos institucionales. En este sentido, la aplicación de reglas específicas da origen a hechos institucionales, tales como la elección de un presidente en un sistema democrático; otro ejemplo es el de ser un profesional, quien solo en la aplicación de unas reglas específicas logra entrar a una academia y en el cumplimiento de dichas reglas recibe su título de profesional. Es decir, solo bajo el sistema de reglas que orientan la actividad escolar formal alguien podrá reconocerse como profesional, pues alguien que esté formado por fuera de este sistema no podrá ser considerado como tal, aun cuando posea mayor conocimiento que aquel que posee el título de especialidad en una profesión X.

<sup>402</sup> Hay otro tipo de actividades que solo existen a merced de la regla misma como es el caso de los juegos, como el ajedrez que no puede existir sin que exista la regla. La regla, entonces, además de regular el juego, es el que le da vida al juego. Las reglas constitutivas crean la posibilidad de existencia de la actividad. Así, el lenguaje es una actividad regulada constitutiva y regulativamente. El uso del lenguaje se da únicamente en el marco de los sistemas de reglas. Sin el uso de estas no sería posible la comunicación.

Anthony Giddens<sup>403</sup> considera como “dudosa” y de “cierta torpeza etimológica” esta distinción entre dos tipos de reglas. Para Giddens, la misma palabra “reguladora” ya tiene implícita la palabra “regla”. Por lo cual, considera que en la “estructura social” (la cual tampoco debe ser llamada estructura, dada la rigidez que invoca la palabra, sino ‘propiedades estructurales en la sociedad o procesos de estructuración social’) los sistemas de reglas expresan ambos aspectos en la definición de “regla”.

Para Giddens, las reglas y los sistemas de reglas son simplemente codificaciones que pueden constituir y regular las prácticas sociales, aun cuando no garantizan que las acciones se realicen por el seguimiento de las mismas. Asimismo, para Giddens, las reglas de los juegos, como lo expone Searle para el caso de las reglas del ajedrez, no son similares a las reglas sociales. Pues en la sociedad son simplemente expresiones codificadas “[...] como técnicas o procedimientos generales que se aplican a la reproducción de prácticas sociales”<sup>404</sup>, más no regulan rígidamente las acciones. Las reglas, afirma Giddens, coincidiendo con Wittgenstein y su concepción sobre estas y los juegos, no son más que procedimientos de acción, aspectos de una praxis, pues ningún curso de acción puede afirmarse que se dé por el seguimiento de una regla, aun cuando la acción misma admita estar de acuerdo con regla alguna. El seguimiento de reglas en la vida social se da por la conciencia que poseen los sujetos, quienes se comprometen en las prácticas sociales, más no porque así lo determine la regla misma.

Sin embargo, la analogía que Searle presenta entre el juego de ajedrez y la estructura de las instituciones sociales, deviene de lo que había planteado Wittgenstein que ve al lenguaje como análogo al juego, por el seguimiento de reglas. Si nos volvemos sobre la teoría de actos de habla de Searle podemos ver que el lenguaje como institución básica de las demás instituciones sociales está constituida por códigos y por juegos de reglas. Lo cual nos lleva a poner en tela de juicio lo que plantea Giddens, ya que en su texto, pese a su crítica, no hay argumentos fuer-

tes para rechazar la propuesta de que las reglas constituyan hechos; aun cuando puede llegar a tener razón en la definición que presenta desde la etimología de la palabra “regla” para reconocer que lo regulativo y constitutivo son solo aspectos de lo que es una regla, más no tipos de reglas.

Ahora bien, contrario a lo que plantea Giddens, la analogía presentada por Wittgenstein entre juego y lenguaje permite comprender cómo se actúa bajo el seguimiento de las mismas; es decir, cómo las reglas regulan el comportamiento en los juegos, así como regulan la conducta verbal. “Una regla está ahí como indicador de caminos”<sup>405</sup>. Un indicador de caminos que en circunstancias normales cumple su finalidad.

El hecho es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas. Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente. Ello arroja luz sobre nuestro concepto significar. Pues en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos significado, previsto. Decimos, justamente, cuando, por ejemplo, se presenta la contradicción: ‘Yo no significaba esto’<sup>406</sup>.

Es decir, cuando la norma no es clara, da lugar a ambigüedades, por lo cual no logra significar lo que se desea significar; ello conlleva a que se realicen acciones contrarias a las expresadas por la norma. En este caso, contrario a lo que expone Giddens, el problema no está en la regla, el problema está en el enunciado de la regla que genera ambigüedades, pues no es lo suficientemente claro para que se logre el cometido que la regla proponía al orientar la acción social. El párrafo presentado por Wittgenstein claramente no plantea que el hecho de que no se siga la regla no constituye un error de suponer que la regla guiará la acción, como lo asume Giddens, sino en el significado que se le da a este. Cuan-

<sup>403</sup> Cfr. Anthony Giddens. *The Constitution of Society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California, 1984.

<sup>404</sup> Giddens, *The Constitution*, 20.

<sup>405</sup> Wittgenstein, *Investigaciones*, §85.

<sup>406</sup> *Ibid.*, §125.



do se quiere significar algo hay que ser lo suficientemente claro con lo que se desea significar para que efectivamente la regla sea entendida dentro del significado dado.

Por otra parte, cuando Searle plantea cierta analogía entre los juegos y la realidad social no lo hace en el sentido que plantea Giddens, pues para este filósofo es evidente el parecido entre las reglas de uno y otro, mas no las representaciones que generan. La capacidad simbólica que se requiere para crear hechos institucionales a partir de los actos de habla no es la misma que se requiere en el juego. “La diferencia en los dos casos es que la creación de un acto de habla es la creación algo que tiene ulteriores capacidades representacionales, mientras que, en tal sentido, los puntos que se han conseguido en los juegos no valen por algo que sea más que ellos mismos”<sup>407</sup>. Es decir, además de las representaciones que tenemos de los fenómenos sociales, podemos verificar su valor de verdad, cosa que en los juegos no es necesario, pues no hay condiciones semánticas para ello.

Los símbolos crean las reglas, crean la posibilidad de referirse a los hechos; crean, además, las categorías ontológicas de las instituciones. Los símbolos hacen posible que haya una representación, pero además que haya referencia a los hechos sociales, así como también crean las posibilidades para imputar funciones de estatus a los hechos brutos y dar el paso a los hechos institucionales. Es decir, el pensamiento y el lenguaje simbólico que dan lugar a los hechos sociales van más allá de los objetos brutos para lograr su significación en el uso de tales objetos. En palabras de Searle, para que en la práctica pueda existir el billete de dólar, la gente debe ser capaz de pensar el pensamiento: “Ese trozo de papel es un billete de dólar”. Y ese pensamiento no puede tenerse sin palabras o símbolos que se refieran al objeto mismo: el papel.

En el inicio del presente capítulo se planteó que desde las visiones estructuralistas y funcionalistas de la sociedad las reglas se constituyen arbitrariamente hasta llegar a convencionalizarse. Autores como Marx, Durkheim, Berger y Luckmann aceptaban la arbitrariedad inicial de la institucionalización, es decir, la subjetividad que da origen a las insti-

tuciones sociales como producto de los organismos humanos. Pero su mayor interés estaba en buscar la objetivación de tales normas, la cual se lograba por el uso del lenguaje y la tipificación de las acciones dentro del marco de la historia. La sociedad acababa por ser un producto de acciones humanas en sus relaciones, dentro de un tiempo y un espacio determinados, un producto enmarcado en la objetividad.

Para Searle, por el contrario, las reglas que constituyen las instituciones no son arbitrarias ni convencionales. Aceptar lo segundo implica aceptar lo primero, y en las reglas que se proponen en la sociedad no es posible aceptar arbitrariedad para su constitución. Las reglas constitutivas devienen de la intencionalidad colectiva, por lo cual, no pueden ser convencionales, en el sentido común de la expresión; tienen que ser de carácter general sin tener que ser creadas de forma arbitraria por un grupo de personas X que constituyen la sociedad.

Sin embargo, en la sociedad encontramos tanto reglas constitutivas de la forma que lo plantea Searle; como convenciones, ya que la distinción de clases sociales no se da por una regla constitutiva, sino por lo que la sociedad ha determinado convencionalmente. Así mismo, se pueden encontrar que en muchas comunidades las reglas son creadas de forma arbitraria y acaban por ser convencionalizadas, aun cuando los mismos partícipes de la comunidad reconozcan que no son las reglas más favorables. Estas reglas creadas por convenciones, en planteamiento de Searle, no serían producto de la intencionalidad colectiva, sino que obedecen a los deseos e intenciones particulares que favorecen a unos pocos, pero que se aceptan por convención y tradición cultural.

Con las reglas se da paso a los sistemas sociales, sistemas que terminan por ser iterados en el tiempo, pues la estructura de los mismos ya es iterada. Las reglas creadas intencionalmente y expresadas verbalmente dan paso a los contratos de las instituciones y estos acaban por orientar las acciones de la colectividad. De esta manera, las iteraciones de las acciones de los agentes sociales que construyen la realidad social perduran en el tiempo. Para Searle, la estructura iterada se presenta gracias a los tres elementos fundantes de la realidad social que se han expuesto hasta ahora. No se trata de tipificaciones recíprocas arbitrarias dependientes de los sujetos, como lo exponen Berger y Luckmann, las cuales terminan por ser convencionalizadas —ya que en su teoría rechaza las convenciones sociales como parte esencial de la estructura de los he-

407 Searle, *The Construction of Social*, 75.

chos institucionales—, sino de reglamentaciones que la intencionalidad colectiva ha expuesto, ha creado y ha seguido, porque el lenguaje obliga a los actores al seguimiento y aceptación de las normas creadas<sup>408</sup>.

Los derechos, deberes, responsabilidades, obligaciones, poderes y demás compromisos de cooperación que se imponen en el ámbito de los hechos institucionales son codificados en leyes y reglamentaciones que orientan las acciones humanas desde el marco jurídico. Así, las funciones que ejercemos en nuestro diario vivir están reglamentadas y codificadas para ser explícitas con el fin de que sean aceptadas. Cada una de nuestras profesiones, de nuestras funciones en el ámbito social, no son más que el resultado de la intencionalidad colectiva expresada a través del lenguaje. Es un proceso de codificaciones, porque, cómo lo planteó Austin en 1962, el lenguaje permite hacer cosas con palabras.

Para Searle, las palabras se vuelven actos, se constituyen en hechos y se institucionalizan, a tal punto que acaban por crear una realidad: la realidad social; constituida estructuralmente por sistemas de funciones de estatus codificados en reglas que el mundo debe aceptar para convivir con los demás.

Hasta el momento se han presentado los tres elementos que plantea Searle como elementos fundantes de la estructura social; sin embargo, es preciso revisar un cuarto elemento, pues sin este no sería posible la comprensión de los hechos institucionales. No sería posible convivir en una sociedad, por primitiva que esta sea.

<sup>408</sup> “Las estructuras de funciones de estatus iteradas no existen justamente de modo instantáneo. Las funciones que ellas representan requieren que tales estructuras interactúen permanentemente entre sí a través de largos períodos de tiempo” (Searle, *The Construction of Social*, 80). En otras palabras, todas las acciones que realizamos repetidamente, tales como tener cuentas bancarias, realizar compras usando dinero para ello, tener propiedades, asumir el compromiso del matrimonio o elegir representantes para nuestro gobierno, son acciones iteradas que están reglamentadas, que son orientadas por las expresiones que usamos para crear los hechos institucionales con los cuales se corresponden. Desde esta perspectiva, las sociedades más simples no son más que el reflejo del seguimiento de normas creadas por la intencionalidad colectiva, en las cuales, el lenguaje es el elemento que hace posible, no solo la creación, sino el seguimiento de las mismas y la perduración de esta en el bagaje cultural.

La lectura de la obra de Searle nos permite evidenciar cierto parecido con algunos de los planteamientos husserlianos entorno al fenómeno de la conciencia. Tal vez por ello, en la filosofía de la mente, filósofos como Chalmers y Churchland lo han enmarcado en una concepción fenomenológica, concepción que no es la más pertinente para referirnos al autor en cuestión, ya que, como se ha expuesto, su teoría es de carácter emergentista o natural, más que fenomenológica. Sin embargo, es innegable que en 1979 y 1980 el autor empieza a explorar un poco en las teorías de la fenomenología, especialmente lo que Husserl a inicios del siglo XIX había expuesto como *trasfondo* en *Investigaciones lógicas*.

Sin embargo, pese al parecido con los estudios fenomenológicos sobre la conciencia realizados por Husserl, Searle en *The Construction of Social Reality* expone que su propuesta deviene de su teoría de actos de habla y otras discusiones contemporáneas como la realizada por Wittgenstein en sus *Investigaciones*. Además, porque en el campo de lo social el tema había sido abordado bajo otras nominaciones, como la asumida por Pierre Bourdieu al hablar de “hábitos”.

En sus estudios iniciales, Searle trabaja la noción de *trasfondo* en relación con el lenguaje. Por ello, en sus escritos *Language and Consciousness* (1979), *Background and Meaning* (1980) y *Expressions and Meaning* (1985), remite a dicha noción para plantear cómo los hablantes de X comunidad logran comprender, crear y dominar las reglas del lenguaje nativo gracias a las capacidades de *trasfondo* que hacen parte de la estructura mental de cada individuo, aun cuando estas capacidades en sí mismas no puedan ser consideradas estados mentales.

Así pues, la noción de *trasfondo* no solo es estudiada con relación al lenguaje. Searle retoma una y otra vez el estudio de la misma en mayor profundidad; estudios en los cuales, el *trasfondo* se plantea como un conjunto de capacidades mentales que no son intencionales, pero sin las cuales no sería posible los estados intencionales. Por más de dos décadas los planteamientos de sus primeras obras se mantienen intactos, pues el autor expone las capacidades de *trasfondo* como algo interno, como un set de capacidades de las cuales los seres humanos no son conscientes. De allí que en parte de la literatura que se ha escrito sobre la teoría del autor lo expongan como un internalista.

Sin embargo, en los escritos de 2010 y 2015 la noción de *trasfondo*, si bien continúa enmarcada en la definición de un set de capacidades de

causación neurofisiológica, involucra otros elementos que devienen de la cultura. Por ello, en sus últimos planteamientos, al hacer referencia al trasfondo, el autor reconoce que *diferentes culturas poseen diferentes trasfondos*. Y deja la definición de *trasfondo* un poco más abierta que la inicial. “El trasfondo consiste en todas aquellas habilidades, capacidades, disposiciones, formas para hacer las cosas, y saberes prácticos en general, que nos permiten realizar nuestras intenciones y aplicar nuestros estados intencionales generales”<sup>409</sup>. En esta definición no acentúa que tales disposiciones sean exclusivamente biológicas. Esta reciente concepción apunta a que, si bien en inicio todo ser humano está dotado biológicamente por tales habilidades no intencionales, estas no están acabadas, requieren desarrollo; por lo cual, es la cultura a través de las prácticas sociales reiterativas la que permite que el *trasfondo* y la *red* de representaciones que poseemos del mundo actúen para crear las diversas representaciones que circundan en las mentes de la colectividad. Así, cada ser humano logra hacer cosas o desempeñar las funciones que le corresponden en el ámbito social en el cual vive.

Las capacidades de *trasfondo*, entendidas como habilidades de causación neurofisiológica, o tendencias generales que hay en nuestra mente, y que hacen posible los estados intencionales, además de permitir la comprensión del mundo a partir de relaciones causales que nuestra mente construye, son las que hacen posible que un hablante domine un determinado idioma. Asimismo, son las capacidades que nos permiten comprender el funcionamiento de las reglas que subyacen en las estructuras sociales. Sin las capacidades de *trasfondo* no sería posible determinar las condiciones de verdad de cualquier enunciado. Sin las capacidades de *trasfondo* no sería posible la intencionalidad colectiva, y mucho menos la institucionalización de los fenómenos sociales.

El *trasfondo*, como set de capacidades, hace posible la comprensión del mundo y la comprensión de los fenómenos institucionales y se presenta en nuestra mente como un conjunto de capacidades no representacionales sobre las cuales se construye la Red de representaciones que poseemos del mundo. Además de ser el conjunto de capacidades no

intencionales que hacen posible los estados intencionales. Es decir, que las condiciones de satisfacción de los estados intencionales descansan sobre la Red y el *trasfondo*. Sin estos dos elementos no es posible que se lleven a cabo estados intencionales como creencias, deseos, entre otros, pues no se logra la dirección de ajuste de los mismos, por lo cual no serán estados exitosos<sup>410</sup>.

En Searle, el *trasfondo*, como conjunto de capacidades que permiten actuar en sociedad, es entendido de forma similar al *habitus* propuesto por Bourdieu en su teoría sociológica, la cual se enmarca en el estructuralismo genético. Para Bourdieu, el *habitus* permite entender esquemas para pensar y actuar en sociedad<sup>411</sup>; el *habitus* es el que hace posible que las personas de una sociedad X tengan estilos de vida similares, así como el seguimiento de las normas institucionales y la realización de ciertos patrones propios de cada cultura. En los estudios sobre *La distinción* que Bourdieu realizó acerca de las costumbres de la cultura francesa, se expone su estudio desde esta concepción y desde allí en cada escrito presenta al *habitus* como elemento crucial para superar la discusión entre lo objetivo y lo subjetivo dentro de las teorías sociales.

*Habitus*, para este autor, no es más que el conjunto de capacidades que le permiten al sujeto tener esquemas generativos para percibir y actuar en el mundo social. En palabras del propio Bourdieu ‘Estructuras estructurantes estructuradas’. Esto es, estructurantes porque son las

<sup>409</sup> Searle, *Making the Social*, 31.

<sup>410</sup> En este sentido, se puede entender que para Searle el *trasfondo* es el que permite que se logre la interpretación lingüística; asimismo, hace posible la interpretación perceptiva. Esto se da porque el *trasfondo*, como se describió en el primer capítulo, es un elemento que estructura nuestras experiencias conscientes e intencionales. De igual forma, el *trasfondo* facilita algunas clases de predisposiciones y, en el caso de los hechos institucionales, el *trasfondo* como set de disposiciones es el que nos dispone a ciertos tipos de conductas; es decir, es el que nos permite saber qué hacer en las instituciones sociales, pues es el que permite dar por sentado una serie de informaciones y creencias de los cuales, en ocasiones, no soy consciente. “[...] Siempre que tratamos con el mundo, bien sea en el pensamiento, en la acción o en la percepción, tenemos que dar por sentado muchas cosas” (Searle, *Making the Social*, 32); y para dar tales cosas por sentado se requiere de las capacidades de *trasfondo*.

<sup>411</sup> Cfr. Pierre Bourdieu. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

que orientan las formas de pensar y vivir en un 3mbito social; estructuradas, porque a lo largo de la historia, los sujetos sociales han establecido de forma organizada dichas estructuras; y, por supuesto, estructuras, porque las pr3cticas sociales y culturales tienen sus propios cimientos en el marco social, en un tamiz de reglas que ha sido dado por la pr3ctica.

El *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes– que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que 3l contribuye a producir<sup>412</sup>.

En este sentido, el *habitus* permite la interiorizaci3n de la cultura. Sin embargo, contrario al *trasfondo* propuesto por Searle, el *habitus* como conjunto de disposiciones no es innato al ser humano y su biología. Si bien permite a cada ser perteneciente a una cultura X identificar los esquemas y sistemas sociales de la misma, así como realizar de forma estructurada las acciones en el 3mbito social, no es una facultad innata. En este sentido, las disposiciones del *habitus* para Bourdieu deben ser desarrolladas por las pr3cticas sociales que constituyen los sistemas generativos, al punto de ser sistemas socialmente estructurados. El *habitus* le permite a los seres humanos adaptarse a la vida social, así como generar sus pr3cticas sociales, pero se desarrolla por la misma experiencia y vivencia que cada ser humano tiene en los sistemas generativos estructurados socialmente.

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transponibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios generadores y organizadores de pr3cticas y representaciones que pueden

estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la b3squeda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para conseguirlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de la obediencia a reglas, y siendo todo esto, objetivamente orquestadas sin ser el producto de la acci3n organizadora de un jefe de orquesta<sup>413</sup>.

El *habitus*, así como el *trasfondo* searleano, no depende del seguimiento de reglas. Como conjunto de disposiciones hace posible la orientaci3n de las acciones a partir de las mismas.

Producto de la historia, el *habitus* produce pr3cticas [...] conformes a los esquemas engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepci3n, de pensamiento y de acci3n, tienden, de forma m3s segura que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las pr3cticas y su constancia en el tiempo<sup>414</sup>.

Por lo cual, la regla por s3 misma no es suficiente para garantizar la conducta social. El *habitus* hace posible la vida en sociedad. Ahora bien, para Bourdieu el *habitus* se aprende mediante el cuerpo, en un proceso de familiarizaci3n con el entorno; una familiarizaci3n que es pr3ctica y que no requiere de la conciencia. Es decir, en la pr3ctica que desarrollamos en el 3mbito social aprendemos las estructuras estructurantes sin ser conscientes de ellas y del aprendizaje de las mismas. En este sentido, tambi3n podemos hallar cierta relaci3n con el *trasfondo* de la teoría searleana, pues no est3n en relaci3n ni con la intenci3n ni con la conciencia, pero son fundamentales para llevar a cabo acciones intencionales y conscientes.

Ahora bien, la teoría estructuralista gen3tica de Bourdieu no es la 3nica que ha hablado de *habitus*; este t3rmino, tal y como lo entiende

<sup>412</sup> Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une theorie de la pratique* (París: Droz Gen3ve, 1972), 178.

<sup>413</sup> *Ibid.*, 88-89.

<sup>414</sup> *Ibid.*, 91.

Bourdieu, es una herencia de la teoría aristotélica. Ya Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* había expuesto la noción de ἔθος (costumbre [costumbres]) y la había empleado como medio para lograr la virtud, al forjamiento del carácter (ἦθος). El hábito como mediador entre acto y potencia ha sido abordado en las teorías de Aristóteles, Boecio, los árabes como Al-Kindi, Avicena y Averroes y Aquino. Para Avicena, por ejemplo, el *habitus* (*Mustafâd*) es una inteligencia intuitiva, una inteligencia que permite pasar de la inteligencia en potencia a la inteligencia siempre en acto (entendimiento segundo); pero la intuición misma del *habitus* requiere del entendimiento activo distinto al entendimiento en potencia, requiere de la práctica constante para lograrse y de la iluminación de Dios; es “luz sobre luz”.

Así, “Lo que hace pasar del *habitus* al acto perfecto, y lo mismo, de la inteligencia material al *habitus* es el entendimiento activo”<sup>415</sup>. En todos los casos aquí expuestos el hábito es desarrollado, no es algo innato, tal y como lo es para Searle. El *habitus* se desarrolla en la experiencia o vivencia de la estructura social. El *habitus* estructura el pensamiento de los individuos para actuar en sociedad, se logra por la repetición constante de las prácticas; pero a diferencia de Aristóteles, estas prácticas terminan por ser inconscientes en el ejercicio mismo<sup>416</sup>. Para él, el *habitus* en inicio sí requiere de la conciencia, pues estas prácticas son prácticas pensadas de manera consciente para ser ejecutadas. Solo cuando se pasa a la costumbre, tales prácticas son inadvertidas para la conciencia y, aunque permite orientar las acciones, no es la causa de estas.

<sup>415</sup> Avicena. “Libro sobre los teoremas y avisos”. En: Fernández, Clemente. (Ed.). *Los filósofos medievales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. pp. 618-631), § 1.059.

<sup>416</sup> Es preciso aclarar que para Aristóteles el *habitus* ο ἕξις, si bien se desarrolla con la práctica, estas prácticas iniciales requieren de la conciencia del agente para las mismas. En el conocimiento, por ejemplo, afirma que “Es obvio al respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia” (II, 5, 417a6), ya que “Mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma” (*Acerca del alma*, II, 5, 417b2). Así, pues, si es que los conocimientos se encontraran “en el alma misma”, estarían en potencia, ya que es necesario el ejercicio del entendimiento (tomar conciencia) para llegar a estos.

De las acciones somos dueños nosotros de principio a fin, pues conocemos lo particular, pero, en cambio, de los hábitos sí lo somos del inicio, pero su incremento en particular no es reconocible, como pasa con las enfermedades. Sin embargo, son voluntarias por el hecho de que dependería de nosotros utilizarlas de esta manera y no de otra<sup>417</sup>.

En este sentido, el *habitus* desde la tradición aristotélica es el que hace posible la realización de las acciones en el ámbito social, aun cuando no es la causa de las mismas. El *habitus* posibilita a los seres sociales la comprensión del entorno en un medio social homogéneo. Por ello, las grandes teorías de la sociología se remiten a esta noción, no solo planteada como procesos repetitivos de la acción –como asumen Berger y Luckmann al hábito– sino como el conjunto de esquemas que permiten pensar, actuar y entender la sociedad, es decir, como lo proponen Bourdieu y sus seguidores, como un conjunto sistemático y sociológico que *estructuran las estructuras estructurantes*<sup>418</sup>.

Pues bien, en Searle, el *trasfondo* desempeña la misma función del *habitus* en Bourdieu, pero su origen difiere, ya que, según Searle, hablar de *trasfondo* implica hablar de disposiciones de causación neurofisiológica, así como ellas en sí mismas son causales de las estructuras mentales para representarnos el mundo y las situaciones sociales en él. El *trasfondo* estructura condiciones de satisfacción para los estados mentales intencionales, así como hace posible realizar diversas acciones en el mundo, sin siquiera ser conscientes de las reglas que las guían.

<sup>417</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. J. L. Calvo Martínez (Madrid: Alianza Editorial, 2012), III 5 1114b30.

<sup>418</sup> Dicha tesis en la teoría de las ciencias cognitivas ha sido fundamental; sobre todo en la teoría de la estructuración cognitiva: “De este modo, las operaciones mentales se cristalizan las sinapsis neuronales, en virtud del ejercicio repetitivo de los actos, hasta llegar a automatizar muchas destrezas y crear *hábitos* de trabajo intelectual”. Ardila Romero, Alicia. “Estructuración cognitiva”. En: De Zubiría Samper, Miguel. (Ed.). *Enfoques y didácticas contemporáneas* ([Bogotá: Fundación Internacional de Pedagogía Conceptual Alberto Merani, s.f.], pp. 119-139), p. 123 (*Vid.* p. 129).



Tal vez el lenguaje pueda referirnos a un ejemplo más claro de las funciones esenciales del *trasfondo*, pues desde los planteamientos de Chomsky<sup>419</sup> en el tema del uso del lenguaje, los infantes que se inician en el dominio del mismo no son conscientes de las reglas que enmarcan la sintaxis y semántica de su lengua nativa, pero aun así se inician en este, llegan a comprender lo que los adultos le dicen, a responderles en sus pláticas y se inician en las competencias orales y escritas del mismo para lograr la comunicación de sus mensajes. Todo este proceso es no consciente, no intencional, en el cual el niño no se comunica por ser consciente del seguimiento de las reglas; sino que se comunica por un instinto que le permite reconocer elementos para hacerlo: conductas verbales repetidas que hacen posible la comunicación.

Así, el *trasfondo* permite a cada sujeto tener en el mundo percepciones generales; de igual forma, hace posible la interpretación lingüística y la interpretación perceptiva. En la teoría social de Searle, el *trasfondo* y la Red hacen posible la comprensión de los fenómenos que a simple vista no son explícitos. El *trasfondo*, como conjunto de capacidades, permite dar informaciones, situaciones y percepciones por sentido y traerlas a la conciencia, aun cuando en un comienzo no estaba en ella. Gracias a las nociones de *trasfondo* y Red que usa Searle en las instituciones sociales, se hace más fácil el seguimiento de las reglas, pues, en gran medida, estos dos elementos dotan al ser humano de capacidades para lograr las condiciones de satisfacción y la dirección de ajuste de sus estados mentales y con ello comprender el entorno para pasar de la intención a la acción.

Ahora bien, para lograr la constitución estructural de las instituciones sociales —además de las reglas, tanto regulativas como constitutivas de las funciones de estatus y la intencionalidad colectiva— es preciso abordar el tema de la intención y la acción. Solo en esta relación se logra comprender dentro de la teoría Searleana la reciprocidad que hay entre estos elementos fundantes con el *trasfondo* y la Red, y, por supuesto, con el lenguaje.

### 3.4 Conocimiento y poder en las instituciones sociales

El conocimiento para Parsons<sup>420</sup> y Berger y Luckmann es el que hace posible la objetividad en la realidad social a través del uso del lenguaje y las convenciones que se establecen en las normas. En tales términos, el conocimiento es el que regula y orienta el actuar humano. Así, el conocimiento se constituye en poder, no solo para actuar, sino en la regulación del comportamiento de los seres que actúan en la sociedad.

La teoría del conocimiento social nos lleva entonces a transitar nuevamente por el camino de una colectividad que subsume al sujeto como individuo y le somete en sus acciones a lo que la sociedad en su colectividad impone en pos del orden social y la productividad de la misma. El poder, entonces, es impuesto y sustentado ética y políticamente en términos de las reglas que se imponen y las leyes que deben cumplirse. No hay más justificación para el seguimiento de dicho poder que la convencionalidad y la aceptación social del mismo; esta es la garantía de atribuirle el poder, una garantía respaldada por la objetividad, producto de la construcción del colectivo en un trasegar histórico.

El poder, en la teoría clásica de las instituciones, es atribuido al conocimiento, no a los sujetos. El conocimiento está por encima de los individuos y por encima de la colectividad. En el momento en que el conocimiento se objetiviza a través del uso del lenguaje y se convencionaliza, pasa a ser el orientador del comportamiento social en las instituciones. Así, la institución social como una creación del poder —en la que además se regula el comportamiento social— está dada en términos de las creencias que se han instituido en la historia. Por lo tanto, el conocimiento acaba por ser, ya no una construcción, sino un ente que posee en sí mismo la facultad para regular la institución social y para transformarla.

La fuerza, el dominio y la lógica del ejercicio social en los marcos de la ética y la política es simplemente producto del conocimiento. Así,

<sup>419</sup> Cfr. Noam Chomsky. *Reflections on Language*. New York: Pantheon, 1975.

<sup>420</sup> Cfr. Talcott Parsons. *The Social System*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951.

los cauces formales del conocimiento se convierten en autoridad, y la institución obtiene una naturaleza epistémica y óptica<sup>421</sup> sustentada en dicha autoridad.

El *acto unidad* parsoniano, como elemento molecular de la complejidad social, es una relación causal que se origina por el conocimiento que el agente tiene de las normas, los valores y situaciones a las que se enfrenta. Comprender la acción desde la personalidad, la sociedad y la cultura le permite a Parsons fundamentar la acción humana en una visión funcionalista estructural, en la que los componentes subjetivos, simbólicos y normativos permiten reconocer tal acción como causal en la relación que antepone la sociedad al sujeto, y en tal relación el poder del conocimiento impera. Así, el conocimiento como autoridad regula el funcionamiento de la sociedad, comprendida esta como un sistema orgánico que puede ser estudiado como sistema científico. Con su investigación, Parsons aporta comprensión del funcionamiento de la sociedad a partir de los sistemas y subsistemas que la componen. Logra, además, dar cuenta de cómo los individuos interactúan según el *ego* y la necesidad que la colectividad propone como referente para su actuar en determinada situación.

El poder otorgado al conocimiento, cuya fuerza se evidencia en la acción social, es el que estipula los *roles* que cada sujeto desempeña en la institución. Cada individuo está obligado a cumplir una función social impuesta por las instituciones y sus normativas. En tal sentido, las funciones asignadas se reflejan en las acciones realizadas, generando que la idea de individuo no es la que da la unidad al sistema social, sino la acción de los individuos en cada rol que desempeñen. Pese a lo anterior, es preciso reconocer que el lenguaje juega un papel muy importante en el proceso de la institucionalización, puesto que es el que permite convencionalizar el conocimiento e instituirlo como autoridad.

De otra parte, el lenguaje está en permanente relación con la acción, dado que el actor hace uso del mismo tanto en la orientación

cognitiva como en la evaluación a la hora de realizar sus acciones en el sistema social y en el sistema de personalidad. El lenguaje, entendido como sistema simbólico propio de la cultura, permite reglamentar y describir las acciones que el actor realiza al desempeñar un rol. También se constituye en elemento mediador entre la acción que se evidencia en el sistema de personalidad, propuesto por Parsons, y la acción que se realiza en el sistema social, pues es el que permite la comunicación e interacción entre los múltiples actores.

En la teoría del funcionalismo estructural de Parsons y en los planteamientos de la teoría del conocimiento social de Berger y Luckmann, el conocimiento impera ante el lenguaje, aun cuando este segundo es el que hace posible la objetivación del primero. El poder no está en la fuerza que otorga el lenguaje en la construcción del conocimiento, como sí lo está en la teoría del pragmatismo social expuesta por Searle.

Para Searle, la intencionalidad colectiva es el estado mental que hace posible la creación de las instituciones sociales a través del uso del lenguaje; el lenguaje es el elemento que permite crear las reglas y, a través de los actos de habla ilocucionarios, crear tales instituciones; es decir, sin lenguaje no existirían los fenómenos sociales. El lenguaje es la entidad que hace posible el conocimiento y el poder.

El estudio que el autor presenta para iniciar el análisis del poder está enmarcado en un estudio lingüístico sustentado en su taxonomía de actos de habla, en la cual, las promesas, las declaraciones y las órdenes se constituyen en el eje que permite vincular otros elementos en la construcción de la política y la concepción de poder. Su análisis conceptual se encuadra en los hechos mismos; un análisis en el que establece relaciones entre definiciones, significados y reglas, en el estudio de los hechos institucionales que componen la sociedad. Los principios de la naturaleza del poder están dados por los hechos sociales que se constituyen a través del lenguaje como realidades objetivas, aun cuando su naturaleza ontológica tenga un estatus subjetivo procedente de la intencionalidad colectiva que la constituye y del uso del lenguaje que la instituye.

Así pues, la teoría del poder de Searle involucra elementos como intencionalidad y lenguaje, cuya naturaleza es propia a la condición humana, es decir, deriva de hechos brutos que constituyen nuestra biología. Entender esto nos lleva a comprender que la naturaleza del poder también está construida en una base neurofisiológica, la misma

<sup>421</sup> Téngase en cuenta la distinción entre epistémico y epistemológica, y óptica y ontológica; las primeras hacen alusión a las cualidades del fenómeno, las segundas a las reflexiones que se ejercen sobre ellas.

que hace posible la producción del lenguaje y con este la constitución del poder como elemento fundamental de las instituciones, tanto en la moral como en la política. Así, para Searle “Una vez que vemos que la conciencia, el lenguaje, la racionalidad y la sociedad, todas ellas, son expresiones de la forma más elemental que subyace a la biología, entonces parece que podemos tener una filosofía ética y política más naturalista que la que se ha tenido tradicionalmente nuestra sociedad”<sup>422</sup>.

Ahora bien, el lenguaje como institución social es el que da origen a las demás instituciones y a través de las declaraciones da cuenta de la naturaleza del poder dentro de las mismas. El lenguaje se constituye en el elemento que posibilita el poder; ya no es el conocimiento la autoridad, sino la pragmática del lenguaje.

El dominio de las reglas de la institución del lenguaje es lo único que garantiza la existencia del poder. La universalidad del lenguaje –al comprometer al hablante con el valor de verdad de sus emisiones– se constituye en condición necesaria de la existencia de una autoridad. El conocimiento depende del uso del lenguaje y del compromiso asumido por los hablantes que lo crea y convencionaliza. La relación directa y de semejanza entre la estructura formal del estado intencional y la estructura del acto correspondiente se evidencia en las expresiones que son convencionalmente aceptadas. La emisión de un enunciado X puede ser contrastado con la realidad para garantizar su valor de verdad; tal contrastación se puede efectuar solo en términos de formulación lógica estructural, es decir, en el hecho de que su estructura sintáctica y semántica obedezcan a la lógica de la comunicación aceptada con el fin de garantizar la verdad del contenido del enunciado mismo.

“El acto de habla implica un compromiso que va mucho más allá de los compromisos del estado intencional expresado”<sup>423</sup>. Este compromiso se puede verificar en tipos de habla como las órdenes y las declaraciones, así como en las disculpas y las creencias. El compromiso adquirido con las creencias es un compromiso en términos de su valor de verdad y el conocimiento construido a través de las creencias es algo

<sup>422</sup> Searle, *Mind, Language and Society*, 12.

<sup>423</sup> *Ibid.*, 79.

que está más allá del estado mental mismo, pues su valor de verdad es asumido en el uso del lenguaje que expresa el contenido de la creencia como estado mental.

La teoría del conocimiento de Searle –a diferencia de la teoría social del conocimiento expresada por autores como Parsons y de la de Berger y Luckmann– es una teoría que asume el conocimiento como una construcción producto del lenguaje y los estados mentales. En este sentido, el conocimiento está sustentado en términos biológicos, puesto que *el lenguaje es un producto derivado de la forma más básica de la intencionalidad humana*<sup>424</sup>.

El conocimiento es el producto del conjunto de creencias que poseen los seres humanos sobre la realidad que se le presenta en los *fenómenos brutos* y de la que es construida intencionalmente a través del uso del lenguaje. Las creencias, como estados mentales, requieren de un contenido y este es expresado a través del uso del lenguaje en actos de habla asertivos. Las creencias son actos intencionales en forma de actos de habla; actos que inician en la percepción y que dan cuenta de la realidad de los fenómenos a partir de las preferencias que los hablantes expresan<sup>425</sup>.

En el uso del lenguaje, los agentes de la colectividad hacen visibles las condiciones de satisfacción de las creencias originales. En este sentido, la relación mente-lenguaje se evidencia en la dirección de ajuste presentada en el enunciado expresado, puesto que “La emisión hereda la dirección de ajuste de la creencia y su valor de verdad, por consiguiente, la emisión puede ser verdadera o falsa al igual que la creencia”<sup>426</sup>. En otras palabras, la dirección de ajuste palabra-mundo llega a ser verdadera o falsa si el contenido proposicional se satisface. Por lo cual, la creencia no es tal sino

<sup>424</sup> Cfr. Searle, John. *Making the social world*. 2010.

<sup>425</sup> En el tema del conocimiento, la teoría searleana rechaza el poder que se le ha otorgado en la tradición. Visto así, el poder no lo posee el conocimiento y su objetividad, sino el lenguaje, que permite construir el conocimiento y comprometer al hablante con las creencias verdaderas. En este sentido, los actos de habla asertivos, que constituyen la forma lingüística de las creencias, poseen una forma similar a la que poseen en su estructura las creencias como actos intencionales.

<sup>426</sup> Searle, *Making the Social*, 80-81.

hay un lenguaje, y el lenguaje es el que garantiza ese valor de verdad de acuerdo con el compromiso asumido por el hablante.

La estructura formal de las creencias debe ser expresada en los actos de habla proferidos, los que a su vez representan actos intencionales y deliberados; actos ejecutados de acuerdo a las convenciones sociales y dentro de los cuales la esencia del significado es dada en la imposición intencional de las condiciones de satisfacción. El conocimiento, contrario a lo expresado por la teoría clásica del funcionalismo estructural, no es un ente que una vez es objetivado en el uso del lenguaje se convierte en la autoridad para controlar, orientar y organizar las acciones de los agentes en los roles desempeñados en las instituciones, el conocimiento. Para Searle, simplemente es el producto de las estructuras formales de las creencias expresadas en actos de habla, en los que el hablante asume el compromiso de garantizar en sus emisiones el valor de verdad de la creencia.

La universalidad del lenguaje está dada en términos de los significados de los enunciados proferidos. La esencia del significado del hablante, plantea Searle, es la imposición intencional de las condiciones de satisfacción sobre las emisiones. Por ello, el compromiso que asume el hablante con sus actos de habla es lo único que garantiza la verdad en el conocimiento. En estos términos, la autoridad, es decir, el poder, no puede ser atribuido al conocimiento *per se*. El poder está en el uso del lenguaje. Cuanto mayor sea el dominio de las reglas constitutivas y regulativas del lenguaje, mayor será el poder del agente dentro de las instituciones, no solo en pos del conocimiento de las mismas, sino en pos del comportamiento que debe asumir dentro de cada institución. Si el lenguaje y la intencionalidad crean las instituciones, entonces el poder debe ser atribuido al lenguaje y a la intencionalidad como elementos necesarios y suficientes de la naturaleza del conocimiento y no al conocimiento mismo<sup>427</sup>.

<sup>427</sup> Las creencias exigen a los hablantes compromisos adquiridos en los enunciados proposicionales expresados. La pragmática del lenguaje demanda de los hablantes el compromiso con el valor de verdad. Las reglas constitutivas de las instituciones permiten a los hablantes realizar enunciados comprometidos con la verdad. Las reglas crean obligaciones a través del uso del lenguaje, las reglas comunican las condiciones de satisfacción para los enunciados y el

La capacidad humana de la representación de las creencias desde la lógica lingüística nos lleva a la creación de hechos institucionales. La deontología se crea colectivamente a través de los actos de habla, y las representaciones de los estados de las cosas permiten a los hablantes la creación de derechos, obligaciones y deberes. Los hablantes comprometidos exponen sus creencias convencionalmente aceptadas y construidas, con las cuales crean razones públicas para la acción; razones construidas en términos de la universalidad del lenguaje y sus convenciones, razones independientes del deseo. “El lenguaje no solamente describe, sino que también crea y constituye en parcialidad tanto lo que describe como lo que crea”<sup>428</sup>.

El poder está en el uso del lenguaje, pues una persona que logre a través de una declaración o una orden que otros le sigan y la acepten, crea de manera exitosa un fenómeno social. Así, la pragmática del lenguaje demanda competencia de los hablantes para que sus actos ilocucionarios y performativos se constituyan en una realidad institucionalizada. Las emisiones de actos de habla ilocucionarios y performativos como las declaraciones, las órdenes y las promesas, se constituyen en razones para las acciones sociales. Razones que no dependen de las emociones, ni de los deseos de los agentes.

El estatus colectivo determinado por la pragmática del lenguaje ejerce poder sobre las disposiciones del comportamiento de los agentes que crean y conviven en la institución. El conocimiento de las obligaciones demarca las fronteras para la acción, no por el seguimiento

---

hablante se compromete con los procedimientos convencionales creados por el mismo lenguaje. La verdad, en la teoría searleana del conocimiento, está garantizada por el compromiso asumido por el hablante dentro de las instituciones bajo procedimientos convencionales. Las creencias expresadas en el conocimiento evidencian el compromiso que ha asumido el hablante, de manera pública e intencional, con la verdad de la proposición. Así, la creencia y el enunciado que corresponde a dicho estado implican compromisos, los cuales, al ser expresados se asumen como una especie de deontología. En palabras de Searle, “el lenguaje es la forma más básica de deontología pública” (Cfr. Searle, *Making the Social*, 82).

<sup>428</sup> *Ibid.*, 85.

en masa de las reglas, sino porque las reglas están dadas en el uso del lenguaje, el mismo que implica el compromiso. No se trata de una cuestión impuesta del conocimiento como autoridad para dirigir el actuar en sociedad, sino de un asunto de poder enmarcado en la competencia del hablante en el uso del lenguaje<sup>429</sup>.

El uso del lenguaje nos remite al tema de los poderes deónticos que se relacionan con el conocimiento. Las funciones de estatus asignadas a las instituciones, las funciones realizadas por los agentes que las constituyen y las funciones del lenguaje dentro de las mismas para darles origen y transformarlas, ponen de manifiesto el poder deóntico que se expresa en las declaraciones como actos de habla universales<sup>430</sup>.

El poder económico, el poder político, el poder social no es otra cosa que un ente creado por la institución social del lenguaje. Las declaraciones, como enunciados performativos lingüísticos, dan origen a instituciones como el dinero, el divorcio, el gobierno, el matrimonio, etc. Y otorga poderes deónticos a las reglas que regulan el comportamiento de los sujetos dentro de estas.

Los poderes deónticos siempre deben ir más allá del poder semántico, y esa es su principal característica. El lenguaje determina lo que es una oración y su uso, pero el uso convencional extralingüístico de la

oración en su representación y en las condiciones de satisfacción se convierten en condiciones de verdad para el conocimiento; condiciones de cumplimiento y obediencia en las instituciones. En otras palabras, con la semántica se crean poderes deónticos que van a los actos, los cuales, están más allá de la propia semántica.

Los rasgos puramente formales que orientan el comportamiento humano dentro de las instituciones son reconocidos dentro de las mismas como *derechos*, *deberes*, *autorizaciones*, *permisos*, entre otros. Dichos rasgos están representados en las acciones realizadas a través de las expresiones como las declaraciones, las promesas y las órdenes. Actos de habla que representan acciones físicas y que son expresados por el uso de verbos modales. Así, las acciones sociales se derivan del uso semántico de tales verbos. El contenido proposicional de las creencias instituidas orienta las acciones y las regula a través de los poderes deónticos reconocidos convencionalmente.

De acuerdo con lo anterior, *las obligaciones*, *deberes*, *derechos* y *responsabilidades*, cuya estructura es de base lingüística, pasan a ser entidades fácticas; entidades que se constituyen en razones para la acción. El lenguaje, entonces, es la razón práctica que lleva a la acción institucional. La obligación asumida por el lenguaje se antepone al deseo de la realización de la acción, por lo cual, acaba por ser no solo la razón para la acción, sino la razón del deseo de realizar tal acción. En palabras de Searle “la razón es el motivo del deseo, en lugar de ser el deseo el motivo para la acción”<sup>431</sup>.

Las autoridades en las instituciones no son más que aquellas personas que dominan el lenguaje y los verbos modales que imperan en las deontologías públicas. Las oraciones atribuyen las funciones de poder a las personas que pertenecen a las instituciones. El lenguaje permite realizar la atribución de poder a los gobernantes, a los legisladores, a los sujetos que desempeñan roles asignados por funciones de estatus reconocidas convencionalmente. Así, un profesor tiene una función

<sup>429</sup> La obligación proviene del reconocimiento de que hay un status colectivo creado por el ‘nosotros’ de la intencionalidad colectiva, a través de los actos de habla. La deontología pública está enmarcada en los poderes deónticos creados por el lenguaje de los actos ilocucionarios y seguida por los efectos perlocucionarios de los mismos. Deontología que todo hablante reconoce y asume. Es decir, el conocimiento existe en virtud de las declaraciones proferidas que permiten crear la institución de la ciencia y orientar el actuar de los científicos que lo producen. El conocimiento existe porque existe el lenguaje para crearlo y expresarlo, de lo contrario, no podríamos hablar de este como entidad.

<sup>430</sup> Pese a que los teóricos de la tradición estructural funcionalista expongan que el conocimiento es el que crea las normas y que este se constituye en un ente de poder, en la teoría searleana se evidencia que el poder está dado en términos del lenguaje. Los deberes, las normas, las obligaciones, las declaraciones y las instituciones son creados por el uso del lenguaje. La deontología pública se expresa en los enunciados. El poder en cualquier ámbito social no es más que poderes deónticos creados por estructuras institucionales.

<sup>431</sup> Cfr. Searle, *Making the Social*.



asignada institucionalmente y al ser un agente partícipe de la misma *debe cumplirla*<sup>432</sup>.

*El concepto de poder está unido de manera lógica al concepto de ejercicio intencional del poder.* Por ello, el lenguaje, la intencionalidad y las capacidades de *trasfondo* son elementos esenciales en el ejercicio del poder. Para Searle, las sociedades humanas están sustentadas en los hechos institucionales creados por estos tres elementos. Asimismo, atribuye a los agentes en su ejercicio de poder, *el poder de trasfondo-Red*. La presencia de cuestiones no codificadas en la existencia del comportamiento humano se sustenta en las capacidades de *trasfondo* que pertenecen a la naturaleza humana, pero que se determinan en el marco cultural. Sin las capacidades de *trasfondo* no sería posible el ejercicio del poder puesto que las prácticas sociales exigen al agente intencionalidad colectiva y reconocimiento del conjunto de condiciones para el ejercicio del poder y de los tipos de poder, así como un conjunto de conocimientos sobre los conjuntos de relaciones de poder; elementos que no siempre llegan a ser codificados y verbalizados por el sujeto que ejerce el poder, pero que sí llegan a ser reconocidos por sus capacidades de *trasfondo* y le permiten tal ejercicio.

El *trasfondo-Red* contiene el conjunto de normas culturales para el ejercicio del poder en cada institución y es el que permite el reconocimiento de los poderes deónticos que subyacen a las acciones sociales. El ejercicio del poder de *trasfondo* le permite al sujeto el reconocimiento de los patrones estipulados, hace posible, además, compartir las normas de una sociedad X e imponer a través de actos de habla nuevas declaraciones y órdenes.

De acuerdo con lo anterior, el lenguaje y la mente son los elementos que hacen posible el poder y el ejercicio del mismo dentro de las instituciones sociales. El conocimiento, como producto del lenguaje y la mente, actúa como mediadores para la realización del ejercicio del

<sup>432</sup> El poder deóntico, como razón para la acción, nos remite a los *derechos, deberes y obligaciones* que deben ser asumidas por los agentes hablantes que dan origen a las instituciones; razón por la cual, el ejercicio de poder es un ejercicio intencional en el que el sujeto es consciente de que con el uso del lenguaje es capaz de transformar la realidad y persuadir a otros sujetos en pos de crear nuevas instituciones sociales.

poder, no es el poder mismo. El poder es construido por los actos de habla y la intencionalidad colectiva y se logra solo en el uso pragmático del lenguaje a partir de las asignaciones de funciones de estatus y el reconocimiento convencional de estas.

### 3.5 La acción humana en las instituciones sociales

La teoría del funcionalismo estructural de Parsons es la primera teoría de la acción social que concibe la acción dentro de las instituciones sociales. El estudio de la teoría de la acción, iniciado en la década de los treinta, ha centrado su atención en el sujeto social, en las motivaciones que lo llevan a actuar de determinada manera y en el problema de la libertad con el fin de aportar los fundamentos epistemológicos en la teoría social. La sociología tradicional, de la mano de la psicología, ha intentado develar los patrones de conducta que mueven al sujeto en el ámbito social con el fin de fundamentar el conocimiento en este campo a través del discernimiento de variables relevantes; lo que Parsons<sup>433</sup> denominó como el *sistema orgánico*. Un sistema en el cual, individuo, sociedad y cultura interactúan en la creación del conocimiento y la objetivación del mismo.

Los aportes de Marx, Durkheim y Weber en la sociología fueron retomados por Parsons a finales de los treinta, y en la década de los cincuenta por Parsons en compañía de Shandon y Shils, con el fin de comprender cómo en la relación individuo, sociedad y cultura surge el conocimiento, y cómo, a su vez, el conocimiento que circula en la sociedad es el elemento influyente en la acción humana. De tal forma, la situación de estímulos internos y externos, la orientación normativa y las condiciones socioculturales permiten exponer los elementos que constituyen la acción y comprender la acción humana, en palabras de Parsons, como *un proceso mental, activo y productivo en la estructura social*.

<sup>433</sup> Talcott Parsons. *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1937).

Los estudios iniciados por Parsons con la pretensión de brindar respuestas a la estructura de la acción social, ajustan algunos elementos de la teoría kantiana y de la teoría marxista con el fin de comprender, a partir de diferentes elementos, la acción en una visión sistemática. Por eso, el esqueleto de la acción social en su *teoría voluntarista* demarca un conjunto de categorías que le permiten explicar la acción como un *acto unidad*, enmarcada en las definiciones ofrecidas por la teoría social tanto weberiana como durkheimniana.

Así pues, el *acto unidad* como elemento molecular de la complejidad social es una relación causal que se origina por el conocimiento que el agente tiene de las normas, los valores y situaciones a las que se enfrenta. Comprender la acción desde la personalidad, la sociedad y la cultura le permite a Parsons<sup>434</sup> fundamentar la acción humana en una visión funcionalista estructural en la que los componentes subjetivos, simbólicos y normativos permiten reconocer tal acción como causal, en la relación que antepone la sociedad al sujeto. Este primer trabajo que intentó dar respuesta a la estructura de la acción les permite, tanto a Parsons como a Shills y a los sociólogos contemporáneos, explicar el funcionamiento de la sociedad, comprendida como un sistema orgánico que puede ser estudiado como sistema científico. Así pues, Parsons aporta comprensión del funcionamiento de la sociedad a partir de los sistemas y subsistemas que la componen. Logra, además, dar cuenta de cómo los individuos interactúan según el *ego* y la necesidad que la colectividad propone como referente para su actuar en determinada situación.

La articulación de los diferentes elementos del estructuralismo tradicional de Marx, Durkheim y Weber, así como los aportes de la psicología cognitiva, le permitieron a Parsons comprender que *la acción como un proceso en el sistema actor-situación tiene significación motivacional para el actor individual*<sup>435</sup>, con lo cual se aleja de la concepción de acción basada en la conducta estímulo-respuesta. El planteamiento parsoniano permite evidenciar que solo en la medida en que la relación con la situación sea moti-

*vacionalmente relevante, será considerada como acción*. Así logra proponer un nuevo significado para la acción, ya no como comportamiento físico demandado por el estímulo-respuesta, sino como movimiento mental, en el cual hay intencionalidad y motivación. Sin embargo, el alcance de tal teoría no da cuenta de la estructura de la acción, pues, si bien habla de intencionalidad y motivación, no estudia tales elementos detalladamente para comprender qué es la acción en sí misma.

No obstante, esta concepción funcional que Parsons plantea en su sociología, apoyado en la teoría de sistemas, le permite realizar una descripción sobre la acción de los actores que interactúan en un sistema. Cada elemento que articula desde su primer trabajo en 1937 hasta los trabajos realizados en 1950 le permiten explicar el orden sistémico de la sociedad, comprender la lógica relacional en la que operan en la sociedad, la cultura y la personalidad, y develar el papel de los agentes que interactúan en ella. Con lo cual postula una nueva teoría que apuesta por un vuelco en el estructuralismo tradicional y realiza su apuesta por el funcionalismo estructural. Habría que preguntarse entonces: ¿en qué consiste el funcionalismo estructural y cuál es su alcance? Esto en aras de comprender por qué en la actualidad la teoría de la acción continúa siendo pilar de la sociología, aun cuando esta no logra el cometido de develar la naturaleza estructural de la acción.

Para comprender el alcance de la propuesta parsonniana es preciso volver sobre las características más relevantes de su teoría, pues finalmente la teoría general de la acción termina por sucumbir ante la concepción de la sociedad como conjunto de sistemas, sobre el cual se evidencia el funcionamiento de los mismos a partir de la interacción de actores que actúan según el papel que desempeñan y motivados por una tendencia de obtener un *óptimo de gratificación*.

Pues bien, para Parsons un sistema social consiste en la pluralidad de actores individuales que lo conforman. Así, los individuos o actores interactúan entre sí en las situaciones institucionales, creando relaciones de sus situaciones con otros actores y logrando la articulación entre unos y otros a través del uso de un sistema de símbolos, los cuales además de ser compartidos son estructurados culturalmente. En este sentido, la organización de los sistemas está dada por el uso de sistemas simbólicos que introducen el orden a través de las normas y valores que orientan el actuar de los individuos en la colectividad. Sin embargo, los

<sup>434</sup> Talcott Parsons, *et. al. Toward a General Theory of Action* (New York: Harper, 1951).

<sup>435</sup> Cfr. Parsons, *Toward...*

smbolos pueden ser tan amplios que no se reducen a las palabras que usamos sino a todo lo que pueda comunicar.

En su teorfa estructural funcionalista, *el sistema social* es apenas uno de los sistemas que componen la estructura de la acci3n social. Los dems sistemas que Parsons estudia en su complejidad y que consideran son parte de la estructura total del sistema serfan: *el sistema de la personalidad y el sistema de la cultura*. Los tres sistemas conforman la totalidad del sistema y confluyen en dos elementos esenciales a todos los sistemas: *smbolos e interacci3n*. Estos dos elementos son los que hacen posible evidenciar que en cada uno de los tres sistemas lo com3n es la acci3n social. El funcionalismo estructural, entonces, permite la articulaci3n de los tres sistemas y la diferenciaci3n de cada uno de ellos, ya que ninguno puede ser reemplazado por alguno de los otros dos.

La acci3n, como marco de referencia en los tres sistemas que conforman la estructura total, es la 3nica que hace posible la transformaci3n. Asf, el actor o agente, obedeciendo tanto a las necesidades de gratificaci3n como a los intereses o motivaciones y a la evaluaci3n que realiza antes de su acci3n, logra actuar seg3n el rol que desempefne en una instituci3n. Por lo cual, la acci3n pasa a ser la mol3cula de los sistemas: *social, cultural y personal* en su engranaje del sistema total. Visto asf, la visi3n compleja y sistemática del fen3meno de la acci3n permite reconocer tres elementos esenciales: *situaciones de gratificaci3n, orientaci3n cognitiva y evaluaci3n*. Elementos que todo actor debe tener en cuenta en sus procesos mentales para realizar una interacci3n en el sistema social, cultural y personal. Dado que de no ser asf, el individuo podrfa realizar sus acciones a merced de lo que sus intereses dispongan; sin embargo, las interacciones est3n gobernadas por los valores y normas de la cultura, por la organizaci3n social y por el conocimiento que allf circula. En otras palabras, el funcionalismo estructural de Parsons da cuenta de la estructura social que orienta las acciones de los actores en su vida pr3ctica, a partir del *ego (finalidad)* establecido por la colectividad, no por los intereses individuales.

La teorfa general de la acci3n permite fundamentar objetivamente el conocimiento que circula en la sociedad, y con este las acciones que realizan los agentes en sus roles sociales. En tal sentido, se deja de lado al sujeto como persona o personalidad individual y sus intereses, y se toma como referente para la acci3n a las orientaciones organiza-

les que obligan al actor a desempefnar un papel o una funci3n en la organizaci3n sistemática. Se desconoce al individuo y se reconoce al actor social, cuyas acciones representadas en su rol deben obedecer a la estructura de la acci3n general para el funcionamiento de la sociedad en el marco de las normas. Asf pues, el esqueleto normativo y axiol3gico, y el conocimiento de la colectividad se convierten en razones causales para la acci3n, cuyo fin tiende a la preservaci3n del orden social, al abastecimiento de bienes y servicios y a la educaci3n para la socializaci3n.

En la estructura funcionalista de Parsons, la conducta de los individuos est3 determinada por las estructuras normativas institucionales y el seguimiento de los roles que le corresponde. La noci3n de "trabajo" que deviene de la herencia marxista es reemplazada por la noci3n de "rol". Como sujeto social, cada individuo est3 obligado a cumplir una funci3n social impuesta por las instituciones y sus normativas. En tal sentido, las funciones asignadas se reflejan en las acciones realizadas, es decir, que la idea de individuo no es la que da la unidad al sistema social, sino la acci3n de los individuos en cada rol que desempefia<sup>436</sup>.

¿Cuál es el aporte de la teorfa de Parsons en la comprensi3n de la realidad? tal vez esta sea la pregunta clave para comprender qu3 es la acci3n dentro del funcionalismo estructural; para lo cual, se hace necesario revisar las relaciones que se tejen entre trabajo, lenguaje y acci3n con el fin de dar soluci3n al interrogante y ver por qu3 esta propuesta de Parsons inicia un desarrollo en la concepci3n evolucionista de la sociedad, con la cual aporta al desarrollo metodol3gico en los estudios de las ciencias sociales.

En los estudios de Parsons, las normas regulan los roles y las acciones realizadas en cada rol desempefado. El sistema simb3lico da cuenta

<sup>436</sup> Asf pues, el funcionalismo estructural comprende la sociedad como un sistema complejo, conformado por tres sistemas cuya base medular es la acci3n social. Cada parte de este sistema total trabaja con el fin de lograr la autorregulaci3n de los subsistemas que lo conforman y con ello la autorregulaci3n social. Todo lo anterior con el fin de preservar el orden social, promover la organizaci3n para preservar los bienes y servicios de las sociedades, y ver en la educaci3n una forma para preservar la cultura y el sistema de smbolos que hace posible la interacci3n de los tres sistemas fuentes.

de las normas y valores que demarcan el papel del individuo en la preservación del orden social dentro de una institución. Sin embargo, el lenguaje –como elemento cultural dentro de la teoría parsonsniana– no logra ser más que el elemento básico que le permite al sujeto sobrevivir en la institución social. No se detiene en el estudio del lenguaje verbal, sino que el autor hace alusión al sistema simbólico en general<sup>437</sup>.

El lenguaje está en permanente relación con la acción dado que el actor hace uso del mismo, tanto en la orientación cognitiva como en la evaluación a la hora de realizar sus acciones en el sistema social y en el sistema de personalidad. El lenguaje, entendido como sistema simbólico propio de la cultura, permite reglamentar y describir las acciones que el actor realiza al desempeñar un rol. Por otra parte, también se constituye en elemento mediador entre la acción que se evidencia en el sistema de personalidad y la acción que se realiza en el sistema social, pues es el que permite la comunicación e interacción entre los múltiples actores.

Ahora bien, en torno a la acción es preciso resaltar el esfuerzo que realiza Parsons a lo largo de su obra por superar la visión conductual de la acción y verla como movimiento mental, con lo cual logra diferenciarla de la conducta animal. Un arresto que queda enunciado en su crítica frente al modelo behaviorista que reducía la acción a la conducta manifiesta. Digo *enunciado*, porque en los elementos estructurales de la acción no logra mostrar el papel de la intención y las verdaderas motivaciones que tiene un actor para realizar sus acciones, quedando un vacío en su

<sup>437</sup> Parsons reconoce que todo sistema social requiere de un conjunto de signos y símbolos usados por los individuos del sistema para sobrevivir. El lenguaje permite la creación de valores, normas y conocimientos que circulan en la sociedad, y su uso convencional hace que estos pierdan su carácter subjetivo y se logre un conocimiento social objetivo. El lenguaje le permite a la teoría funcional estructuralista apostar por la objetividad científica en el marco social; sin embargo, ocupa un lugar secundario en la teoría sistemática de la sociedad, pues, si bien Parsons reconoce que sin lenguaje, no se solucionan los conflictos y ve en este un elemento que le permite a la colectividad imponer sus normas, valores y conocimientos al sujeto para direccionar sus acciones, no lo toma como un elemento esencial de la naturaleza del fenómeno social, es decir, como un elemento constitutivo de la *acción y de la realidad social*, sino como un elemento cultural que permite entender las acciones sociales.

teoría de la acción. Pese a que Parsons plantea que la acción social debe ser entendida en términos de la intencionalidad que le subyace, no desarrolla suficientemente este tema. Simplemente se queda en manifestaciones verbales en las cuales expresa que el lenguaje es el elemento indispensable para orientar la acción y que su significado estaba dado por la intencionalidad de las personalidades más que en la función, tema que no es lo suficientemente claro, ya que en *Toward* hace mayor énfasis a la función que a la personalidad y sus características. Por otra parte, en algunos apartados de su obra pareciera como si lenguaje e intención los tomara como equivalentes; así como motivación y orientación cognitiva.

La acción como molécula de los sistemas sociales da cuenta de los sistemas mismos, pero no de sí misma como movimiento mental, pues no permite ahondar en la naturaleza que le constituye como tal. Para Parsons los sistemas sociales median entre las personalidades y la cultura a través de la acción social, pero al hablar de la acción se puede inferir que la descripción que hace de esta acaba por desvanecerse en el papel de las personalidades, luego de una pugna entre las personalidades individuales sacrificadas en pro del reconocimiento de las “personalidades” de los actores que desempeñan un papel o rol productivo como fundamento del subsistema económico. Es decir, ¿dónde queda el movimiento mental del individuo si solo se reconoce al actor que representa y desempeña el rol que la sociedad ha creado en la institución social? Rol que debe propender por el cuidado de los bienes y servicios del sistema social.

Sin embargo, esta situación no tan clara, que Parsons deja esbozada en su teoría de la acción al platear el significado de la acción en términos de la motivación de las personalidades, lleva más adelante a Habermas a retomar algunos apuntes en *Conciencia moral y acción comunicativa* y en *Zur Logik der Socialwissenschaften* para expresar que “El sentido intentado por el agente es la única vía de acceso adecuado al comportamiento que está inspirado en una situación que ya ha sido interpretada por él mismo”<sup>438</sup>. Pues bien, no solo Habermas, sino muchos otros sociólogos, tal y como lo muestra la literatura de la sociología contemporánea,

<sup>438</sup> Jürgen Habermas. *Conciencia moral y acción comunicativa*. (Barcelona: Ediciones península, 1985), 107.

continúan en la misma línea, donde se termina por reducir la acción al significado de la misma, bien sea en términos de funciones de intereses o del lenguaje que la orienta<sup>439</sup>.

En los sistemas de acción parsonsniana, el orden más alto del acto es el *estatus-rol*. El rol está dado en el contexto por los actores y por la reglamentación institucional. Cada actor desempeña funciones y realiza actividades enmarcadas y normativizadas según el rol que se cumpla en la institución social. En palabras de Parsons, *el rol se convierte en el foco de articulación del sistema motivacional de la personalidad con la estructura social*.

En este sentido, tanto los roles como las acciones sociales están normativizadas y con ello supeditados a las instituciones. Los actores reconocen las normas; reconocen los intereses, los evalúan y evidencian las necesidades situacionales que se generan en las instituciones; interactúan con el sistema simbólico y logran la ejecución de la acción en función del rol que les compete. En consecuencia, podría decirse que el rol acaba por ser el sistema que orienta de forma total a los actores individuales dentro de las organizaciones. Asimismo, es la institución quien define los roles, los controla y sanciona a los actores si no cumplen con el papel que se les ha asignado en el rol. En últimas, la relación trabajo, lenguaje y acción queda atada a los significados que se le otorguen en

<sup>439</sup> *La teoría general de la acción* construida entre las décadas de los treinta y los cincuenta aún continúa vigente en las teorías sociales. Si bien no logra superar la tradición, que enmarca la acción como una relación causa-efecto sustentada o bien en los deseos o bien en la racionalidad, sí permite la comprensión del sistema social, en el cual los agentes representan y cumplen roles en las instituciones a las que pertenecen, bajo la presunción de que el conocimiento producido en la sociedad es el propulsor para la realización de la acción. Ahora bien, en el funcionalismo estructural, los valores y las normas culturales se imponen al individuo para institucionalizar el comportamiento de los individuos y de los grupos que conforman tales instituciones. Es decir, la teoría de Parsons cae en la vieja tradición que impone la sociedad al individuo, y en últimas, pese a lo planteado en su crítica, acaba por desconocer los intereses del agente que realiza la acción, ya que estos siempre estarán supeditados a lo que el conocimiento, los valores y las normas de la sociedad le imponen.

los sistemas sociales dentro de las instituciones. Una relación de elementos articuladores del sistema orgánico, más no una relación esencial en la que se constituyen como elementos creadores de la naturaleza de la sociedad sistematizada.

Ahora bien, si la teoría general de la acción de Parsons logra constituirse en un pilar fundamental de la teoría social contemporánea y dar cuenta del funcionamiento de la estructura social como un sistema complejo, es preciso reconocer que no es suficiente a la hora de develar la naturaleza de la acción. Así como tampoco logra sustentar una relación acción, lenguaje y trabajo como elementos constitutivos de la naturaleza de la realidad social, simplemente son ejes, como muchos más que se deben tener en cuenta en un estudio científico de la sociedad.

Al centrar su atención en la teoría de sistemas, Parsons simplemente da por hecho que el lenguaje es propio al individuo, así como lo es la acción. Del mismo modo, al trabajar la concepción de rol, centra su atención en el papel que desempeña cada agente en los subsistemas económicos que conforman el sistema orgánico –con lo cual le otorga mayor valor a la institución que al individuo que interactúa en la colectividad–, ya que es enfático en sostener que el sistema social impone al individuo las acciones que estos deben realizar en su rol. Asimismo, el esfuerzo de la teoría parsonsniana por superar el estructuralismo de Marx y Durkheim, y abandonar la concepción que supedita al sujeto a lo que la sociedad impone, es simplemente una entelequia que no se logra. Pese a lo que afirma Parsons a lo largo de su obra, al considerar la motivación mediada por las normas y valores como agente causal que media entre la subjetividad y el orden social, su propuesta acaba por ser una versión mejorada de la tradición estructuralista, que sucumbe al mismo orden autoritarista y mecanicista: *sociedad-institución-sujeto*<sup>440</sup>.

<sup>440</sup> La explicación de la colectividad que expone Parsons sigue enmarcada en la propuesta durkheimniana. La sociedad y la cultura se imponen al sujeto que la crea. La estructura social no obedece a otra cosa más que al esqueleto de las normas y valores que atribuye la cultura, y el individuo se abandona como persona para pasar a cumplir roles y funciones que determinarán su actuar. La visión sistemática de acción social desconoce al sujeto y su intencionalidad. El individuo se supedita al seguimiento de patrones culturales representados



En este sentido, los elementos estructurales que Parsons presenta como constitutivos de la acción y como movimiento mental bajo la concepción psicológica de la intencionalidad, no son desarrollados en profundidad; es decir, quedan apenas enunciados cual si construyeran una urdimbre con sus palabras. De otra parte, su intención inicial de dar cuenta de lo que constituye la acción como movimiento mental es abandonada al fundamentar su teoría de sistemas, pues se vuelve a lo que la tradición filosófica y sociológica han expresado en el racionalismo trascendental y en la teoría de la conciencia colectiva, con los cuales argumenta en favor de la relación causal.

La herencia estructuralista de Marx y Durkheim no solo se evidencia en la teoría sistémica parsonsniana y en la concepción de la conciencia colectiva de dicha tradición, sino que además se refleja en la aceptación del sometimiento de la conciencia individual a la conciencia recíproca de la estructura social. Además, se manifiesta en la idea del individuo como *producto social*, que desempeña funciones y sigue patrones sociales, por ende, la cultura y la sociedad se consideran como realidades cuya ontología no depende del sujeto. Se puede inferir, entonces, que el legado estructuralista en la consideración del hombre como un agente productor y la visión pragmatista del conocimiento de la sociedad, son el fundamento para la acción y el trabajo; por su parte, el lenguaje es el medio de comunicar en la sociedad el conocimiento, orientar las acciones y solucionar conflictos en la interacción.

---

en los valores y normas que propenden por el orden social. Es decir, la teoría del funcionalismo estructural le otorga existencia y poder a las instituciones sociales, a las normas que las regulan y a los valores que se imponen —cual si fuesen entidades independientes de los sujetos que las crean— tal y como la ha hecho la tradición sociológica a la cual el mismo Parsons critica en su obra. Una existencia que está sustentada ontológicamente en el hecho del reconocimiento, la convencionalización y aceptación de la colectividad. La cual, en verdad, solo se podría sustentar epistémicamente para comprenderla como facticidad objetiva, pues las instituciones, las normas, los valores y los hechos que conforman la realidad social son creadas por seres humanos, quienes con sus mentes construyen la colectividad de manera intencional. Como mostrará Searle, *la intencionalidad colectiva está naturalmente en cada individuo bajo la forma del 'nosotros'* (Cfr. Searle, *The Construction of Social*.)

Entonces, la teoría general de la acción expuesta por Parsons, si bien manifiesta apostar por una mirada diferente a la que se ha trabajado en la historia de la sociología, no logra salir de la teoría tradicional estructuralista sustentada por Marx, Durkheim y Weber. Tampoco logra dar claridad de manera sustentada a la consideración de la acción como movimiento intencional, y aunque en su esfuerzo por explicar la acción como molécula del sistema orgánico social expone tres elementos fundantes, no sustenta con ellos la naturaleza de la acción; solo logra mostrar someramente que el lenguaje, como elemento propio a la vida social, permite trascender de las intenciones del individuo, a las intenciones del sujeto que desempeña *roles* en las instituciones, es decir, que el lenguaje dota de sentido las acciones en el marco social. Un planteamiento interesante pero con muy poco desarrollo. Algo que actualmente la teoría social de Searle defiende, además de ser explicado paso a paso con el fin de develar la naturaleza de la acción.

Ahora bien, la filosofía de la acción también ha sido abordada desde los estudios analíticos, en los cuales se ha manifestado un giro en la comprensión de la acción como fenómeno social. La propuesta de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* permitió vislumbrar que los juegos del lenguaje se corresponden con los juegos de roles que realizamos en el ámbito social. La analogía entre las reglas del lenguaje y las reglas de la sociedad fue apenas esbozada en la obra del pensador austriaco; sin embargo, en esta misma línea aparecen autores como Austin, quien con su obra plantea efectivamente la forma de la acción enmarcada en el uso del lenguaje. Así, el lenguaje pasa a ser estudiado en su uso ordinario con el fin de comprender que gran parte de los fenómenos que hemos considerados sociales existen porque el lenguaje los hace posible.

La taxonomía de actos performativos desarrollada por Austin permite evidenciar que lenguaje y acción están en relación íntima para comprender algunos fenómenos del mundo; sin embargo, es la teoría de *Actos de habla* de Searle la que hace evidente este giro en el pragmatismo lingüístico, pues sus múltiples ejemplos de actos ilocucionarios que crean fenómenos sociales, fueron los que nos permitieron reconocer la grandeza del uso del lenguaje ordinario en *la construcción de la realidad social*. Con Searle realmente se evidencia un fuerte giro en el

pragmatismo lingüístico que permite postular una nueva teoría de la acción. Así, las investigaciones en la filosofía del lenguaje y de la mente le permiten al autor construir un sistema analítico para ahondar en los problemas que le competirían a la *filosofía social*.

Si bien Austin da un vuelco en el estudio del lenguaje ordinario desde su uso al exponer la posibilidad de hacer cosas con palabras, fue Searle con su taxonomía de los actos de habla ilocucionarios quien fijó la atención en el uso del lenguaje y cómo este hace posible la acción en el campo social, al enfocar su atención en el hablante y su intencionalidad; lo cual, le llevó a articular elementos como: *lenguaje-mente-mundo*. Así, con su teoría del lenguaje, cuya base fundamental está anclada a la fuerza ilocutiva del hablante, develada por la intención para realizar actos con palabras, se inicia en un estudio que se mueve entre los límites de lo natural y lo social, lo mental y lo verbal, estudio que en *Rationality in Action* le llevará a comprender los componentes que constituyen la naturaleza de la acción.

La filosofía de la acción social, expuesta en el pragmatismo lingüístico, da prioridad al lenguaje; sin este no existirían ni la acción social ni el trabajo. Los hechos sociales son creaciones del lenguaje. El lenguaje es quien compromete a los hablantes a actuar de determinada manera en las instituciones sociales, puesto que es el elemento que crea, a partir de su uso, el hecho social. Los pactos lingüísticos de la colectividad –al crear, de manera intencional, las instituciones sociales– son los que soportan colectivamente las acciones sociales y la institución del trabajo.

Searle, en *Speech Acts*, plantea que existen formas de conducta creadas por el uso del lenguaje. Las reglas constitutivas a través del lenguaje hacen posibles nuevas formas de conducta. En palabras del autor:

Existe un sentido trivial en el que la creación de cualquier regla crea la posibilidad de nuevas formas de conducta, a saber: la conducta llevada a cabo de acuerdo con la regla. [...] Donde la regla es puramente regulativa, la conducta que está de acuerdo con la regla podría recibir la misma descripción o especificación (una misma respuesta a la pregunta “¿Qué hizo él?” exista o no la regla, con tal de que la descripción o descripción no haga referencia explícita a la regla. Pero en el caso en el que la regla (o sistema de reglas) es constitutiva, la conducta que está de

acuerdo con la regla puede recibir especificaciones o descripciones que no podría recibir si la regla no existiera<sup>441</sup>.

Es decir, la conducta nos da cuenta de que las acciones voluntarias, intencionales y conscientes son gobernadas por el uso del lenguaje en la creación de las reglas constitutivas, tanto en los actos de habla, como en los hechos sociales. Así pues, en las prácticas sociales, como el *juego* en los deportes, en la política o en la ética, las reglas constitutivas constituyen el hecho mismo y con ello el lenguaje pasa a ser acción creada y gobernada en la regla misma.

En este sentido, el sistema de reglas constitutivas da paso a la acción. La colectividad crea a través del lenguaje –específicamente de los actos de habla ilocucionarios– las acciones que constituyen los hechos en el ámbito social. Es decir, además de plantear, como lo hizo Parsons con su teoría funcionalista estructural, que las reglas regulan las acciones y las someten a las instituciones, se considera que el lenguaje es quien las crea. Sin las reglas constitutivas no existirían hechos sociales como la política, el dinero, el trabajo o los deportes, entre otros, y por tanto tampoco existiría la práctica en tales hechos, porque no existiría el fenómeno mismo como hecho social.

Lo que se ha considerado como trabajo en la sociedad no es más que una institución, la que, a su vez, como lo expone Searle<sup>442</sup>, no es más que la creación intencional de la colectividad a través del uso del lenguaje. Cada institución social es creada por la conciencia y la intencionalidad colectiva, y expresada en términos del lenguaje. Los enunciados ilocucionarios son los que hacen posible la existencia de las reglas constitutivas y regulativas, es decir, el trabajo no es visto como un subsistema cuya característica está dada en torno a las necesidades y la conservación de bienes y servicios, sino como una institución en la cual los sujetos a través de la sociedad han creado dicho fenómeno con el uso del lenguaje y han definido con el lenguaje las funciones de estatus de manera colectiva. Ni siquiera se podría hablar de sistema de bienes y servicios si a través

<sup>441</sup> Searle, *Speech Acts*, 5.

<sup>442</sup> Cfr. Searle, *The Construction of Social Reality*.

del uso del lenguaje no se hubiese creado la institución de la economía y definido colectivamente el papel del ser humano en esta.

El lenguaje hace posible la acción social y el trabajo. Para Searle, *el sujeto consciente es capaz de crear hechos sociales y lo hace a través de la asignación de funciones a objetos y fenómenos*. Por ello, en el sistema social que propone el pragmatismo lingüístico de Searle, los seres humanos están dotados naturalmente para *asignar funciones, definir propósitos, objetivos y valores*. Es decir, cada individuo que conforma la colectividad identifica los propósitos e intereses que convienen a la sociedad y asigna intencionalmente funciones, no para sus intereses propios, sino para los intereses colectivos.

En este sentido, el trabajo como fenómeno meramente social requiere que los agentes que crean las instituciones asignen intencionalmente las funciones, tanto agentivas como no agentivas, con el fin de que la institución funcione<sup>443</sup>. La realización de prácticas laborales en el sistema social compromete al agente y las acciones que realiza con las funciones que se le han asignado, porque *solo haciendo uso del lenguaje imponemos una función específica, a saber: la de representar marcas y sonidos*; y en el trabajo, la representación de la marca “trabajo” y el sonido de la emisión de la palabra está dada en el significado que se le atribuye a la palabra misma en la realización de acciones que lo hacen posible<sup>444</sup>.

<sup>443</sup> Cfr. Searle *The Construction... y Making...*

<sup>444</sup> Realizar una función X en un contexto específico, que se reconozca como *trabajo*, obedece al uso del lenguaje y a lo que la intencionalidad colectiva ha considerado como tal. El maestro, por ejemplo, tiene unas funciones asignadas colectivamente, así como las tiene el futbolista o el gobernante, y esto es posible gracias al uso del lenguaje. Asimismo, se establece que cuando el maestro, el futbolista y el gobernante, etc., realiza cierto tipo de acciones, le serán retribuidas, ya que está aportando con ellas al sistema; y desempeñando una acción o serie de acciones laborales brinda lo que la institución ha considerado como servicios, por lo cual, la misma institución demanda que dichos servicios le sean remunerados. Así, la acción realizada en la función asignada obedece al seguimiento de las reglas del uso del lenguaje, las que a su vez comprometen al agente hablante con la realización de una acción X en un contexto Y y bajo el seguimiento de un determinado número de reglas que el agente se reconoce por ser competente en su acto lingüístico.

Los esfuerzos iniciales de Parsons en su *Teoría general de la acción* se ven desarrollados cuatro décadas después en la filosofía de la acción de Searle en *Rationality in Action*. El filósofo analítico, a partir de los estudios del lenguaje y la mente, logra hacer una crítica fuerte a la tradición kantiana y a la tradición emotivista con el fin de demostrar que ni la razón ni el deseo son razones para actuar. *Rationality in Action* es un texto en el que el autor se traza la meta de superar la tradición a través de la evidencia de los errores que se han cometido sobre la acción al hablar de su naturaleza. Para lograr tal cometido, el filósofo expone cómo la razón no es —como lo creía Kant, y como lo ha creído la tradición racionalista— el motivo que nos mueve a actuar, sino el libre albedrío, siendo la prueba más importante de ello. Asimismo, critica al emotivismo, ya que el deseo tampoco es, aunque sea un estado mental que ejerce gran fuerza en el agente, como estado mental el que lleva al agente a la acción misma.

Para la teoría searleana las razones para actuar están dadas en las relaciones: mente-lenguaje-mundo y las posibilidades de éxito presentadas en las direcciones de ajuste. La intención como estado mental no actúa sola, sino que está acompañado de otros estados mentales: conciencia y creencias, así como del lenguaje, específicamente, los actos de habla. La intención, como estado mental intencional, y los actos de habla ilocucionarios son elementos que constituyen la naturaleza de la acción racional; elementos que están acompañados por otros factores que acaban por ser condiciones necesarias en la realización de la acción. Así pues, la naturaleza de la acción está dada por estas cinco condiciones: racionalidad, subjetividad, temporalidad, causación y libertad. Y en tales condiciones, el autor expone que la intención es el estado mental que permite a un sujeto pasar del pensamiento, del deseo y de las creencias a la acción. *La intención es acción mental y está presente en la acción corporal*.

Tal y como se expuso páginas atrás, lo que la tradición ha señalado como acciones racionales no son otra cosa que una mezcla entre estados mentales (conciencia e intencionalidad), procesos de pensamiento y lenguaje. Por eso, en *Rationality in Action* se expone que, “[...] Una vez se tiene el conjunto de la conciencia, la intencionalidad y el lenguaje y este es lo suficientemente complejo y rico para realizar varios tipos de actos de habla y expresar múltiples relaciones lógicas y temporales,

entonces se tiene el aparato de la racionalidad”<sup>445</sup>. Es decir, la racionalidad acaba por ser una cualidad que deriva de los procesos en los que interactúan intencionalidad, conciencia y lenguaje; y ya no es vista como una facultad independiente y poderosa, y mucho menos como *facultad añadida*. Por ello, cuando Searle plantea en la naturaleza de la acción la condición racional, no se refiere a otra cosa que a la interacción mente-lenguaje, con lo que se sale del esquema tradicional de la razón trascendental.

Ahora bien, para la toma de decisiones y para la realización de las acciones, el agente de manera intencional realiza un proceso en el que, tanto la intención previa como la intención-en-la-acción, se convierten en razones para actuar. En el campo de las acciones sociales, estas dos fases de la intención se manifiestan a través de los actos de habla ilocucionarios, al exponer las razones que mueven a una acción. En otras palabras, la acción mental (intención) y la acción verbal (actos de habla ilocucionarios) son los elementos necesarios en la acción corporal que se instituye como fenómeno en el mundo. Los movimientos mentales intencionales son los que subyacen a la acción física. Así, por ejemplo, a la acción de mover el brazo le antecede una acción mental: la intención de mover el brazo, porque el simple deseo de mover el brazo y la creencia de que puedo mover el brazo no son suficientes para lograr la acción de moverlo. Sin embargo, Searle sabe que esta teoría no es suficiente para dar cuenta de la acción en relaciones de causalidad, y por ello –en su análisis de la intención como estado mental que se constituye en razón para la acción– expone un elemento más: *la brecha*.

El fenómeno de la brecha es el que le permite mostrar que la libertad hace parte de la naturaleza de la acción –así como las otras cuatro condiciones–, pues las brechas que hay entre la intencionalidad y la acción son las que evidencian que un individuo pueda elegir entre unas cosas y otras situaciones al momento de actuar. Además, le permite también mostrar que cuando habla de condición causal no se refiere a la relación suficiente, tal y como lo ha creído la tradición, sino como condición causal necesaria, en la que *la intención consciente es la experiencia*

*de actuar*, de llevar a cabo una acción, siempre y cuando sea libre y tenga posibilidades de éxito.

La intención, como estado mental intencional y consciente, es un elemento que está presente en la estructura de la acción desde el inicio hasta el final. Aun cuando, existan brechas entre la intención previa y la intención-en-la-acción es evidente que esta está presente en el agente, influye en la toma de decisiones, en el ejercicio de la libertad, en la inteligibilidad de las acciones y en la expresión de las razones.

En últimas, la forma como aborda el problema de la acción desde la relación mente-lenguaje-mundo, lleva a Searle a darle nuevos significados a la racionalidad, en términos de intencionalidad, conciencia y lenguaje; así como nuevos significados a la causalidad, cuando se expone como elemento necesario y siempre presente en la naturaleza de la acción, y la *intención* como razón para el actuar.

En palabras de Searle: “En tono wittgensteiniano uno diría: este es el modo para jugar el juego del lenguaje de explicar las acciones y no tienes que suponer que este debe jugarse de acuerdo con las reglas del juego del lenguaje de las explicaciones en la mecánica clásica”<sup>446</sup>. Comprender los nuevos significados que subyacen a la acción y los elementos que la constituyen implica manejar un nuevo juego de reglas del lenguaje que constituyan reglas de comportamiento.

### 3.6 La realidad social como resultado de procesos biopragmáticos en la relación lenguaje-mente-acción. Una crítica al sesgo emergentista biológico

En lo expuesto hasta el momento se puede inferir que la intencionalidad colectiva, las reglas constitutivas y regulativas, los poderes deónticos, las funciones de estatus, el *trasfondo* y la red son los elementos que Searle considera como elementos fundantes de la ontología de la reali-

<sup>445</sup> Searle, *Rationality in Action*, 148-149.

<sup>446</sup> Searle, *Rationality in Action*, 85-86

dad social. Además, el lenguaje es puesto en medio de estos procesos, específicamente los actos de habla, como las declaraciones, promesas y órdenes. Sin embargo, paradójicamente, ocupa un lugar secundario, ya que el lenguaje acaba por ser el hilo conductor entre la intencionalidad colectiva, las reglas y las funciones de estatus, mas no es el elemento central de su teoría, aun cuando en algunos apartados de su obra afirma que es el que crea las instituciones sociales.

En su teoría emergentista, Searle no pone al lenguaje como elemento fundante de la realidad social, sino en el vaivén de los demás elementos, anteponiendo la mente a este. Es decir, la intencionalidad de la mente humana es la que da origen a la realidad social. La intencionalidad colectiva es la que hace posible las funciones de estatus, así como la creación de las reglas, tanto regulativas como constitutivas, y a través del lenguaje se cristaliza el estado mental de la colectividad. Para Searle, *el lenguaje es una forma derivada de la forma más básica de la intencionalidad humana*, el lenguaje se produce gracias a la intencionalidad; no existe independiente, sino que es producto de este estado mental. Visto así, pese a que en su teoría de actos de habla se evidencie que las declaraciones, las promesas y las órdenes son las que crean las reglas, sin lenguaje no hay reglas; el origen de las mismas descansa en la intencionalidad colectiva que las crea.

Ahora bien, la intencionalidad en su forma más básica requiere del lenguaje, por lo que no podría admitirse una relación causal entre estos dos elementos –tal y como lo sugieren los planteamientos de Searle y como se exploró en el inicio de este capítulo– dado que el pensamiento humano no existe sin lenguaje. Tal vez la forma más primitiva de intencionalidad humana no posea un lenguaje complejo como el nuestro, pero si pensamos –o bien bocetualmente o bien con palabras– y admitimos que ambos tipos de pensamiento requieren de un lenguaje, ¿cómo podremos decir que el lenguaje deriva de la intencionalidad? Así, su teoría social, en parte, resulta paradójica si nos remitimos a la explicación que plantea Searle (1983) sobre la intencionalidad, donde podemos ver que, si bien defiende su planteamiento desde el emergentismo biológico, en diferentes apartados de su obra nos remite a explicaciones del uso del lenguaje.

La intencionalidad, tal y como la concibe, no puede desprenderse de la relación entre lenguaje, concepto, proposición y significado, pues

el significado deriva de la intencionalidad humana. Esta última parte no presenta dificultad de comprensión en el planteamiento de Searle, ya que es cierto que cuando planteamos el significado de un enunciado lo hacemos intencionalmente. Lo que habría que revisar en la teoría es cómo la intencionalidad –como estado mental que se dirige hacia algo, generalmente con el fin de...– lo hace sin tener un lenguaje que posibilite tal dirección.

¿Cómo tener la intención de hacer X, por ejemplo, sin que este estado mental tenga un contenido proposicional? Todos los estados mentales intencionales de nivel superior requieren de contenidos proposicionales, no solo para ser expresados, sino para garantizar la existencia en la mente de cada individuo. Solo quien tenga el estado intencional X en su mente, podrá, así no lo exprese, ser consciente del mismo, y tal estado debe tener un contenido. Tal vez por ello, Searle (1992) admite que, contrario a lo planteado en 1983, todo estado intencional es consciente, aunque no a la inversa.

Ahora bien, ¿cómo se logra ser consciente y cómo se logra tener estados mentales sin lenguaje? Tal y como se ha expuesto a lo largo de este capítulo, es imposible la existencia de mente sin lenguaje, así como tampoco puede existir el lenguaje sin mente. No se trata, entonces, de buscar qué fue primero, sino de ver una relación de coexistencia interrelacional de necesidad entre ambos pues, para que exista un lenguaje elaborado, se requieren además de procesos racionales, estados mentales como la conciencia y la intencionalidad en niveles muy altos.

Para Searle, la intencionalidad da origen al lenguaje, pero también a la racionalidad. Sin embargo, cuando nos volvemos sobre los procesos realizados en la mente, vemos que, como se expuso en el primer capítulo, los estados de nuestra mente tienen diversos grados, y estos no son producto de la biología, sino del desarrollo de otras facultades, entre ellas el lenguaje. La aparición de un lenguaje gesticulado, codificado y verbalizado como el que tenemos hoy es el que permite que nuestros estados mentales se desarrollen y logremos grados de intencionalidad y de conciencia en niveles muy superiores.

Searle admite que otros animales poseen conciencia; pero no admite que tengan intencionalidad, y no lo hace, pese a que no lo haya postulado, porque la intencionalidad requiere del uso del lenguaje. Tener la intención de hacer X implica hacer uso correcto del lenguaje, además,



implica tener representaciones del mundo de fondo, informaciones, creencias, actitudes proposicionales y experiencias. Los estados mentales de nivel superior, como la intenci3n<sup>447</sup> de hacer X, implica tener en cuenta que X se realiza en un contexto Y, y las experiencias, las acciones tambi3n permiten que dichos estados mentales sean de un grado mayor al que se logra, por ejemplo, cuando se tiene una percepci3n inicial.

Es innegable, entonces, que cada pr3ctica institucional, cada pr3ctica regulada, no son m3s que acciones en las que hay movimientos corporales en el mundo acompa1adas de expresiones verbales que, o bien se convierten en actos mismos, o bien acaban por describir los movimientos de nuestro cuerpo; pr3cticas que son intencionales, no porque la biología así lo haya determinado, sino porque elementos como acci3n, lenguaje e intenci3n lo han hecho posible.

En la teoría de la intencionalidad colectiva de Searle hay un elemento constituyente de la intencionalidad misma; un elemento que no debe concebirse como un producto derivado, sino como potenciador y fundante, m3s que como elemento mediador; un elemento que es el que hace posibles nuevas realidades –puesto que es el que nos permite nombrar, asignar funciones de estatus, organizar, clasificar y significar el mundo que habitamos–; un elemento que crea los fen3menos sociales y que est3 en relaci3n permanente con la mente; un elemento sin el cual no hay mente: el lenguaje. Elemento que Searle pone en segundo lugar, aun cuando debe ocupar el lugar central en estas comprensiones de la ontología de la realidad social. En este sentido, podríamos decir que aceptar una explicaci3n netamente biol3gica de los estados mentales y, por ende, de la realidad social, nos dejaría en una penuria, dada la insatisfacci3n que se presenta en la misma, pues si bien la teoría de Searle es novedosa y l3gicamente aceptable, hay baches, como los mencionados, que no permiten una buena comprensi3n de fen3menos como la mente y la realidad social.

<sup>447</sup> Recuérdese la diferencia expuesta en el capítulo anterior entre intencionalidad e intenci3n.

### 3.7 Las falencias del emergentismo biol3gico en la teoría social

Lo expuesto hasta ahora nos presenta una concepci3n searleana emergentista o naturalista de la mente, del significado del lenguaje y de las instituciones sociales. Es decir, toda su teoría est3 centrada en la neurofisiología, pues cada uno de los elementos presentados est3 sustentado desde los procesos que se realizan en el sistema nervioso central y el cerebro; procesos de micronivel que dan origen a procesos de macronivel de los estados mentales.

Una postura que da por sentado la naturaleza humana como condici3n suficiente para producir estados mentales –como la conciencia, la intencionalidad y las creencias, entre otros– sin hacer uso del lenguaje; para el autor, el lenguaje deriva de la intencionalidad y esta emerge de la biología. Así, sus fundamentos de la realidad social est3n referenciados en t3rminos de la neurofisiología. Una vez aclarado ello, expone a partir de estos dos elementos (mente y lenguaje) la existencia de las instituciones sociales.

Como se ha presentado a lo largo del texto, desde su propuesta, Searle desconoce la influencia de elementos como lenguaje y la experiencia social en la naturaleza de los estados mentales, elementos que hacen parte del mundo biosocial y que son necesarios para lograr niveles complejos en el desarrollo de estados mentales como la intencionalidad y la conciencia, tanto individuales como colectivos. En palabras de Searle, *considerar que sin lenguaje no hay pensamiento es, m3s que un error filos3fico, es una mala biología*<sup>448</sup>.

Si bien la b3squeda de la ontología social en t3rminos naturalistas, en los planteamientos searleanos, nos conduce a una concepci3n diferente a la concepci3n cl3sica, tanto en la filosofía de la mente, como en la del lenguaje, y, por supuesto, en la filosofía social, es preciso decir, que tambi3n cae en el error de sobrevaloraci3n de la biología humana al afirmar que hay pensamiento sin lenguaje. Aunque en sus obras expone

<sup>448</sup> Cfr. Searle, *Making the Social*, 93.

que el lenguaje es un elemento biosocial, es preciso reiterar que la biología *per se* no es una condición necesaria para la producción de actos de habla. La pragmática del lenguaje es fundamental, si no hay un uso correcto del lenguaje y de las reglas que orientan los juegos del lenguaje, no podemos decir que haya instituciones sociales; asimismo, si no hay lenguaje no hay pensamiento. Quisiéramos imaginarnos cómo se da una forma de pensamiento sin un lenguaje, aun cuando tal lenguaje no sea verbal, ¿cómo puede algún ser humano pensar sin tener un lenguaje que se lo posibilite?

Para Searle, el pensamiento se da gracias a la biología, y ese mismo planteamiento es el que sustenta la realidad social, aunque en ocasiones aparece borroso. “[...] El lenguaje es una extensión de formas prelingüísticas de la intencionalidad [...] Se va de la intencionalidad al lenguaje y de este a las instituciones”<sup>449</sup>. Es decir, expone que la intencionalidad es el elemento constituyente de los fenómenos sociales institucionales; la intencionalidad da origen al lenguaje, la intencionalidad es la que permite realizar y asignar funciones de estatus, y la intencionalidad es la que permite a los agentes realizar acciones colectivas. “Todas las instituciones sociales humanas son traídas a la existencia por operaciones lógico-lingüísticas [...] El lenguaje es constitutivo de la realidad institucional [...] No se pueden tener hechos institucionales sin lenguaje”<sup>450</sup>.

En definitiva, para Searle “El lenguaje es diferente de otras instituciones sociales, diferente, de modo tal, que hace que la existencia de todas las instituciones dependa de este”<sup>451</sup>, con lo que pone al lenguaje como la herramienta básica que hace posible la existencia de las instituciones, pero es la intencionalidad la que lo garantiza.

Es como si, por momentos, saltara entre la intencionalidad y el lenguaje para sustentar su teoría, puesto que en unos capítulos plantea la intencionalidad colectiva como la fuente de la que emana la existencia de las instituciones y de la realidad social, mientras que en otros capítu-

<sup>449</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>450</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>451</sup> *Loc. Cit.*

los de su misma obra atribuye al uso social del lenguaje, específicamente a los actos de habla, la creación de las instituciones. Y en algunos apartados, pese a haber sustentado que el lenguaje es una derivación de la intencionalidad humana, acaba por decir que *lenguaje e intencionalidad son los que hacen posible la existencia de las instituciones*. Puesto así, es como si el lenguaje fuera algo aparte de la intencionalidad, y no una derivación de esta. Esto demuestra que lo presentando por Searle es un planteamiento poco claro.

Asimismo, en algunos apartados de su obra, Searle expone al lenguaje como elemento que requiere de la biología y de los estados mentales para existir; en otros, habla del uso del lenguaje y critica a quienes exponen en sus teorías que el lenguaje es propio al pensamiento, pues, para él, es una entidad social estructurada. La dificultad no radica en que reconozca al lenguaje como entidad biológica y social; el problema está en que cae en contradicciones, pues –si en verdad el lenguaje es una entidad derivada de la intencionalidad, y esta como estado mental– es simplemente natural, ¿por qué en ocasiones acuña con fuerza el elemento social, al punto de hablar de la existencia de las instituciones gracias al uso del lenguaje en el ámbito social, pero al hablar de la ontología vuelve una y otra vez hacia el sustento naturalista? ¿No podría, acaso, dar igual relevancia a la mente como al lenguaje ya que uno no existe sin el otro?

En su teoría expone paso a paso la organización de las oraciones y la necesidad social para que el lenguaje exista, y rechaza abiertamente los planteamientos de Aristóteles, Durkheim, Weber y Simmel; así como los de Habermas y Bourdieu y Foucault, ‘quienes en sus teorías sociales y políticas han considerado que somos animales con capacidad del lenguaje’<sup>452</sup>, pero acepta que el lenguaje no es otra cosa que una entidad derivada de la intencionalidad más básica de la humanidad y esta es emergencia biológica.

Por otra parte, niega rotundamente la posibilidad de que el lenguaje sea un elemento propio de la naturaleza de los estados mentales al asumir que existen estados mentales, como la conciencia y la intencio-

<sup>452</sup> *Ibid.*, 94.

nalidad, que son prelingüísticos. En tales sustentos pone a los estados mentales por encima del lenguaje, puesto que afirma que el lenguaje es producto de la biología evolutiva y de estados mentales de nivel superior, no a la inversa. La coherencia en los enunciados, las direcciones de ajuste de los actos de habla, etc., según Searle, son rasgos de los estados mentales, no del lenguaje mismo. Sin embargo, la experiencia nos muestra lo contrario.

Tal y como se ha expuesto, no es lo mismo un estado consciente transitivo en la edad de la primera infancia —el cual puede sustentarse desde su emergencia biológica—, que el nivel de conciencia que puede tener un adulto que exige de niveles superiores (lo que implica el uso del lenguaje para lograr el desarrollo [y esto no es cuestión de biología evolutiva]), como lo sustenta el autor. El desarrollo de niveles superiores en los estados mentales se logra por el aspecto social del lenguaje y viceversa, es una relación de paralelismo; sin el uno no se puede dar el otro. El uso del lenguaje en la sociedad es el que nos permite tener más conocimientos, sustentar mejor nuestras creencias y ser conscientes en mayor grado a la hora de realizar las acciones. Es decir, si bien el cerebro y el sistema nervioso permiten la emergencia de tales estados, la biología por sí misma no da cuenta de la evolución y el desarrollo de los mismos; de ser así, tanto el niño como el adulto tendrían experiencias conscientes similares y del mismo grado, algo que no ocurre<sup>453</sup>.

Los grados superiores de conciencia e intencionalidad exigen procesos racionales de mayor complejidad, por ello, en su desarrollo evolutivo se requieren, además de los elementos mencionados, informaciones y conocimientos sobre un tema X. Una decisión importante como cam-

<sup>453</sup> En la indagación sobre los procesos mentales, así como sobre el uso del lenguaje, se evidencia que hay factores externos, factores que influyen en los niveles o grados avanzados de tales estados, los cuales, no son meramente biológicos. Como se ha expuesto en el primer capítulo, los niveles superiores de conciencia exigen del uso del lenguaje de las experiencias en sociedad, y de las acciones realizadas *por, entre y con* sujetos para alcanzar mayor grado de conciencia frente al mundo, frente a los demás, y frente a sí mismo para realizar actos intencionales.

biar de país, de trabajo, aplicar la eutanasia a alguien, realizar un procedimiento quirúrgico, entre otras tantas a las que nos enfrentamos a diario, requieren de posesión de creencias verdaderas y justificadas que tiendan a ser conocimientos que sustenten nuestras decisiones, lo que a su vez exige del uso del lenguaje para analizar y sopesar de manera lógica las opciones que se presentan; así como también para expresar las decisiones y evaluar las acciones pasadas (experiencias tanto propias como de otros). Sin vivencias y sin lenguaje no es posible tal desarrollo<sup>454</sup>.

Aceptar un sustento meramente biológico para dar cuenta de los fenómenos mentales y sociales puede llevarnos a problemas de orden legal y moral; es decir, nos remite a problemas del ámbito social, puesto que todos los seres humanos obedecerían a su naturaleza humana y no habría ley que pudiera regular tal comportamiento —aparte de la ley que cada sujeto tenga— pues cada acción estaría sustentada en la aceptación del desarrollo evolutivo de cada agente. Asimismo, nos llevaría a aceptar que las reglas del lenguaje son las mismas en todas las culturas, pues su origen estaría dado en la biología humana, y vemos que esto no es así. Cada juego del lenguaje tiene sus propias reglas y cada cultura y comunidad utiliza sus propios juegos del lenguaje según sus necesidades de comunicación.

Para sustentar lo anteriormente expuesto, se recurrirá a ejemplos que nos muestran cómo aceptar la postura emergentista o biológica como condición suficiente de la existencia de las instituciones sociales y, por ende, de los fenómenos institucionales, tal y como la concibe Searle, nos llevan a problemas de orden legal y, en algunos casos, de orden moral. No se trata de hacer una crítica a la totalidad del sistema construido por Searle en su filosofía analítica, sino de reconocer que —pese a

<sup>454</sup> En este punto es importante aclarar que, si bien los estudios de Searle han logrado superar diferentes problemas desde la filosofía analítica en el campo de la mente, del lenguaje y de la filosofía social —tales como el dualismo cartesiano, los estudios positivistas del lenguaje y el dualismo objetividad/subjetividad en la teoría social, entre otros— a la hora de dar cuenta de la estructura de la realidad social desde una postura meramente emergentista deja vacíos; por lo cual, no logra dar cuenta de tales fenómenos en su completitud.

que sus aportes son importantes y necesarios en la comprensión de los fenómenos en cuestión, además de ser relevantes para este trabajo— no logran ser suficientes; por lo cual se hace necesario tener una concepción complementaria al trabajo realizado por el autor.

Tanto las instituciones sociales como los estados mentales tienen una base inicial respaldada en la biología desde procesos emergentistas, y eso es innegable; pero la biología *per se* no es suficiente para dar cuenta de tales fenómenos, por lo que se sugiere agregar a los planteamientos searleanos sobre la naturaleza de la mente humana —y, con esto, a los fundamentos ontológicos de los fenómenos institucionales—, algunos elementos como el lenguaje en su uso pragmático y la acción social, los cuales nos permiten asumir un estudio biopragmático. Sin embargo, no son asumidos como elementos adjuntos y derivados, como lo plantea el autor, sino como elementos constitutivos de la naturaleza de la mente, elementos sin los cuales no es posible que existan niveles avanzados en los estados mentales como la intencionalidad y la conciencia, entre otros. Sin lenguaje y acción (en su dimensión social) no sería posible considerar a un ser humano como ser racional y lógico, ni podría comprenderse el entorno en que habita<sup>455</sup>.

<sup>455</sup> Ahora bien, un ejemplo claro de que existen diferentes niveles de conciencia se evidencia al comparar las experiencias conscientes de un niño entre los 2 y 6 años aproximadamente, con las que puede tener un adulto. No solo es cuestión de desarrollo biológico en sus etapas cronológicas, puesto que tales diferencias también se evidencian entre adultos socialmente activos y adultos que son apartados de la sociedad, lo que influye en el desarrollo del lenguaje. Por esta razón expondremos la ampliación del ejemplo enunciado sobre la comparación entre los grados de conciencia que se presentan en el niño y el adulto. Es evidente que ambos sujetos tienen experiencias conscientes de percepción o de nivel básico en niveles similares, pero a la hora de exigirles, por ejemplo, un nivel de conciencia frente a una toma de decisiones que implique la realización de una acción y que además demande procesos mentales elaborados, la conducta tanto verbal como corporal nos dan cuenta de que no tienen el mismo grado de conciencia, así como las expresiones verbales sobre las mismas. Sería absurdo esperar que ambos evidencien en su lenguaje y comportamiento un nivel de conciencia similar, pues las experiencias del niño de esta edad son muy pocas en comparación con las del adulto, así

Para aclarar lo anterior, se expondrá el caso puntual de uno o dos temas que se enmarquen tanto en lo moral como en lo legal. Iniciaremos con uno sencillo. El niño que toma un objeto de valor de un compañero; lo toma porque le gusta y tal vez en sus juegos el compañero se lo regala. Por su corta edad, el niño no alcanza a dimensionar que ese hecho puede traerle problemas tanto a él como a su compañero con sus respectivos padres. Es claro que el niño se excusará en que el compañero le ha regalado el objeto de valor. En la declaración que dio el compañero “te lo regalo”, logra sustentar su conducta, más no tiene un grado de conciencia sobre el valor del objeto mismo; solo del gusto por el objeto y de las palabras de su compañero. El niño aún no comprende las leyes que rigen en las instituciones del comercio, ni de la propiedad privada, lo más seguro es que desconozca el valor real del objeto, como sí lo conocen sus padres, para quienes ese objeto no puede ser regalado, dado su alto valor.

La intencionalidad del niño no devela que él hubiese querido aprovecharse de su compañero aceptando tan *valioso* obsequio. Aun cuando el niño se hubiese llevado sin permiso el objeto, el niño no tiene un grado alto de conciencia del porqué no debe tomar algo que no le pertenece. Apenas comprende someramente en lo que consiste la propiedad privada, porque sabe que es del compañero y no suya. Su conocimiento, sus experiencias, sus acciones, sus explicaciones no dan cuenta de un grado alto de conciencia a la hora de realizar una acción.

El anterior ejemplo, nos mueve entre el campo moral y el legal, ya que la sanción que se le dé al niño no podrá ser comparada con la que se le imponga a un adulto, que comprende el valor del objeto, bien sea porque actúe de mala fe o porque lo tome sin el permiso del dueño. Tanto moral como legalmente será juzgado de forma diferente; al niño no se le llevará a una cárcel, no se le juzgará por su corta edad si hubo o no una acción culposa y de mala fe. Lo más seguro es que tampoco se llegue a proferir el enunciado “el niño robó”, como sí se hace con el

como el dominio del lenguaje y, por supuesto, sus capacidades racionales, dado los conocimientos que puede llegar a poseer frente a un tema complejo en su corta edad.

adulto, de quien se espera una conducta regulada por la institución del comercio, por las leyes políticas y morales, por la institución social. En dicha situación al niño jamás se le llevará a un juzgado, al menos no en nuestro país, bajo la *intención de dolo*; el adulto, en cambio, sí sería juzgado de tal forma, pues en nuestras leyes colombianas actuar a sabiendas de que la acción constituye un delito acarrea mayor responsabilidad y, por ende, mayor castigo que quien obra con intención culposa.

Ahora bien, podemos llevar el ejemplo más allá; podríamos mirar un tema que ha sido polémico en las diferentes sociedades, y que en algunos países es aceptado legal y moralmente, mientras que en otros no; o bien lo rechazan legalmente, o bien lo rechazan moralmente. Un caso de este tipo podría ser el tema de la *eutanasia*, entendida esta como la muerte asistida con aceptación de la persona en condición de grave enfermedad y con aceptación por parte de quien lo ayuda a morir. Llevar a cabo la eutanasia, por ejemplo, le exige al sujeto que asistirá la muerte de su congénere un nivel mayor de conciencia, que el que puede exigírsele a alguien que realice una tarea como cepillarse los dientes o salir de paseo. Asistir la muerte de un congénere exige mayor grado de conciencia e intencionalidad, no solo individual, sino colectiva, que el que exige los dos ejemplos mencionados.

Aplicar la eutanasia exige a los agentes partícipes conocimientos de diferente índole, y no se hace referencia a conocimientos científicos o académicos sobre el tema, los cuales también son importantes e influyen en la decisión que se tome. En este ejemplo se hace referencia a una serie de conocimientos adquiridos, a lo que Searle denomina *trasfondo*. Conocimientos del contexto, de la situación, de las causas, de las consecuencias; se requiere, además, conocimiento y comprensión de las reglas tanto morales como legales del país en el que se realizará tal acción para lograr la muerte asistida; además, del conocimiento del significado del término “eutanasia” y del proceso que se lleva a cabo *al ayudar a morir* a otro ser de su especie.

Tener tales conocimientos implica, además, tener un uso adecuado del lenguaje para comprender los temas que convergen en torno al tema de la eutanasia, así como también demanda de la realización de procesos de reflexión y análisis de las situaciones para sopesarlas, evaluarlas y expresar su postura a la hora de tomar la decisión; procesos esenciales para dar argumentos frente a la decisión que se tome. De igual forma,

implica tener experiencias, acciones propias o de otros que ejemplifiquen la situación. Un hecho tan simple como haber padecido dolores permite comprender la situación de dolor padecida por la otra persona, y ponerse en el lugar de él, más cuando es un ser cercano, del cual nos duele su partida; tales elementos influyen en la decisión que se tome. La experiencia nos lleva al reconocimiento, en este caso, de la máxima moral: *Haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti mismo*. Máxima que puede llegar a alcanzar de manera consciente, en este caso el adulto, pero que es poco probable que alcance el niño. No se ha visto el primer caso en que la muerte asistida sea un proceso realizado por un niño y no lo ha sido por lo anteriormente mencionado.

Los anteriores ejemplos tal vez logren ilustrar que hay elementos que no son biológicos, sino que se adquieren en la *praxis*, en la experiencia, en el uso del lenguaje; elementos que son necesarios para crear las instituciones sociales. Si fueran biológicos, se trataría en las mismas condiciones al niño y al adulto pues tendrían las mismas experiencias conscientes e intencionales y en el mismo grado.

Por otra parte, Searle expone que el uso correcto de un lenguaje es el que permite la creación de las reglas que crean las instituciones y las regulan. Lograr un uso correcto del lenguaje y un dominio de las reglas que le constituyen demanda de la práctica y ejercitación permanente de los hablantes; a su vez, el uso correcto del lenguaje requiere del hablante grados de conciencia e intencionalidad en niveles superiores. De lo contrario, el hablante no será competente, pues no logrará comprender que hay actos de habla que las constituyen, los mismos que además terminan por instituirse. Así, la emisión de una declaración sobre la propiedad privada o sobre la vida implica ciertas situaciones, ciertas conductas y ciertas sanciones de las cuales los hablantes deben ser conscientes. Y este es un proceso que un niño de corta edad no alcanza.

Las situaciones anteriormente expuestas nos permiten ver que los niños no son quienes crean las instituciones sociales, aun cuando participan de ellas; que sus estados mentales colectivos –pese a tener los mismos procesos emergentes que los que se generan en el adulto, por su propia constitución natural– no son suficientes para crear instituciones y desempeñarse en ellas; es más, ni siquiera logran comprender la lógica de las mismas para regular su comportamiento dentro de ellas, puesto que las acciones que realizan en su mayoría son guiadas por órdenes



autoritaristas, pues así lo evidencian sus argumentos y juicios. Como lo ha planteado Kohlberg<sup>456</sup>, los diferentes niveles de la moral muestran que la mayoría de acciones que los niños realizan las sustentan en el seguimiento de la norma, ya sea por miedo al castigo o por miedo a la autoridad y no porque la considere como un bien para la sociedad.

La creación de las instituciones sociales demanda, entonces, de la *praxis*, tanto del lenguaje como de las acciones en sociedad. Estos dos elementos llevan implícitos la vivencia experiencial. El dominio de las reglas de un lenguaje solo se logra en el uso del mismo, así como la experiencia consciente de una acción cooperativa solo se logra en la vivencia de la misma. Los niños como agentes sociales no poseen los suficientes conocimientos –ni el suficiente dominio del lenguaje, así como no han logrado los niveles superiores de conciencia e intencionalidad, ni individual ni colectiva– que demanda la creación de una institución social, pero a través del uso del lenguaje y con las experiencias logran el desarrollo.

Si los procesos emergentes que se desarrollan en el cerebro fueran suficientes para lograr la creación de las instituciones, los niños estarían en condición de crear una institución social, y como adultos deberíamos someternos a ello. Pero son pocos los casos en los que un niño da buenas razones para sus acciones en el ámbito social. Son más pocos aún los casos en los que los niños piensan, reflexionan y actúan teniendo en cuenta al otro, pues en la primera etapa de la vida los niños actúan de manera mayormente hedonista, aún sin lograr justificar sus acciones.

Ahora bien, la intencionalidad colectiva, el reconocimiento del otro, exige de procesos previos de socialización y del uso del lenguaje. ¿Cómo puede tener alguien en su mente la idea de ‘nosotros’ si siempre ha estado solo? ¿Cómo puede ponerse en el lugar del otro si no reconoce al otro como igual? ¿Cómo puede tener en su mente la idea de un ‘nosotros’ si antes no ha aprendido un lenguaje y ha reconocido la diferencia entre el uso de la palabra ‘yo’ y ‘tú’, o si no ha reconocido que ‘él’ es un ser diferente que no pertenece al ‘yo’? Basta con ver a los niños

que están iniciándose en la lengua materna para ver cómo confunden el uso del ‘yo’ con el uso del ‘tú’. ¿Cómo puede estar en la mente humana la intención de un ‘nosotros’ por realizar X si ni siquiera comprende que el otro realizará también la acción X bajo el supuesto de que yo la realizaré, porque ambos tenemos la idea de que la intención es nuestra? Este proceso de intencionalidad colectiva se logra por el uso del lenguaje, por su utilidad en el medio social, por la convivencia, la experiencia con el otro, por medio de los procesos de comunicación; en palabras de Brandom y Sellars, *en el dar y pedir razones*.

No es una cuestión, como lo manifiesta Searle, de operaciones mentales diseñadas naturalmente, sino que deben desarrollarse gradualmente. Por ello, si bien se puede aceptar que los niveles básicos de los estados mentales emergen del cerebro y los procesos neurofisiológicos, es preciso afirmar que estos por sí mismos no son suficientes para dar cuenta de la intencionalidad colectiva si no hay un entorno que lo posibilite.

Basta con mirar el caso de seres humanos que han sido encerrados por largo periodos de su vida y han estado en esta situación desde la infancia. Los estudios de tales casos han mostrado retrasos en los procesos cognitivos, comunicativos y sociales, pues tales seres no han desarrollado sus estados mentales ni tienen un dominio del lenguaje como lo tenemos quienes hemos vivido siempre en un entorno social, pese a que los registros médicos muestran que nacieron con las mismas condiciones neurofisiológicas con las que los seres humanos nacen. ¿Podríamos asegurar que ellos en su mente tienen de manera emergente la intencionalidad colectiva bajo la forma ‘nosotros’? Y además, ¿podríamos hacerlo en sujetos sin socialización y sin lenguaje? No creemos que el niño aislado llegue a ser un agente con intencionalidad colectiva<sup>457</sup>.

Lo anterior nos lleva a afirmar que, si bien de las teorías sobre la realidad social que se han presentado en la discusión de este capítulo la teoría searleana es la mayormente convincente (no solo porque logra su-

<sup>456</sup> Cfr. Lawrence Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral* (Bilbao: Desclée de Brouwer, S. A., 1992).

<sup>457</sup> Esta pregunta no se resolverá; solo es algo que surge en medio del análisis de los argumentos biologicistas que expone Searle y de diversas situaciones que se dan en el marco social al analizar las experiencias que se evidencian en el mundo.

perar el problema objetividad/subjetividad desde la diferencia entre lo epistémico y lo ontológico, sino porque pretende develar una estructura de la realidad social desde los procesos mentales y los actos de habla con elementos que la hacen ser, tal vez, la más completa e interesante; ya que desde este análisis, parece ser la más fuerte conceptual y lógicamente), no es suficiente para dar cuenta de la estructura de la misma, pues, como se ha expuesto, la concepción emergentista que la sustenta deja algunos vacíos al sustentar la realidad social en la naturaleza humana

De acuerdo con lo anterior, se puede decir que ante la penuria de la teoría de Searle, tanto en la filosofía de la mente como en la filosofía social, se propone una concepción biopragmática, en la cual se admita que los procesos mentales de nivel básico son emergentes, pero cuando se evidencian procesos mentales de nivel superior, la biología no da cuenta de ellos. Los procesos biológicos *per se* no hacen posible la emergencia de estados como la intencionalidad y la conciencia colectiva, ni como se mostrará en el siguiente capítulo, de la conciencia moral.

Esta demanda de elementos como el lenguaje y la acción social para su existencia, y si esto es cierto respecto de las instituciones sociales al ser creadas por la intencionalidad colectiva y por los actos de habla, tampoco son producto de una emergencia meramente biológica, como lo expone Searle. La institución social no posee una ontología fundada solo en la neurofisiología, se requiere de la *praxis*, de la acción, de la pragmática del lenguaje, de las experiencias; se requiere de una convivencia con el otro y del uso del lenguaje para tener en la mente la intención de un 'nosotros' bajo tal pronombre.

Una concepción biopragmática de la institución social nos permite entender que, si bien como seres humanos biológicos creamos las instituciones, esta creación nos exige un dominio del lenguaje, y una acción social permanente para vivenciar las experiencias en la colectividad; así como conocimientos útiles para nuestras decisiones y nuestras acciones. Fundamentar las instituciones sociales en la intencionalidad colectiva como estado emergente desconoce el aspecto social y pragmático en la ontología de las mismas.

El lenguaje no es una derivación de la intencionalidad. Si fuera así, los animales, como los grandes simios, quienes poseen estados de conciencia e intencionalidad, también tendrían un lenguaje articulado y realizarían emisiones de actos de habla ilocucionarios; cosa que eviden-

temente no hacen. Aceptar que el lenguaje se deriva de la intencionalidad implica aceptar que existe el pensamiento sin lenguaje y que este es solo un producto emergente consecuencia de un estado mental. Sin embargo, como se planteó a lo largo de este capítulo, en el pensamiento humano siempre hay lenguaje, aun cuando este no sea esencialmente simbólico.

El lenguaje es un elemento fundamental que, si bien está en relación íntima y constante con la mente, no es un producto derivado de ella. Razón por la cual, si bien nos apoyamos en algunos planteamientos de Searle en su concepción de la ontología social, no se acepta que sea la intencionalidad como emergencia biológica la que sustente la realidad de los fenómenos institucionales. *Mente, lenguaje y acción son condiciones sine quibus non de la existencia de las instituciones sociales*. Razón por la cual, la naturaleza de los fenómenos sociales no es de carácter naturalista como lo propone Searle, sino *biopragmática*; así como lo es la naturaleza de la institución moral.

## Capítulo 4: ontología biopragmática de la institución moral

Una comadreja que había atrapado un gallo,  
quería devorarlo con un buen pretexto.  
Y he aquí que comenzó diciendo que era molesto  
para los hombres,  
porque cantaba de noche y no les dejaba conciliar el sueño.  
Este replicó que les hacía esto para su beneficio,  
pues los despertaba para ir a su trabajo habitual.  
A la segunda le dijo la comadreja:  
«Pero te has convertido en un ultraje para la naturaleza  
por pisar a tus hermanas y a tu madre.»  
y el gallo replicó que hacía esto en beneficio de sus amos,  
pues así conseguían que les pusieran muchos huevos.  
Harta ya la comadreja, dijo:  
«¿Es que no te voy a comer aunque siempre salgas airoso con tus  
recursos?»

(*Esopo*, “La comadreja y el Gallo” en: *Fábulas*, 50)

En los capítulos anteriores se ha conceptualizado en torno a diferentes problemas sobre la mente, el lenguaje, la acción y las instituciones sociales con el fin de abordar las concepciones de los autores más representativos de la filosofía analítica y de la mente en estas cuestiones, y tomar así algunas de sus construcciones conceptuales para dar soporte a nuestros estudios sobre la ontología de la moral. Una discusión filosófica sustentada desde diversas corrientes y diferentes aportes desde las neurociencias, la psicología y la sociología en pro de avanzar en la comprensión de los elementos que constituyen la naturaleza de la realidad moral y las relaciones que se dan entre estos.

Pues bien, el problema que convoca este capítulo es el de la moralidad humana. Un tema en el que la filosofía se ha interesado desde la Antigüedad. La moral, entendida como una realidad creada por agentes que la constituyen con sus acciones, juicios de valor, normas y razones, con el fin de convivir de mejor manera con los demás seres humanos y el entorno.

En el tema de la moral se pueden encontrar tres grandes problemas clásicos, entre otros: 1. *Racionalismo vs. emotivismo*: teorías que centran su atención en el problema de las acciones y los juicios de valor. Sostentan que tales elementos de la moral son producto de la racionalidad o de las emociones humanas, según sea el caso; 2. *Naturalismo vs. teorías sociales*: enfocan sus estudios en la naturaleza de la moralidad. Abordan la ontología de la realidad moral, bien como un producto de la naturaleza humana, bien como un producto netamente sociocultural; 3. *Objetivismo vs. relativismo moral*: este problema epistemológico, centra su atención en el conocimiento de la realidad moral. Analiza los juicios, las normas y las acciones, con el fin de determinar si la ética y la moral poseen un discurso similar al de la ciencia o si depende de la humanidad, de las culturas o de cada sujeto.

La concepción que se intenta defender en este trabajo considera los tres problemas, y los aborda sustentando la tesis presentada al inicio: *Lenguaje, conciencia e intencionalidad son condiciones sine quibus non de la existencia de la realidad moral, y esta última es considerada como una institución, cuya naturaleza es biopragmática.*

#### 4.1 Algunos problemas en la discusión moral

Para la tradición griega el tema de la moral estaba centrado en las acciones y la justificación de las mismas era garantizada por la razón. Por su parte, para Hume, las cuestiones de la moral no eran tema del uso de la razón, sino de las emociones, y la toma de decisión a la hora de actuar obedecía al gusto y el deseo del agente. En la Ilustración, la tradición kantiana retoma nuevamente la razón, no solo como garantía para realizar acciones buenas, sino para la emisión de juicios y el reconocimiento de los imperativos categóricos que orientan las acciones de los agentes

morales. En el siglo xx, la filosofía analítica fijó su atención en los temas sobre ética y moral; Ayer y Stevenson retoman su mirada hacia el emotivismo e inician un análisis de los juicios morales justificando los mismos en el deseo, realizando una fuerte crítica a la razón imperativa kantiana. En otras palabras, el problema emotivismo/racionalismo ha estado presente en las cuestiones morales en todas las épocas a lo largo de la humanidad.

El problema anterior conlleva a otro problema tradicional en la moral, el cual gira en torno del relativismo y el objetivismo moral (para los emotivistas las cuestiones de la ética y la moral son cuestiones relativas, mientras que los racionalistas tienden a trabajar en torno de la defensa del objetivismo y, en algunos casos, del absolutismo moral); un problema que corresponde al estudio epistemológico. Pensadores como Moore, Russell, Wittgenstein y Strawson fijaron su atención sobre el análisis del lenguaje que usamos para referirnos a las acciones que consideramos morales, y se introdujeron en la consideración epistemológica de la ética y la moral. Sus estudios sobre los juicios que se emiten al valorar una acción, y el lenguaje que usamos tanto en los juicios como en las normas morales, fueron, sin duda, de gran envergadura en la comprensión de la ética y la moral de inicios del siglo xx.

Ahora bien, las teorías morales que han surgido en las últimas décadas han dejado de lado los estudios analíticos y han vuelto su mirada hacia el problema de la estructura de la moral abordando la misma, en algunos casos, desde el naturalismo y en otros, desde una perspectiva meramente social y cultural. Así, la preocupación se centra en la naturaleza de la moral en pro de descubrir si somos seres morales por necesidad social o si lo somos por cuestiones naturales: *por genética*. Estas últimas teorías han centrado su atención en la biología y la sociedad para dar cuenta de los temas de las acciones, con el fin de determinar si genéticamente somos moralmente buenos o malos; así como en el tema de los juicios, para saber si estos se emiten por nuestra naturaleza humana, como producto de nuestra biología, o si dependen de las creaciones socioculturales.

En este sentido, la disputa natural/social nos remite a nuevos problemas que oscilan entre lo ontológico y lo epistemológico: *objetivismo/subjectivismo y absolutismo/relativismo*. Problemas que en ocasiones acaban en una o varias confusiones que se evidencian en la literatura. Por ejemplo, hay pensadores que confunden lo *óntico* con lo *epistémico*,

y otros que toman objetivismo como absolutismo y relativismo como subjetivismo, confundiendo lo uno con lo otro.

Sin embargo, como lo ha manifestado Searle<sup>458</sup>, del hecho de que algo sea ontológicamente subjetivo no se sigue lógicamente que sea epistémicamente subjetivo y viceversa, como lo sostienen algunas teorías. Y como lo expresa Thomson<sup>459</sup>, podría decirse que *un juicio moral puede ser objetivo, más no absoluto*, es decir, puede ser objetivo y a la vez relativo a las circunstancias. Lo cual permite ver que la literatura clásica de las corrientes éticas y morales han estado en un error conceptual que debe develarse, abordarse y superarse.

Diferenciar lo ontológicamente subjetivo u objetivo, según sea el caso, de lo epistemológicamente objetivo o subjetivo, según le corresponda, nos permitirá iniciar una bifurcación diferente en la consideración de la naturaleza de la realidad moral y de los elementos que la componen. Reconocer que algo puede ser ontológicamente subjetivo, como es el caso de los fenómenos morales, y a la vez epistemológicamente objetivo, para el caso de los hechos y los juicios de valor —ya que pueden ser verificables y considerado su valor de verdad—, permitirá superar parte de los problemas que se han presentado en la moralidad con el fin de brindar claridad sobre los temas en cuestión.

La diferenciación esbozada entre lo *óntico* y lo *epistémico* es un tema que no ha sido considerado en el campo de la moral; ello se evidencia en las diversas teorías existentes. Para los naturalistas, por ejemplo, la moral es subjetiva, tal y como lo es para algunos pensadores que se apoyan en la teoría social; posturas que caen en relativismos epistémicos pues acaban por concluir que las normas y juicios morales son creados por la cultura y por esto son relativos a la misma, es decir, continúan en el error de confundir la naturaleza ontológica con la epistémica. Del hecho de que algo tenga su origen en la condición humana, es decir, que sea subjetivo en el aspecto *óntico*, no se sigue lógicamente la aceptación de un relativismo epistémico.

<sup>458</sup> Cfr. Searle. *The Construction... y Making the Social...*

<sup>459</sup> Garrett Thomson. *Introducción a la práctica de la filosofía*. Trad. Pablo Rolando Arango (Bogotá: Panamericana, 2002).

Ahora bien, ni el naturalismo ni el socioculturalismo logran dar respuesta sobre la naturaleza de la moral, así como tampoco de los problemas *ónticos* y *epistémicos* que se evocan, pues su discusión sucumbe en una espiral entre lo *natural o biológico* y lo *social o cultural*. No dan cuenta del problema en su base, no se comprometen con un estudio analítico que revele la naturaleza de la realidad moral y su estatuto epistémico; se sustentan, o bien en la psicología, o bien en la sociología y antropología para comprender el fenómeno moral, pero no hacen un análisis interno de esta realidad que los seres humanos hemos denominado *moral*, con el fin de develar el funcionamiento de su estructura y sus componentes esenciales. Es decir, han dejado de lado el estudio de elementos fundamentales en este tema, como es el caso del lenguaje y su relación con los estados mentales, elementos constituyentes de la naturaleza de dicho fenómeno.

## 4.2 Hacia una comprensión de la moral como institución biopragmática

En la literatura que circunda sobre ética y moralidad se pueden encontrar estudios desde la filosofía del lenguaje y desde la psicología, aunque se presentan separadamente y en ocasiones se presentan en conflictos irreconciliables, puesto que el primero corresponde al campo de lo social y el segundo al campo de lo natural subjetivo, lo que demarca una tensión entre internalismo y externalismo, expresada en el conflicto naturaleza/sociedad. Es decir, no se ha alcanzado una conciliación de ambos elementos en el mismo problema. Razón por la cual, no logran dar cuenta del *ὄντος* de los fenómenos morales, puesto que, como intentaremos mostrar, la naturaleza de dichos fenómenos está compuesta por ambos elementos.

Tales estudios en el campo de la moral omiten una disertación esencial que permita develar la naturaleza de esta realidad; no admiten que la naturaleza de los fenómenos morales se sustenta en una irrección paralela entre los estados mentales colectivos (intencionalidad y conciencia) y el uso pragmático del lenguaje en relación con la acción social, tal y como se ha expresado en los capítulos anteriores.



Sin una relaci3n íntima entre lenguaje, mente y acci3n no seríamos seres morales, puesto que no contaríamos con la conciencia e intencionalidad requerida, ni podríamos realizar procesos de razonamiento elaborados para la toma de decisiones, la realizaci3n de las acciones y la emisi3n de juicios de valor. La uni3n de estos tres elementos hace posible superar el dualismo entre el internalismo, que sugiere el naturalismo, y el externalismo, que sustentan las posturas sociales y culturales. Aceptar que la moral humana posee una naturaleza bioprágmatca –porque la estructura de los fenómenos morales así lo devela– permite dar soluci3n al problema tanto óntico como epistémico, tal y como se mostrará en las siguientes líneas.

Es importante enfatizar que nuestra naturaleza biológica desempeña un papel importante en la moralidad humana, más no determinante, como si lo es la sociedad, ya que la realidad moral se constituye en ella (si bien el lenguaje y los estados mentales devienen en parte de esta, ambos requieren del contexto social para ser desarrollados). Los actos de habla que hacen posible el discurso moral y las acciones realizadas por los agentes son productos sociales. En este sentido, una concepci3n *bioprágmatca* supera la discusi3n dualista de la estructura de la moral y permite plantear soluciones a los problemas anteriormente señalados.

Atendiendo a lo expuesto, es preciso enfatizar que si la naturaleza de la moral es bioprágmatca, entonces la ontologí3a de la misma es de carácter subjetivo, puesto que su existencia depende, como explicaremos más adelante, del lenguaje proposicional y de la mente humana, lo que convoca la subjetividad de los estados mentales colectivos que la hacen posible. Asimismo, nos aventuramos a decir que los juicios de valor y los fenómenos morales que se enjuician resultan ser objetivos, porque la pragmática del lenguaje –en la emisi3n de actos de habla para la preferencia de normas y juicios que orientan y valoran las acciones– no depende de las creencias de los agentes, ni de los gustos, como se mostrará más adelante. Es decir, nuestra primera tesis aparece: la moral es ontológicamente subjetiva y epistemológicamente objetiva.

En las éticas contemporáneas utilitaristas y hedonistas la implicaci3n de admitir que lenguaje, mente y acci3n son elementos medulares de la naturaleza de los fenómenos morales y, por ende, admitir que los fenómenos morales son de naturaleza subjetiva, podría conllevar err3neamente a la consideraci3n de un relativismo moral; aun cuando,

como sustentaremos más adelante, la ética y la moral no son cuestiones relativas, ni mucho menos *son cuestiones sobrenaturales*, como lo ha afirmado Wittgenstein. Contrario a lo expuesto por el filósofo austriaco, la ontologí3a subjetiva de la ética no determina lógicamente el relativismo de los juicios de valor, como se ha supuesto. Lo paradójico, para algunos, podría resultar en que el lenguaje proposicional está presente en ambos estudios, y es el que permite afirmar que mientras el primero obedece a la subjetividad, por estar anclado a los estados mentales y al lenguaje verbal que emiten los agentes morales que componen la colectividad<sup>460</sup>, en el caso del segundo, (del conocimiento moral: juicios, valores y acciones), hace posible lograr la objetividad, tal y como se mostrará a lo largo de este capítulo.

El objeto de los estudios ontológicos no son los juicios de valor, sino la naturaleza de la moral, la estructura o vertebra que constituye la realidad moral, es decir, los elementos que hacen posible la existencia de la misma. ¿Qué elementos hay en los fenómenos morales para que estos sean considerados como tal, se identifiquen y distingan de los demás fenómenos sociales? ¿Cuál es la naturaleza de la acci3n moral y cómo la diferenciamos de las demás acciones sociales? ¿Qué elementos hacen posible la existencia de los fenómenos morales? Estas, entre otras, son cuestiones de la ontologí3a moral. De otra parte, analizar el discurso moral, el valor de verdad de los enunciados prescriptivos, preguntarse por el significado de los términos morales, entre otras cuestiones, es lo que importa a un estudio epistemológico de la moral; *sus objetos de estudio son diferentes*. Mientras la primera se preocupa por la naturaleza de la composici3n del ente (realidad moral), es decir, por cuestiones de existencia del fenómeno moral; el segundo se centra en las proposiciones,

<sup>460</sup> La subjetividad, como característica de la naturaleza de los estados de la mente humana, es heredada en la construcci3n de la realidad moral. Es evidente que las normas, los juicios y las acciones son realizadas por agentes morales, por personas que interactúan y orientan en prácticas institucionalizadas los comportamientos morales, a tal punto que, en la mayoría de culturas del mundo, la moral está en íntima relaci3n con la política. Es decir, que el incumplimiento de las normas de la moral está sujeto a castigos o sanciones legales.

en el conocimiento sobre los fenómenos morales y sus valoraciones, de acuerdo a su valor de verdad.

Ahora bien, una vez aclarada la confusión conceptual y aceptada la tesis de que la realidad moral posee una ontología subjetiva y una epistemología objetiva, es preciso sustentar por qué mente, lenguaje y acción son condiciones *sine qua non* para la existencia de la moral.

### 4.3 De los hechos del mundo a los hechos morales

En un mundo de fenómenos sociales, en los cuales actuamos a diario, encontramos diferentes normativas –según las instituciones, las culturas y las necesidades sociales– que deben cumplirse. A diario realizamos miles de acciones en el ámbito social. ¿Cómo distinguir, entonces una acción social de una moral, aun cuando la segunda también puede hacer parte de la primera? *El lenguaje introduce la moral en el mundo*. Si no existe un discurso moral, un lenguaje valorativo y prescriptivo que se refiera a las acciones humanas, no existe la moral. El comportamiento *per se* no da cuenta del fenómeno moral si no hay un lenguaje que lo refiera prescriptivamente y unos estados mentales que permitan al sujeto reconocer cuándo una acción pertenece al campo de la realidad moral.

Podríamos remitirnos al parafraseo que retoma Wittgenstein de lo expresado por Hamlet, “Nada es bueno o malo, pero pensarlo así lo hace”, para apoyar nuestra idea, y decir que *las acciones de los hombres son solo hechos en el mundo, no son buenas o malas en sí mismas si no hay un lenguaje que las valore*. El lenguaje permite realizar los juicios de valor, el uso del lenguaje nos permite develar si las acciones realizadas por la humanidad son buenas o malas, puesto que permite describir y prescribir la intención de quien los realiza y de quienes emiten juicios de valor. Los conceptos morales –lo “bueno” y lo “malo”, lo “justo” y lo “injusto”, lo “correcto” e “incorrecto”, etc.– no son más que conceptos usados en la moral para emitir enunciados de valor, conceptos que constituyen el discurso de la ética y que usamos junto con una serie de verbos que develan la carga intencional de los agentes morales.

Parafraseando a Moore, *la ética es la investigación acerca de lo bueno*. Lo que es o no bueno, es un tema de lenguaje, no de cuestiones

metafísicas o intuitivas. Es un tema de significado, no solo de análisis de juicios y usos de predicados, como lo expone el autor<sup>461</sup>, sino de un significado que es alcanzado, como se presentará más adelante, por la conciencia humana en un desarrollo de nivel superior. En definitiva, es un tema de lenguaje, pues si no hay juicios de valor para referirnos a la serie de acciones que realizan los agentes y para develar la intención del agente a la hora de realizar la acción, no es posible hablar de ética y moral, sino de una serie de acciones que acontecen en el mundo.

Lo “bueno”, lo “valioso”, lo “correcto”, exige un estudio del lenguaje, de los enunciados y conceptos que constituyen el discurso moral, puesto que los términos que hacen posible las valoraciones y prescripciones, contrario a lo que expone Wittgenstein en su *Conferencia de ética*, poseen un significado. Significado que no es relativo, como él llega a proponerlo<sup>462</sup>. Los términos de la moral convocan significados que no dependen de los gustos de los sujetos que los usan para valorar, ni de la intuición o el deseo.

Los enunciados de la ética no carecen de sentido, como lo planteó Wittgenstein, por el hecho de *ir más allá del mundo*. En primera instancia, porque los enunciados prescriptivos, al ser actos de habla, están cargados de significado en su uso y el significado es universal, como lo es el lenguaje. En segunda instancia, el lenguaje que valora los hechos morales no permiten valoraciones sobre cuestiones del más allá, sino que permiten valorar acciones o hechos fácticos, perceptibles, acciones morales que realizan seres humanos, acciones reales realizadas por sujetos reales. Así, la ética y la moral no son cuestiones de metafísica, sino de lenguaje que valora hechos físicos. Los términos que valoran los hechos del mundo son los que hacen posible introducir la ética y la moral al mundo. Las acciones que se valoran con el discurso moral son hechos del mundo. Por ello, si bien el conocimiento de la ética es un conoci-

<sup>461</sup> Cf. George Edward Moore. *Principia Ethica* (Barcelona: Editorial Laia, 1982).

<sup>462</sup> Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Conferencia sobre ética*. Trad. Fina Birulés. En: Reguera, Isidoro (ed.). *Obra completa*. Vol. 2: *Diarios. Conferencias* (Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2009).

miento diferente al de la ciencia<sup>463</sup>, sus juicios pueden ser analizados y contrastados de la misma forma que sucede con los juicios de la ciencia.

En el mundo de fenómenos sociales se pueden percibir una serie de hechos que por sí mismos no llegan a ser parte de la ética. Bien lo había revisado Wittgenstein al afirmar que: “El asesinato estará exactamente al mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra. [...] Serían simplemente hechos, hechos y hechos, y no ética”<sup>464</sup>. Afirmación en la cual el filósofo tiene la razón, pues los hechos que percibimos, como un asesinato, hacen parte del mundo, como lo hace cualquier otro fenómeno; sin embargo, el lenguaje permite, o bien describir el hecho a partir de enunciados que se refieran a ello como lo hace la ciencia, o bien pasar al plano de las prescripciones sobre el hecho. El mismo término “asesinato”, como veremos más adelante, tiene un significado en el marco del discurso moral, pues “asesinar” es un verbo que demarca la intención que tuvo el sujeto que realizó tal acción y el significado del término no tiene que ir más allá del mundo. Simplemente, como se expondrá, es algo que se evidencia y contrasta con el mundo (con la intencionalidad del agente moral).

El uso del lenguaje hace posible distinguir entre juicios de hecho y juicios de valor, lo que a su vez permite distinguir entre los fenómenos que pueden ser susceptibles de valoraciones morales, por ser hechos intencionales realizados por seres humanos, los cuales afectan a los demás, a él mismo o al entorno. El uso del lenguaje permite identificar los enunciados en los que usamos términos como “bueno”, “correcto” o “valioso” con significado moral, y cuándo el significado de los mismos se aleja de las definiciones morales, aun cuando los enunciados que los contienen sean valorativos.

<sup>463</sup> El tipo de conocimiento es diferente, pero no por el uso del lenguaje, pues como se mostrará más adelante, la moral también admite un discurso descriptivo, sino por la complejidad del objeto de estudio, pues además de ser hechos del mundo, tales hechos están cargados de intencionalidad y esta última es lo que el lenguaje debe develar, en pos de alcanzar la objetividad en el discurso moral.

<sup>464</sup> Wittgenstein. *Conferencia sobre ética*, 518.

El ejemplo que plantea Wittgenstein con el uso del lenguaje valorativo nos permite ver que, contrario a lo presentado por el autor, el uso del término “bueno” no carece de significado en el enunciado, puesto que él mismo afirma que *el significado está determinado por uno estándar*. Lo mismo ocurre en la moral donde los enunciados que contienen tales términos poseen un significado, y este determina los modos de uso en las expresiones, y finalmente inciden en nuestros comportamientos, pues la semántica y la pragmática del lenguaje comprometen al hablante con los enunciados proferidos.

Por ejemplo, si digo que esta es una *buen*a silla, significa que esta silla sirve para un propósito predeterminado, y la palabra “bueno” aquí solo tiene significado en la medida en que tal propósito haya sido previamente fijado. De hecho, la palabra “bueno” en sentido relativo significa simplemente que satisface cierto estándar predeterminado<sup>465</sup>.

Si los términos usados en los enunciados valorativos carecen de significado universal, como lo afirmó el filósofo, podríamos preguntarnos: ¿cómo en su *Conferencia sobre ética* identifica que el uso del término “bueno” en el enunciado “esta es una buena silla” es diferente a decir “esta es una buena persona” o “esta es una buena acción”? El significado de tales términos depende del uso que se les está dando en cada una de las oraciones.

Así, el significado de la expresión “esta es una buena silla” está demarcado por un estándar del uso, previamente determinado. En el caso de la moral, el significado de los términos “bueno” o “valioso” no depende de las convenciones, pues, de ser así, el relativismo moral estaría enteramente justificado. Contrario a lo expuesto por Moore, el asunto no es cuestión de propiedades, sino de que los enunciados se profieran en contextos que marquen el significado que corresponda al enunciado. No se trata de lo que quiero entender por “bueno”, sino de lo que es en sí mismo bueno, y en el discurso moral, la conciencia permite al agente identificar qué es en sí mismo bueno de acuerdo con la intencionalidad del agente que realiza la acción.

<sup>465</sup> Wittgenstein, *Conferencia*, 518.

El uso de los términos morales en las normas y valores es, entonces, una cuestión de la pragmática del lenguaje. La descripción del hecho sin el uso de términos morales, reducen el hecho a ser un fenómeno más. Por eso, algunas de las palabras de Wittgenstein son ciertas –solo algunas, no todas– pues si bien el autor no considera que el lenguaje que describe el hecho moral sea el mismo lenguaje que se usa en la ciencia, en este estudio sí se considera y sustenta tal cosa; ya que en la moral hay discursos tanto descriptivos como prescriptivos; en este sentido, el uso descriptivo del lenguaje permite contrastar el enunciado con el hecho mismo, aunque como lo expone Wittgenstein todavía no haya ética. En otras palabras, las normas, los juicios de valor, las prescripciones, son las que introducen la moral en el mundo, el lenguaje es el que devela la moralidad de una acción, pero tales enunciados están inmersos en el discurso prescriptivo. Sin un discurso moral los hechos serán solo hechos, como muchos más que suceden en el mundo. Nombrar el hecho que ocurre en el mundo con la palabra “asesinato” manifiesta referencia a un hecho cuya connotación es moral, pues devela la intencionalidad de quien realiza la acción, pese a que para Wittgenstein las palabras usadas en la ética no posean significado y sean un sinsentido, por “ir más allá del mundo”.

Para gran parte de los analíticos los hechos morales no son equiparables a los fenómenos de la naturaleza y no pueden ser descritos como tales; es decir, el lenguaje que usamos para describir los fenómenos naturales no puede ser el mismo que usamos para describir los fenómenos de la moral. Sin embargo, contrario a esta postura, nos atrevemos a afirmar que si bien los fenómenos de la naturaleza y los fenómenos morales difieren en sus características y en su esencia, es preciso decir que sobre ambos sí es posible construir un conocimiento cuyo valor de verdad sea veritativo, y puede ser descrito de forma similar, pues el uso del lenguaje nos permite tal cosa y la moral es algo que se evidencia en el mundo no es una cuestión meramente metafísica, como se ha creído.

En el mundo de hechos físicos no hay más que hechos brutos, ellos en sí mismos no son ni buenos ni malos, pero el lenguaje nos permite emitir juicios de valor y, con ello, introducirnos al campo de la ética y la moral. Nuestras percepciones nos permiten identificar las acciones como una serie de hechos que acontecen en la realidad, y el lenguaje nos permite describirlas y prescribirlas –ejercicio que podemos hacer

tanto con los hechos de la naturaleza como con los hechos morales–. Una acción tal, como un robo o un asesinato, se puede presenciar en el mundo, y las percepciones del acontecimiento nos permiten iniciar una serie de descripciones sobre el mismo, así como puedo describir cuando llueve o hace sol.

Ahora bien, las preferencias emitidas ante cualquier acontecimiento pueden ser contrastadas con el hecho moral ‘robo’, ‘asesinato’, ‘mentiras’, etc., y su valor de verdad depende de que efectivamente haya ocurrido en la realidad. La descripción, al igual que en la ciencia, es verdadera o falsa según se corresponda con el acontecimiento, fenómeno o circunstancia. De la misma manera que puedo emitir el enunciado “está lloviendo” y verificar su valor de verdad con el hecho de que efectivamente esté lloviendo, lo puedo hacer con el enunciado “X asesinó a Y”, pues tal descripción es verdadera en la medida en que en el mundo de fenómenos morales *X haya asesinado a Y*. Con el lenguaje nos referimos a cualquier fenómeno tanto natural como social y, en ambos casos, podemos referirnos a lo que acontece a través de proposiciones, que bien pueden ser juicios de hecho o juicios de valor.

Poner en duda la objetividad de los juicios morales porque sean enunciados que no puedan contrastarse de la misma manera que los enunciados de la ciencia, sería un falso argumento, dado que es posible la verificación por correspondencia. De otra parte, si este fuese un argumento contundente, tendríamos que poner en duda aquellos enunciados hipotéticos que dan sustento a la ciencia moderna, enunciados de la física o de la química contemporánea que no tienen un referente de fácil percepción por ser enunciados que usan términos que carecen de referente empírico.

Podrían citarse ejemplos de las ciencias naturales para aclarar lo que se expone, como la teoría del átomo, las teorías de la combustión; o yendo a ejemplos más actuales, las teorías de la física cuántica que sustentan sus enunciados en relaciones hipotéticas. Términos como “átomo”, “oxígeno”, entre otros, carecen de referente empírico; como también carecen los términos de “bondad”, “justicia”, “honestidad”. Aunque tales palabras adolecen de un referente directo es posible contrastar su valor de verdad en sus extensiones, en sus efectos o en hechos y acciones que dan cuenta de las mismas; ver el oxígeno en la combustión y ver la bondad en una acción correcta.

Entonces, cabría preguntarse: ¿por qué los términos de la ciencia, con características similares a los de la moral, no han sido un problema para sustentar las teorías mientras que los de la moral sí? Una pregunta que, si bien no responderemos, nos puede servir para afirmar que el argumento de algunos autores que se oponen a la objetividad de los juicios morales por su carencia de referencia es fallido, ya que lo mismo se podría hacer con algunos enunciados de la ciencia.

Ahora bien, si aceptamos que cualquier hecho que *acaeece* en el mundo puede ser descrito o prescrito a través del uso del lenguaje, y que los hechos que hemos denominado morales pueden ser percibidos como una serie de fenómenos –de la misma forma en que es perceptible cualquier objeto dado, como el agua o una roca– tendríamos que aceptar que la acción perceptible en el mundo no sería en sí misma ni buena ni mala, solo hasta que se devela la intencionalidad del agente que la realiza, lo cual se logra a través del lenguaje. El lenguaje permite introducir la valoración moral y develar la intencionalidad de la acción. Si no hay lenguaje para valorar la acción, esta no pasa de ser un hecho más del mundo. Así, el lenguaje, como elemento biosocial, es el que hace posible la diferenciación de los hechos morales del resto de los hechos del mundo a través de las descripciones y de las prescripciones morales; esto es, a través del uso de términos propios del discurso moral –términos que hacen alusión a la intencionalidad del agente que ha realizado la acción–.

El lenguaje es condición *sine qua non* para la existencia de la moral, pero no es suficiente, junto a este hay otros dos elementos constitutivos de su naturaleza: los estados mentales, como la intencionalidad y la conciencia (tanto individuales como colectivos), los cuales permiten al agente diferenciar un hecho moral de uno que no lo es. Por eso, cuando se devela la intencionalidad del agente, el lenguaje posibilita no solo describir tal acción, sino también prescribirla a través de juicios valorativos. Es el lenguaje el que introduce el fenómeno en el campo de la moral a través del discurso; pero es la intencionalidad y la conciencia del agente lo que nos permite reconocer la intención de la acción con el fin de usar adecuadamente los términos del discurso moral para emitir los juicios.

Así, se puede comprender cómo la conciencia, la intencionalidad y el uso del lenguaje permiten identificar y diferenciar un fenómeno

moral del resto de los fenómenos que se presentan en el mundo. Sin conceptos como “bueno”, “malo”, “justo”, “injusto”, “asesinato”, “homicidio”, “correcto”, “robar”, “matar”, etc., no sería posible referirnos a la moral ni comprender su naturaleza, su ontología.

De acuerdo con lo anterior, se puede inferir que el lenguaje, la intencionalidad y la conciencia permiten al hombre la creación de un discurso moral el paso de la descripción a la prescripción, y con ello, hace posible la creación de una nueva institución: *la moral*. Una institución, cuyos fenómenos están dados en términos de acciones, normas y juicios de valor, en cuya esencia subyacen estos tres elementos fundamentales. Institución, cuya naturaleza es biopragmática, puesto que posee elementos naturales y otros sociales (lenguaje y acción). Visto así, la moral no es una cuestión metafísica, puesto que se crea en la *pralciij*, en el movimiento constante intención-acción-conciencia-lenguaje de los agentes morales que la constituyen. El uso del lenguaje, su pragmática, afecta al agente moral no solo con la emisión de juicios y discursos al valorar las acciones, sino, como se expondrá más adelante, con las normas que se emiten; normas construidas con conceptos morales, con verbos y sustantivos que hacen alusión a las intenciones humanas. De otra parte, el uso del lenguaje, sus reglas, su pragmática, compromete a los agentes hablantes a realizar acciones correctas.

Pues bien, es preciso aclarar que al proponer la moral como una institución biopragmática se han tomado diferentes elementos de la teoría searleana. Aun cuando, para Searle (2001, 2007 y 2010) la moral no puede considerarse como una institución. Para este filósofo los hechos morales son hechos deontológicos, pero no de la misma forma que lo son los hechos institucionales. “Existen deontologías sin hechos institucionales (por ejemplo, estoy bajo la obligación moral de ayudar a las personas que estén en necesidad desesperada de socorro inmediato y a las cuales soy capaz de ayudar)”<sup>466</sup>.

Nos atrevemos a decir que el lenguaje y los estados mentales que se han mencionado son condiciones de posibilidad de las normas y juicios que orientan y valoran el comportamiento de los agentes morales.

<sup>466</sup> Searle, *Making the Social*, 90.



La moral contiene una serie de normas que orientan las acciones de los sujetos, de tal forma que con sus acciones no afecte a los demás, con lo cual traza límites en el comportamiento humano. El reconocimiento de las normas morales está dado en términos de la conciencia y del uso del lenguaje. La obligación moral, al ser una obligación consciente de la colectividad, exige del uso del lenguaje para reconocer no solo el significado de lo que concierne a una situación de *socorro inmediato*, sino para ponerse en el lugar del ‘otro’ desde el ‘nosotros’ de la colectividad hasta el reconocimiento del *deber* deontológico; un deber que es expresado a través del lenguaje, lo que Searle denominó *el poder deóntico del lenguaje*. No se puede asumir el deber si ni siquiera se sabe qué significa “deber”. El compromiso con el deber está expresado en la norma, y la creación, aceptación y proferencia de esta demandan de un uso correcto del lenguaje. Cuando la norma es expresada, la *universalidad* del lenguaje compromete al hablante moral con sus acciones en sociedad.

Razón por la cual, contrario a la propuesta searleana, la moral sí puede ser considerada como una institución social. Una institución en la que los sujetos morales están comprometidos con el uso del lenguaje y obligados al cumplimiento de lo que las reglas del lenguaje demandan. Institución cuya naturaleza es biopragmática y alcanza la objetividad en los enunciados proferidos.

El lenguaje como elemento constitutivo de la moral es considerado en su sentido más amplio, desde las conductas gestuales hasta las conductas verbales –todo tipo de lenguaje que en mayor o menor medida permita develar las intenciones de los agentes morales– pues siempre nos quedará más clara una intención humana a través de un acto de habla. Es decir, la proferencia verbal demarca la intención del agente moral de manera más clara que la intención que pueda develar un gesto, pero no por ello esta última es menos importante. No obstante, es importante aclarar que en la consideración de la moral como una institución social el lenguaje verbal es mayormente significativos. Para el caso de los juicios valorativos, las normas morales y los argumentos, el simbolismo proposicional exige la forma más elaborada del lenguaje en su uso. Todo agente moral posee lenguaje verbal, puesto que este es el que le permite al volver sobre las acciones valorarlas y enjuiciarlas o emitir normas para orientar sus propias acciones.

En tal sentido, se puede decir que *la acción moral es un hecho institucional no lingüístico que depende de la representación lingüística expresada en un discurso X para existir como fenómeno moral entre otros fenómenos más de la colectividad. La colectividad hace que un hecho pertenezca a la moral en el momento en que usa el lenguaje para referirse a este como tal y devela la intencionalidad de los agentes que realizan las acciones.*

Para ilustrar lo anterior podemos plantear algunos ejemplos. Imaginemos una situación en la que un agente A está en una discusión acalorada con un agente B. Al presenciar desde lejos tal acontecimiento percibimos que en medio del forcejeo B ha rodado por unas escaleras, y al acercarnos a A percibimos que su cuerpo no tiene pulso, yace en el piso y no tiene vida. Este fenómeno, tal y como ha sido descrito, no contiene términos morales. Así, el lenguaje ha hecho posible en su uso describir la situación percibida. Una descripción objetiva del suceso y similar a la que puedo realizar cuando describo el color de la escalera por la que cayó A. En ambas descripciones es posible contrastar los enunciados emitidos con los hechos que acontecieron en el mundo y verificar el valor de verdad de los enunciados.

Ahora bien, si en lugar de describir el fenómeno se realiza un juicio como “B asesinó a A”<sup>467</sup> o “B mató a A”, el discurso cambia, pues a través del uso del lenguaje se enmarca el mismo hecho en la realidad moral. Un discurso cuyo significado está dado por la intencionalidad del agente y que está presente en el uso de los verbos usados en las expresiones. “Matar” y “asesinar” son verbos intencionales, en los cuales se evidencia la intencionalidad del agente que realiza tal acción; también se devela la intencionalidad del hablante al emitir un enunciado con tal significado. Por lo cual, al emitir un juicio como “B ha asesinado a A” nos introducimos al campo de la moral y develamos en el significado de la expresión la intención que tuvo el agente B respecto del sujeto A; así

<sup>467</sup> Se toma la proposición “B asesinó a A”, contrario a lo que afirma Wittgenstein, como un juicio moral, puesto que el término asesinar es un término que demarca intencionalidad y conciencia. por parte de un agente en su acción al quitar la vida con alevosía de otro individuo.

mismo, se devela la intención que tiene el hablante al emitir tal juicio, una intención marcada por el significado del verbo “matar”.

Entonces, el lenguaje usado en el discurso moral nos remite a la intención del agente. El significado del juicio proferido está dado por la intención, fuerza ilocutiva que subyace al término que usamos para referirnos a la acción y donde el hablante está comprometido con el significado de lo enunciado en su acto de habla. Es decir, como hablante le compete identificar que “matar” y “asesinar” son verbos que no solo describen la acción, sino que involucran en su significado la intención del agente de la acción y sobre el cual se está realizando dicha preferencia. Así pues, un agente moral –además de realizar acciones voluntarias, intencionales y conscientes– es un hablante, y como tal debe comprometerse con el uso de las reglas del lenguaje que usa para ser competente en la emisión del discurso moral, es decir, para emitir juicios de valor y prescribir normas.

El agente moral, como hablante moral, debe comprender el significado de juicios como “A ha sido asesinado por B” o “B ha matado a A” y comprometerse con este, de lo contrario emite juicios de valor, cuyo contenido no es verificable con los hechos que acontecen. Es allí, en el compromiso asumido donde se hace manifiesta la conciencia, puesto que ser un hablante moral competente implica ser un sujeto altamente consciente. No se deben emitir juicios arbitrarios o prejuicios en el campo moral.

El hablante moral debe reconocer la diferencia entre “matar” y “morir” –no solo de los términos, sino de las acciones a las que estos se refieren– para que sus enunciados sean válidos en el discurso. Lo anterior, dado que el mismo hecho puede ser descrito o prescrito según los términos que se usen. En otras palabras, la pragmática del lenguaje permite el paso de la descripción a la prescripción; pero, además, el uso del lenguaje permite al hablante identificar que algunas prescripciones están inmersas en descripciones.

#### 4.4 De las descripciones a las prescripciones morales

El ejemplo convocado por Wittgenstein sobre el asesinato permite evidenciar cómo el lenguaje es el que dota de significación moral a un hecho. Las descripciones con términos específicos nos remiten de los juicios de hecho a los juicios de valor. De otra parte, también nos permiten ver que, si usamos el lenguaje sin usar términos propios del discurso moral, las acciones simplemente serán descritas en enunciados de hecho, como se describe cualquier objeto o fenómeno que acontece.

Enunciados como “B mató a A” o “Y robó a X” son enunciados que usan verbos propios de la ética y la moral, enunciados que, como bien lo expuso Wittgenstein, continúan en el campo de las descripciones y que, pese a ser intencionales –pues los verbos usados así lo exigen–, pueden ser contrastados con la realidad, es decir, podemos verificar el valor de verdad dada la referencia. El uso del lenguaje hace posible realizar descripciones o prescripciones morales, según sea el caso, porque el juego del lenguaje moral y sus reglas así lo permiten.

Cuando se emite un juicio moral no se trata solo de valorar de forma arbitraria una acción. Según lo expuesto, la emisión de un juicio moral exige la competencia del hablante para que su preferencia sea acorde con lo moralmente deseable. Si no hay un compromiso por parte de quien emite el juicio para valorar la acción voluntaria, intencional y consciente que ha sido realizada por el agente, del cual se espera domine las reglas del discurso moral, el juicio acaba por ser incorrecto e inválido, aun cuando haya usado términos propios del discurso.

La responsabilidad y el compromiso de hablante con la emisión de un juicio moral le exige a quien profiere el juicio el compromiso con los términos que usa. Por ello, cuando un agente moral emite un juicio como “B asesinó a A”, el agente está obligado a conocer las reglas de tal descripción y asume que efectivamente el sujeto B tuvo la intención de asesinar a A. Así, su juicio será verificable, válido y verdadero. Sin embargo, tal descripción emitida en el juicio de hecho entraña en sí misma, en el significado del verbo “asesinar”, un juicio de valor y una norma. Es decir, las descripciones como “X mató”, “X robó”, “X asesinó”, “X mintió”, “X engañó”, “X lastimó o causó dolor a Y”, entre otras,

son descripciones que entrañan juicios de valor y normas, con lo cual se da el paso de las descripciones morales a las prescripciones.

Un enunciado del tipo “X robó”, por ejemplo, involucra siempre a dos actores: un primer actor o agente, quién realiza el robo; un segundo actor, quien es el dueño legítimo del objeto, es decir, a quien le roban. Como se ha expuesto, el significado del enunciado está dado en términos de la intencionalidad del agente que ha realizado la acción, por lo que cuando el hablante enuncia “X robó”, comprende que el término “robar” tiene un significado, el mismo que le remite al juicio de valor “robar es incorrecto” o “robar es malo”. El significado de los términos “robar”, “asesinar”, “matar”, etc. nos remiten de inmediato al juicio de valor “X es malo” o “X es incorrecto”, juicio que a su vez nos remite, como hablantes, a la norma “No debes hacer X”. Así, las prescripciones están entrañadas en las descripciones morales, lo cual permite, como se expondrá más adelante, derivar la objetividad en los juicios y normas morales.

De acuerdo con lo anterior, la pragmática del lenguaje en sus *múltiples juegos* hace posible el paso de la descripción a la descripción moral, y de esta última a la prescripción, con lo cual se instituye un discurso que junto a la intencionalidad y la conciencia, crea el fenómeno moral. En otras palabras, el lenguaje introduce las expresiones de la ética en el mundo y dota las acciones que realizan los agentes con significados morales, pues exige a los hablantes del discurso moral develar la intencionalidad del agente, y la competencia del uso de términos propios de la *moral*.

Aun cuando Wittgenstein hubiese sostenido que ‘las expresiones de la ética van más allá del mundo y del lenguaje significativo’, es claro que las expresiones usadas en la ética están dotadas de sentido, de un sentido intencional impuesto por la fuerza ilocutiva que subyace a tales juicios de valor y que está en relación con la intención del agente que realiza la acción. Un sentido que está dado por la intencionalidad colectiva que se expresa en las normas y juicios morales, lo que constituye el discurso moral. Tal vez por ello, Habermas, en su texto *Conciencia moral y acción comunicativa*, afirmó que; “los fenómenos morales son susceptibles de una investigación pragmático-formal de la acción comunicativa”<sup>468</sup>,

<sup>468</sup> Habermas, *Conciencia moral y acción*, 60.

puesto que dicho estudio puede develar los elementos esenciales de la moral.

Ahora bien, realizar un estudio pragmático-lingüístico no lleva necesariamente a quedarse anclado en la teoría de la argumentación habermasiana, ya que, si bien es cierto que ambos elementos hacen parte de la moral, no son los únicos constitutivos de dicho fenómeno. Hay que ir más allá de la esperanza normativa y retomar la veracidad de los enunciados descriptivos al reconocer que estos pueden estar inmersos en los enunciados descriptivos y heredar la objetividad de estos últimos.

Los juegos del lenguaje usados en la moral implican el seguimiento de reglas en el discurso. El juego del lenguaje moral compromete a los jugadores con las reglas y significados. Como lo planteó Searle, en *Speech Acts*, hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta compleja gobernada por reglas. El lenguaje usado en la moral exige dominio de las reglas del discurso tanto descriptivo como prescriptivo, y tal dominio se evidencia en la conducta verbal y en la corporal<sup>469</sup>.

En este sentido, se puede expresar que los fenómenos morales no son fenómenos naturales, como lo son el aire o el agua, aun cuando nuestra biología influye en ellos; como tampoco son fenómenos meramente sociales o productos de la convención cultural, de convenciones o de arbitrariedades, como lo han planteado algunos. Razón por la cual, la tradición dualista no logra salir del problema, pues en sus posturas opuestas entre lo natural y lo sociocultural no han explorado la opción de que *la realidad moral sea una institución*, cuya naturaleza es biopragmática, es decir, con fundamentos ontológicos propios de la biología humana, la vitalidad del lenguaje en su uso pragmático en el ámbito social y las acciones intencionales y conscientes realizadas por los agentes en la colectividad y expresadas en los actos de habla.

<sup>469</sup> No se trata de decir que el juego del lenguaje determine la acción moral que realiza el agente, pues es evidente que, pese al conocimiento que se posea sobre el bien y el mal, el ser humano es libre y puede actuar de la manera que le convenga de acuerdo con su libertad. En muchos casos, aun en el reconocimiento de que algo está mal, el agente actúa mal. El lenguaje compromete al hablante, pero no por ello determina sus acciones.

## 4.5 El problema de los juicios morales

Tal y como se ha expuesto, Moore, Stevenson, Ayer, Russell, Wittgenstein, Hare y Apel, entre otros, han dedicado parte de su atención al estudio del lenguaje usado en la ética. Algunos de ellos apoyan el objetivismo de los juicios morales y su validez. Otros, por el contrario, apuestan por un relativismo puesto que el lenguaje de la ética por ser prescriptivo no logra dar cuenta de fenómeno alguno de la realidad, es decir, carece de referencia; con lo cual, carecería de objetividad. Algunos más se salen de esta discusión y centran su atención en el planteamiento del lenguaje como fundamento semántico de la acción.

Independientemente del enfoque, la disciplina o la corriente filosófica con la que se aborde la moral, la teoría del juicio moral ha oscilado entre dos tradiciones: *los emotivistas y los racionalistas*. En la actualidad, dicha discusión continúa en la misma ruta. En la línea de la tradición racionalista encontramos aportes no solo de la filosofía, sino también de la psicología moral. Por ejemplo, los planteamientos de Kohlberg, en su *Psicología del desarrollo moral*, contribuyen en la comprensión de una teoría del juicio moral en torno a los planteamientos de la psicología presentada en la teoría piagetiana, la cual tiene raíces fuertes en la teoría moral kantiana. Mientras que los aportes de Ayer y Stevenson, así como los nuevos experimentos de las neurociencias se encuadran en el emotivismo.

Investigadores en el campo de la neurociencia cognitiva como Ciaramelli, en su artículo *Selective deficit in personal moral judgment following damage to ventromedial prefrontal cortex*, y Koenigs, en *Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments*, han encontrado que las emociones son importantes y son parte constitutiva de los juicios morales, así como de las acciones. Los estudios realizados por estos científicos dan muestra de cómo los pacientes con daño en la corteza pre-frontal ventromedial poseen capacidades que se encuentran seriamente comprometidas en la interacción social. Desde estos estudios, la neurofisiología sugiere que se requieren emociones para tener percepciones morales en el mundo, evidenciando un aporte científico que apoya las teorías del emotivismo moral.

Asimismo, los estudios experimentales en las neurociencias cognitivas realizados por Greene y sus colegas en *The neural bases of cognitive*

*conflict and control in moral judgment*, y Bartels & Pizarro en *The mis-measure of morals. Antisocial personality traits predict utilitarian responses to moral dilemmas*, entre otros, han servido de apoyo para la comprensión del tema de la moral; específicamente, en lo que al problema entre los juicios utilitaristas y deontológicos se refiere. Su aporte en la teoría de los *módulos del cerebro* permite medir los niveles de personalidad en el ámbito social y la inclinación cerebral por uno de estos dos tipos de juicios frente a una acción X. La teoría de los módulos del cerebro aporta en la comprensión de los estados mentales y su influencia en la emisión de juicios morales.

Dichos investigadores con sus experimentos realizados en sujetos sanos y con daños ventromediales a través del planteamiento de dilemas morales, logran una aproximación a la comprensión del papel de los estados mentales en los procesos que subyacen a la emisión de juicios de valor. Tales estudios permiten la comprensión sobre las zonas del cerebro que hacen posible la emisión de tales juicios. Observar las reacciones y juicios emitidos ante situaciones dilemáticas, por parte de aquellas personas que poseen daños ventromediales en relación con las reacciones y juicios que emiten aquellos sujetos sanos, permite evidenciar que la mente ejerce gran influencia en nuestra dimensión moral. Tales aportes no se agotan en la influencia de los procesos biológicos en la emisión de juicios, sino que además se extiende con aportes variados a otras dimensiones de la moral, tales como: acciones, toma de decisiones, reconocimiento de las normas, entre otras. Los resultados de tales experimentos en las neurociencias muestran que los procesos realizados por los sujetos que presentan daños cerebrales son muy diferentes a los realizados por los sujetos sanos<sup>470</sup>.

Los estudios realizados en laboratorios mentales hechos por las neurociencias cognitivas durante las últimas décadas, permiten intuir que cuando se habla de moral y se prescriben enunciados como “no mates” o “es bueno hacer X”, etc., estados mentales como la conciencia

<sup>470</sup> Si bien son estudios importantes, es preciso decir que no son estudios concluyentes en el tipo de juicio emitido por los “pacientes” con daños ventromediales.

y la intencionalidad colectivas influyen de manera directa tanto en la emisi3n del enunciado mismo como en las acciones y los argumentos que se brindan para soportar los juicios morales, ya que los pacientes logran justificar el juicio emitido, lo cual exige conciencia e intencionalidad, sin importar que sus juicios sean de orden emotivo o racional. Aun cuando, la mayoría de estudios sustenten que las emociones son las que determinan el juicio, es preciso aclarar que las neurociencias aportan con sus estudios en la compresi3n de los procesos mentales y su relaci3n con la moral, pero no logran dar cuenta de la totalidad de los fenómenos ni mentales ni morales, a pesar de que ese sea su interés.

En el caso de la teorí3a de los *m3dulos del cerebro*, por ejemplo, los estudios basados en dilemas morales a los cuales son sometidos los sujetos con daños prefrontal ventromedial, brindan pruebas de lo que sucede en las percepciones y emociones morales que tienen los agentes; por lo cual, se esperarí3a que todos aquellos pacientes con las mismas características emitieran un mismo tipo de juicio, bien fuese utilitarista o deontol3gico. Pese a ello, los resultados muestran que si bien hay ciertas similitudes en las emisiones que los pacientes realizan, no todos se deciden por el mismo tipo de juicio moral, lo que se constituye en un factor de falsaci3n de la teorí3a. Este factor nos lleva, entonces, a pensar que existen otros factores que permiten al sujeto decidirse o bien por un juicio utilitarista o bien por un juicio deontol3gico. Factores de tipo social, de tipo cultural, que le permiten tomar decisiones y emitir cierto tipo de juicios.

Las experiencias vividas por cada sujeto en situaciones similares a las plateadas hipotéticamente, influyen en la emisi3n del juicio. Por eso, no es una simple cuesti3n de emociones como lo plantean Ciaramelli<sup>471</sup> y Koenigs<sup>472</sup>. Tales resultados revelan que una preferencia de un juicio no se realiza por las emociones que evoca, sino por una serie de pro-

cesos mentales en los que intervienen elementos como la memoria, el lenguaje, el análisis y la síntesis, hasta llegar a la emisi3n final. En estos procesos est3n presentes el lenguaje, la intencionalidad y la conciencia en pos del desarrollo racional del agente moral.

Tal vez por ello, sobre el tema de los juicios morales la tradici3n kantiana continúa vigente en pensadores como Camps, Kohlberg y Habermas, quienes conservan una herencia racionalista en sus teorías morales. Las diferentes posturas asumidas por cada uno de ellos manifiestan continuar en postulados de la moral sustentados en la raz3n para la acci3n y el juicio moral. El problema est3 en atribuir a la raz3n una responsabilidad tal que se escape del alcance de la misma como facultad. Ya que, aun cuando la raz3n sea necesaria en el proceso de la emisi3n de juicios morales, no es la que determina la preferencia de los mismos, y mucho menos las acciones. De ser así, todos los agentes morales serí3amos deontol3gicos y la experiencia nos muestra que no es así, al menos no en el sentido kantiano, es decir, en el reconocimiento racional de los imperativos categ3ricos.

Es innegable que, tanto en las acciones mentales como en las acciones corporales, que se evidencian en nuestro comportamiento moral, así como en emisi3n de los juicios de valor, la raz3n prima ante las emociones. Como lo planteó Spinoza<sup>473</sup>:

[...] Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total cuyo orden seguimos [...] Pues en la medida en la que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad<sup>474</sup>.

<sup>471</sup> Elisa Ciaramelli, *et al.* "Selective deficit in personal moral judgment following damage to ventromedial prefrontal cortex". En: *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2, n° 2 (2007), pp. 84-92. DOI: 10.1093/scan/nsm001.

<sup>472</sup> Michael Koenigs, *et al.* "Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments". En: *Nature* 446, 2007. pp. 908-911. DOI: 10.1038/nature05631.

<sup>473</sup> Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peñ3a (Madrid: Alianza, 2015).

<sup>474</sup> Spinoza. *Ética* IV prop. apéndice cap. XXXII.



Para ser conscientes del cumplimiento del deber se requieren procesos racionales que lleven al agente a la reflexión sobre el “deber” mismo, sobre lo “bueno”, sobre lo “malo”, etc.

La diferencia esencial entre la racionalidad kantiana y la razón que aquí se defiende radica en la forma como se concibe la razón. Para la teoría de la razón trascendental, la razón es la facultad suprema por excelencia, la juez que vigila e identifica los imperativos categóricos. Un agente moral solo puede actuar movido por este tipo de razón que se impone, tal y como se mostró en el segundo capítulo, al lenguaje y a las demás facultades del entendimiento humano. Tampoco se sustenta la racionalidad searleana, pese a seguir muchos de los planteamientos de este autor, puesto que no consideramos que la razón sea una cualidad derivada de la intencionalidad; una cualidad que se logra gracias a los procesos intencionales y al uso del lenguaje y no como una facultad *a priori* de los seres humanos, es decir, como una facultad determinada por nuestra naturaleza.

La propuesta de racionalidad que subyace a este trabajo está sujeta a la consideración de la razón como una disposición de la naturaleza humana, la cual, en su nivel más básico, emerge de la neurofisiología humana. Como disposición demanda el desarrollo de la misma para la realización de procesos avanzados. La razón se desarrolla a través del uso del lenguaje y las experiencias de los sujetos con el mundo y con otros seres humanos. No nacemos lógicos, ni analíticos, pero logramos serlo gracias al uso del lenguaje.

Por ello, hablar de racionalidad en la moral nos lleva a los estados mentales de niveles superiores; asimismo, nos remite a las experiencias y creencias y, por supuesto, ambas cosas nos remiten al uso del lenguaje. Tener procesos racionales de carácter moral implica que el sujeto comprenda lo que significan términos como “bueno”, “malo”, “justo”, “injusto”, entre otros. Emitir un juicio moral, como “Matar es malo” o “no es correcto asesinar” implica al agente comprometerse con el significado de los términos “matar” y “malo”, así como comprender el significado de “incorrecto” y “asesinato”. Por eso, se afirma que estos significados exigen grados altos de conciencia y de intencionalidad para que el juicio sea válido y acertado.

Así pues, en oposición a los planteamientos emotivistas de Hume, Ayer y Stevenson, *la racionalidad se impone en los procesos mentales que realiza el agente moral tanto en la emisión de juicios como en la realiza-*

*ción de las acciones.* Es innegable que la emoción *per se* influya en el individuo, pero no es un estado mental determinante para la toma de decisiones, ni para la realización de las acciones, así como tampoco es concluyente en la emisión de juicios. En otras palabras, la razón interviene aún en el caso en que las emociones fuertes influyen en la toma de decisiones y en las emisiones de los juicios. Una propuesta que tiene sentido si hablamos de la emisión responsable de los juicios morales y no de una emisión arbitraria.

Ahora bien, tal vez las propuestas de los emotivistas no consideran en sus estudios la intencionalidad que demarcan verbos como “matar”, “robar”, “asesinar”, “engañar” o “mentir”, entre otros. Por ello, pese a que en sus experimentos los neurocientíficos trabajan en torno al juicio moral, no llegan a ser concluyentes, pues no tienen en cuenta ni la incidencia del lenguaje ni de estados mentales como la intencionalidad y la conciencia en la emisión del juicio.

Frente a los resultados presentados por Ciaramelli y Koeings y los planteamientos de Hume, Ayer y Stevenson surgen algunos interrogantes: ¿cómo se puede considerar la emisión de un juicio de valor como un juicio moral si el agente que lo emite no comprende los significados del enunciado que profiere? ¿Cómo emitir un juicio moral si el agente que lo profiere no es consciente de la emisión del mismo y de los elementos que hacen de este un enunciado valorativo? ¿Cómo logra un juicio moral ser sustentado por una emoción si no se tiene la intención de la emisión del mismo? ¿Cómo se emite un juicio valorativo si como agentes hablantes ni siquiera lo diferenciamos de un juicio de hecho? ¿Acaso la simple unión de términos morales y los sonidos de estos son suficientes para afirmar que este es un juicio moral? Si fuere así, ¿un loro que logre repetir términos morales sería un agente moral? En otras palabras, ¿es posible emitir juicios de valor si no tenemos en nuestro vocabulario el significado de los términos “bueno” o “malo” entre otros, ni tenemos la intención de hacerlo? De ser así, también podríamos plantear desde la teoría de la IA que una máquina que programemos para emitir una serie de proposiciones que contengan términos morales ante determinadas situaciones, sería un agente moral y que sus juicios serían válidos. Pero ninguna teoría de la moral nos aceptaría tal ejemplo, puesto que el juicio moral no se reduce al enunciado, sino a lo que enunciado evoca y a la intencionalidad del agente que es develada en la expresión del juicio.

Una serie de enunciados como “Es malo matar”, “No está bien mentir”, “No es correcto engañar”, etc., son más que un conjunto de palabras y de sonidos. La preferencia de los juicios nos remite a procesos tanto mentales como físicos (acciones) realizados por los agentes. Los juicios morales siempre están en relación con las acciones morales, y las acciones morales siempre están en relación con procesos mentales. Cuando hablamos del juicio moral estamos obligados a revisar el lenguaje, los estados mentales intencionales y conscientes, y las acciones.

Sin embargo, al revisar la literatura sobre el análisis de los juicios morales se observa que pocos analíticos, por no decir ninguno, ha escatimado en ardores sobre la comprensión de los estados mentales y el lenguaje como elementos medulares que actúan juntos para constituir e instituir el fenómeno moral. Tal vez lo han esbozado, lo han dado por supuesto, pero ninguno ha planteado un vínculo directo, paralelo y, por qué no, circular entre lenguaje y mente para comprender la moral. Fue Apel, quizás, el más aproximado al plantear que el lenguaje desde la lógica y la semántica influyen en el agente moral, en su comportamiento y en sus juicios; pero sus planteamientos apenas quedaron esbozados, pues acabó por reducir todo el fenómeno moral al uso del lenguaje y dejó de lado el estudio de los estados mentales colectivos para sustentar su tesis.

El lenguaje se constituye en una especie de deontología para la acción moral. La semántica de los enunciados del discurso moral y las reglas del uso del lenguaje comprometen al hablante moral en la realización de las acciones. El lenguaje, con las normas, las declaraciones y los juicios morales, se constituyen en elementos que obligan al hablante a realizar acciones cuya motivación está dada por el significado de los términos. Esta es la motivación que subyace al deseo. La universalidad del lenguaje es la razón inicial que se evidencia en la lógica semántica de la pragmática lingüística, es el motivo del deseo para realizar la acción, y es la fuerza que permanece entre la brecha que se presenta entre el deseo la intención y la acción. El vocabulario deóntico de la moral “deber”, “no debes”, está dado en el uso de términos modales que constituyen razones para la acción.

#### 4.5.1 La objetividad de los juicios morales

Hasta el momento se ha presentado brevemente el problema del juicio moral desde un punto de vista mental, examinando el papel de la razón y de estados mentales como la conciencia y la intencionalidad, tanto individual como colectiva, con el fin de comprender los procesos que dan origen al mismo. Ahora, cabe preguntarnos por el juicio, ya no desde su *on/loj*, sino desde una revisión epistémica.

El inicio de un análisis epistémico de los juicios nos remite a algunas cuestiones obligatorias como: ¿qué hace que una acción sea correcta? ¿Cómo dar cuenta de que algo es “justo” o “bueno” si no hay en el mundo sensible algo, un objeto material, para contrastarlo? ¿Los juicios morales son objetivos, dependen del sujeto que los emite o dependen de lo que una cultura X apruebe? ¿Cómo identificar una acción moralmente buena o moralmente mala? Estas cuestiones nos permitirán comprender mejor cómo a pesar de que la naturaleza de los juicios morales deviene de la subjetividad humana, llegan a ser epistémicamente objetivos.

Pues bien, en las éticas relativistas y en algunos planteamientos de la filosofía analítica es común escuchar frente al tema de la emisión de los juicios que cada persona tiene su propio punto de vista sobre lo que considera bueno o malo. Cada quien puede decidir la forma como actúa y como considera que es su acción, y con base en ello valorarla. Asimismo, es típico encontrar en la literatura que la ética es cuestión de la cultura, como lo expuso Wittgenstein, o del uso del lenguaje en su convención y en los principios y normas que se aceptan socialmente, como lo planteó Habermas.

De otra parte, las éticas deontológicas tal vez aduzcan que la racionalidad trascendental permite reconocer los imperativos universales con el fin de identificar lo bueno o lo malo en su esencia y con base en ello emitir los juicios y realizar las acciones. De otro lado, en las éticas autoritaristas, bien sean naturales o positivistas, podemos encontrar que los juicios se emiten con base en las autoridades o con base en los derechos que impone la naturaleza humana o que son impuestos por la ley social. Posturas que nos permiten transitar entre la subjetividad y la objetividad en los juicios morales.

Por eso, las posturas enunciadas nos permiten iniciar un análisis epistémico de los juicios morales. Tales planteamientos nos permiten

realizar un rastreo del problema desde cuatro posturas: *subjetivismo y objetivismo; relativismo y absolutismo*. Posturas que, como se planteó al inicio del capítulo, en ocasiones se confunden entre sí.

Algunos teóricos toman como similares objetivo y absoluto, así como relativo y subjetivo; sin embargo, Garrett Thomson, en *Introducción a la práctica de la filosofía*, ha planteado frente al tema que tal similitud es un error de orden epistémico. Para el autor, *los juicios morales son objetivos más no absolutos*: “Los juicios de valor son objetivos, no subjetivos, porque lo que es valorable no depende de nuestras creencias acerca de ellos. El creer que algo es bueno no lo hace bueno. Podemos estar equivocados. [...] Los juicios de valor son relativos, no absolutos, porque lo que es valioso o bueno depende de factores circunstanciales”<sup>475</sup>.

Una distinción que evidencia el error que se ha cometido en el análisis de los juicios morales, puesto que teóricos como Stevenson y Ayer, así como Wittgenstein, tomaban como opuestos objetivo y relativo, y como similares objetivo y absoluto cada vez que abordaban el tema de la ética y la moral desde un análisis de los enunciados que se profieren.

Para Thomson, los postulados del subjetivismo moral niegan toda posibilidad de que la emisión de un juicio como “matar es malo” llegue a ser objetivo, puesto que, como lo plantearon Wittgenstein, Stevenson, Ayer y Habermas, entre otros, no hay respuestas verdaderas ni falsas en la preferencia de un enunciado valorativo. Así, cada persona estaría en condición de enunciar el juicio que desee y de realizar la acción que considere, puesto que no hay morales universales. Una postura que nos llevaría a un caos en la moral, pues lo bueno y lo malo dependería de lo que cada sujeto considere como tal.

Thomson defiende el objetivismo moral. Para el autor, del hecho de que una persona asuma una postura para realizar una acción X o emitir un juicio X no se sigue que tales acciones o tales juicios sean correctos. El hecho de aceptar *algo* no implica que necesariamente sea bueno. Un planteamiento que es interesante en su primera etapa, pues establece la distinción entre relativo y subjetivo, así como entre objetivo y absoluto;

con lo cual nos abona camino en este análisis. Sin embargo, para este pensador, los juicios morales son objetivos más no absolutos o, en otras palabras, *los juicios morales son relativos a las circunstancias*. Tesis que no se comparte en este análisis del juicio, ya que aceptar la relatividad acorde con las circunstancias en el juicio moral nos llevaría a asumir que los significados de los términos morales cambian de acuerdo con las circunstancias, con lo cual caeríamos en una contradicción, como le sucede a Thomson, quien además plantea que lo bueno no depende de la cultura ni de los sujetos. Aceptar que el juicio depende de las circunstancias termina por admitir que los juicios tampoco son objetivos, ya que quien los emite en cada circunstancia es la humanidad y por ende, aun cuando el autor rechaza que la cultura o el sujeto sean autoridades para determinar lo bueno o lo malo, cae en el error de decir que la circunstancia sí acaba por serlo.

La teoría de los juicios morales expuesta por Thomson nos brinda un piso para sustentar que los juicios morales son objetivos, ya que compartimos con el autor que lo “bueno” o “correcto”, lo “malo” o “incorrecto” no dependen de nuestros deseos e intereses, ni de la cultura o de una autoridad. No obstante, se toma distancia de los planteamientos de Thomson en los argumentos para sustentarlo, ya que como se propone es el significado de los términos morales el que nos permite hablar de objetividad en los juicios morales. Significados que no dependen de personas o de circunstancias, de aceptarse la relatividad será de acuerdo con el significado. Creer que somos quienes definimos qué es o no “bueno” o “malo” es un error. Nuestra sociedad así nos lo ha mostrado. Las experiencias evidencian que muchas de las cosas que consideramos como valiosas en realidad no lo son, aun cuando nuestro gusto por ellas sea tal que no busquemos más razones para defenderlas que nuestros propios intereses.

Pensemos, por ejemplo, en el consumo de estupefacientes. Un individuo puede tener la creencia de que “Drogarse es bueno”; sin embargo, pese a lo que él considere y al efecto del placer que le produzca la droga, no implica que por ello sea bueno. Es preciso reconocer que la acción en sí misma le causa daño al sujeto que decide consumirla, y ello no depende de lo que le guste o no, ni mucho menos de lo que considere bueno o no. Si bien el enunciado anterior no nos remite al campo de la moral directamente, el ejemplo nos es útil tanto para comprender que

<sup>475</sup> Garrett Thomson. *Introducción a la práctica de la filosofía*. Trad. Pablo Rolando Arango. (Bogotá: Panamericana, 2002), 166.

el uso del término no es el que determina lo que significa “bueno”, sino también para comprender que podemos estar equivocados al creer que nuestras emociones nos permitirán emitir juicios de valor apropiados en el ámbito moral.

En el campo de la moral sucede igual, pues alguien puede aceptar el asesinato, el robo o la mentira, pero ello no implica que, porque lo acepte, tales acciones sean buenas. Tal vez profiera el juicio “Matar es bueno” pero ello no hace que tal juicio sea verdadero ni acertado. ¿Qué determina entonces la objetividad en los juicios morales?

Como se ha expuesto, el uso del lenguaje es el que nos permite pasar de una descripción de hechos a una descripción moral y de esta a una prescripción y a los juicios de valor, los cuales, como se expuso párrafos atrás, están entranados en las descripciones morales. Así, una primera garantía de la objetividad de los juicios está dada por la referencia a los hechos, por el contraste del enunciado con la acción que ocurre en el mundo. Veamos el siguiente planteamiento:

- I Tenemos una percepción inicial: X ha dicho una serie de enunciados a Y.
- II Los enunciados proferidos por X son enunciados falsos.
- III X tenía la intención de proferir tales enunciados falsos a Y.
- IV X ha mentido a Y.
  - (Mentir significa decir, declarar o manifestar algo contrario a lo que se cree por cierto) premisa oculta.
  - (Decir algo contrario a lo que se cree como cierto implica intencionalidad del sujeto que emite el enunciado para lograr el engaño de su interlocutor) premisa oculta.
  - (Mentir es no considerar a la persona como un fin en sí misma ni como igual.) premisa oculta.
  - (Engañar a una persona intencionalmente y no tratarla como igual no es correcto.) premisa oculta.
- V Mentir no es bueno.
- VI No se debe mentir.

El juicio de valor “Mentir no es bueno” está derivado de las premisas anteriores (I, II, III y IV) y las premisas ocultas así lo sustentan. La objetividad del juicio de valor está dada en términos de contrastación,

en el caso de que efectivamente X haya engañado intencionalmente a Y. Por lo cual, el juicio de valor sería verdadero y su verdad está derivada de las premisas iniciales, pues los hechos en el mundo permiten contrastar que, pese a que X conocía que sus palabras no se correspondían con algo cierto, decidió decirles a Y con la intención de engañarlo. Esto nos muestra un hecho verificable, un hecho que permite sustentar que efectivamente X mintió a Y y que mentir no es correcto. Cabría preguntarse, entonces: ¿de quién o de qué dependen el significado de “bueno” y demás términos propios del discurso moral?

El valor de verdad de los juicios de valor enunciados en la moral se deriva de los juicios de hecho o de las descripciones morales iniciales. Y en este caso podríamos admitir que el valor veritativo de estos enunciados está en relación directa con la referencia, pues como lo expone Santamaría, el valor veritativo de un enunciado es entendido en las circunstancias de que sea verdadero o falso en relación con su referencia<sup>476</sup>. En tal sentido, es posible comprobar, con la referencia de la acción que acontece en el mundo, el valor de verdad del enunciado.

La objetividad de los juicios morales se sustenta, entonces, no solo en la universalidad de la semántica, sino en términos de la referencia. Es decir, en términos del uso correcto del lenguaje, tanto descriptivo como prescriptivo. Ambas razones expuestas nos llevan a apoyarnos en lo que expone Santamaría acerca del valor de verdad, puesto que “la verdad de ciertos enunciados demuestra el *dominio y la habilidad* que se tiene de cierto universo lingüístico, preguntar por la verdad o falsedad de ciertos enunciados *implica* que no se domina ese lenguaje”<sup>477</sup>. Si un hablante del discurso moral no domina los términos que usa allí, no se puede exigir que tal enunciado llegue a ser verdadero<sup>478</sup>.

<sup>476</sup> Cfr. Freddy Santamaría. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016), 51.

<sup>477</sup> Santamaría, *Hacer mundos*, 223.

<sup>478</sup> Tanto la universalidad asumida en la semántica, como la referencia a los hechos morales permiten postular que los juicios de hecho (descripciones) y los juicios de valor (prescripciones) pueden ser analizadas en su aspecto veritativo. Por otra parte, un tercer argumento en favor de la objetividad radica, como se mostró en el segundo capítulo y como se ha expuesto en los

Ante lo que se ha expuesto no queda más que decir que no depende de la cultura, ni de las convenciones; lo “bueno” es lo valioso intrínsecamente, es lo valioso en sí mismo. Lo “bueno” no puede depender de las culturas porque la experiencia en el uso del lenguaje nos muestra que en todas las culturas lo “bueno” es valioso y deseable por sí mismo. Su significado no depende de lo que la sociedad imponga o determine como tal. El problema que lleva al relativismo cultural radica en el uso del lenguaje, en tomar como iguales términos como “aceptado” o “aprobado” por “bueno”, y emitir juicios de valor con tal término, no en la definición del término en sí mismo, pues para todas las culturas lo bueno es valioso *per se*.

El planteamiento de la objetividad en los juicios morales requiere de un apoyo más, pues alguien al leerlo podría argumentar en contra, y decir que la objetividad se hereda hasta la premisa IV, pero que hay un salto abrupto para dar el paso a la conclusión y derivar la objetividad al juicio. Por ello, es preciso volver sobre el ejemplo y revisar las premisas ocultas.

En las premisas ocultas podemos ver que nos remitimos al significado. El significado de términos como “mentir” y el significado no expuesto del término “correcto” e “incorrecto”. La emisión del juicio “no es correcta la acción de X” en el ejemplo planteado, implica que quien emite el juicio comprenda los significados de cada uno de los términos empleados y del enunciado en su totalidad, lo que le exige un alto nivel de la competencia en el uso del lenguaje. Emitir un acto de habla como “X mintió a Y” exige al hablante comprender el significado de los términos a la luz de la intencionalidad que subyace al verbo que usa. Asimismo, le exige al hablante conocer si la acción realizada por X era intencional, con el fin de usar el término apropiado, de lo contrario solo tendríamos que quedarnos con las premisas I y II.

En este sentido, la preferencia de los enunciados morales (III, IV y V) mantiene una relación semántica dada en el uso del lenguaje. La objetividad no solo está dada con relación a la referencia que se evidencia

en la acción realizada, sino que está dada en términos de significados. Los significados de los términos morales no dependen de las convenciones, de las circunstancias, de las culturas o de las autoridades.

El significado del término “matar”, por ejemplo, es independiente de los gustos e intereses de quien emite el juicio, aun cuando, de acuerdo con su preferencia, considere la acción de “matar como algo bueno”. Si el sujeto moral comprende el significado de conceptos como “matar”, “bueno” o “malo”, entre otros conceptos morales, y se compromete con los mismos, entenderá que causar intencional y conscientemente la muerte a otro ser humano no es algo bueno; por lo cual, se comprometerá con lo que el enunciado plantea no solo semánticamente, sino con las reglas del acto de habla prescriptivo: “no debes matar”. El compromiso con el uso del lenguaje le permitirá comprender que la intencionalidad del juicio moral no puede ser algo arbitrario, ni depende de sus intereses o de su parecer. Así, quien guste de matar, podrá comprender que pese a su gusto e intereses, esta no es una acción buena. Los significados de los términos así se lo muestran.

La universalidad del lenguaje nos permite distinguir entre lo “correcto” e “incorrecto”, entre lo “bueno” y “malo”, y aquello que nos parece como tal. El uso del lenguaje nos permite ver que afirmar “X es correcto” difiere de “X me parece correcto”; sin embargo, los subjetivistas y relativistas morales usan el segundo enunciado, con el significado del primero. El problema está en tener la creencia “creo que algo es bueno” y tomar la creencia similar a “algo es bueno”, puesto que muchas veces nuestras creencias están equivocadas. Por ello, es preciso reconocer que el significado de los términos morales no depende de nuestras creencias, y que cuando los usamos para valorar una acción no es cuestión de gustos o intereses, sino de que efectivamente la acción cumpla con las características que expresa el término usado; es decir, de que efectivamente sea valiosa en sí misma.

La universalidad del lenguaje determina el significado de los términos morales, así como de otros términos. El significado y uso de los verbos y adjetivos morales no es una cuestión que dependa de autoridades, de culturas o de los intereses de un sujeto. El uso de los términos bajo las reglas que se imponen en el juego de la moral es el elemento que hace posible la objetividad en los juicios morales y en las normas. En palabras de Santamaría, “[...] toda comunidad lingüística supone una

---

enunciados, retomando los aportes de Searle (1969), en que los enunciados de valor están contenidos en los enunciados de hecho, y por tanto su verdad también es derivada.



sociedad [...] todo “nuevo lenguaje”, o formas de vida con sus nuevas reglas de juego es “asumido” y su significatividad está asegurada, pues no depende de la aceptación o no de un miembro en particular, ya que no se siguen reglas privadamente”<sup>479</sup>.

Ahora bien, uno de los errores más comunes que se presentan en el uso del lenguaje consiste en tomar como sinónimos “bueno”, “justo”, “correcto”, entre otros términos morales, con los términos “aceptado” o “aprobado”. Es común escuchar que los niños sustentan sus juicios morales en autoridades como la familia, la escuela o la sociedad, instituciones que a su vez terminan por tomar como sinónimos “aceptado” y “bueno” o “correcto”. La mayoría de los niños creen que al ser reglas de su hogar, o porque está estipulado en el reglamento escolar o en alguna ley, entonces, ello conlleva a decir que por ello es “bueno” o es “correcto”. El problema se extiende más allá de la infancia, puesto que en los adultos también se percibe tal creencia. Sin embargo, “aceptado” y “bueno” son términos diferentes, cuyo significado no es sinónimo y no deben usarse como tal.

La experiencia nos muestra que hay creencias que han sido consideradas como ciertas durante décadas y siglos; creencias que se han convertido en modelos para orientar las acciones. Basta con mirar hacia nuestra historia en la ciencia para ver que la humanidad creyó durante más de mil años en el modelo de Ptolomeo, un modelo que sucumbió y fue reemplazado por el modelo copernicano. Asimismo, ocurre con las creencias morales. Equívocamente, *se cree que lo que una autoridad, o lo que la mayoría acepta, por el simple hecho de ser aceptado es bueno*; pero en las instituciones sociales hemos encontrado normativas que si bien son aceptadas no son “justas” ni “buenas”, sino que desfavorecen a la humanidad y atentan contra su dignidad. La sustitución de estos términos y la aparente sinonimia que les adscribimos es la que nos lleva a cometer el error de considerar los juicios morales como relativos.

Ahora bien, si revisamos la historia de nuestras culturas en lo referente a la moral, es innegable que estas han cambiado y que sus necesidades, de acuerdo con las épocas, también, lo que ha llevado a dar primacía

a unos valores por encima de otros. Y ello no es discutible, puesto que a simple vista vemos que en nuestra sociedad actual la “valentía” como valor moral no es tan deseable como lo fue en la Antigua Grecia. Ahora, nuestra sociedad exige valores como el respeto, la tolerancia, la sinceridad, etc., valores que son acordes con nuestras necesidades sociales.

El problema no está en que cada sociedad tenga sus propios valores, el problema está en pensar que cada sociedad define lo que son los valores y con base en sus creencias acepten cierto número de reglas para la convivencia moral. Ya que se cree que por el hecho de que la cultura lo aprueba o acepta, entonces, el valor es definido de tal o cual forma. Peor aún, se cree que por el hecho de que la cultura lo aprueba, entonces es “bueno”. Es importante, entonces, revisar el problema y ver por qué, contrario a lo que exponen algunas teorías, los juicios morales no son frases intensionales, no son cuestiones de la psicología, aun cuando en ellos hallan verbos que manifiestan la intencionalidad del agente que realizó la acción.

#### 4.5.2 Los juicios morales como enunciados extensionales

El problema de la intensión y extensión de los enunciados no escapa al análisis de los juicios morales. Es un tema que está inmerso en la revisión epistemológica. La filosofía del lenguaje nos ha planteado que las oraciones extensionales son un tipo de oraciones que no dependen de los puntos de vista de los hablantes. Por el contrario, las oraciones intensionales tienen propiedades psicológicas, puesto que están directamente relacionados con la intencionalidad del hablante.

En la literatura se ha expuesto que los juicios morales son oraciones intensionales. Las teorías emotivistas afirman que los juicios morales son producto de los gustos, intereses y deseos de quien los emite; por lo cual, son enunciados producto de la psicología del hablante. Sin embargo, en los enunciados descriptivos como “X mató a Y”, en los cuales se usan verbos intensionales a la hora de emitir un juicio, se puede observar que los usos de los mismos develan la intención del agente que realizó la acción. No es una cuestión de gustos o intereses de quien los emite. La universalidad del lenguaje, desde el campo de la semántica, hace que cada enunciado que contenga verbos intensionales como “ma-

<sup>479</sup> Cfr. Santamaría, *De la analítica al (neo) pragmatismo*, 129.

tar”, “robar”, “mentir”, “asesinar”, etc., no depende de las creencias, ni de los gustos de quien los enuncia. Razón por la cual, los significados de tales verbos están dados independientemente de los gustos y deseos del hablante.

En el juicio “matar es malo”, el significado de “matar” y de “malo” no depende de los puntos de vista del hablante, ni mucho menos de sus estados psicológicos. Los significados de los términos morales son independientes de dichos factores, así como independientes de la cultura, por lo que son enunciados extensionales. Por ello, contrario a lo que plantean Habermas o Berger y Luckmann, la objetividad de lo social, y para el caso de la moral, no se da en términos de acuerdos, pues lo “bueno” o “malo” lo es en pos de su significado, más no en pos de los acuerdos sociales. Los significados de dichos términos no pueden variar (de hecho, así la experiencia nos lo muestra) de cultura en cultura, pese a que, sin duda alguna, lo que varía es su uso, y varía porque no hay un compromiso lingüístico asumido por parte de las comunidades lingüísticas.

Si los juicios morales son juicios objetivos y son enunciados extensionales, entonces podemos decir que no es la cultura la que determina el significado de lo que es “malo” o “incorrecto”. Aceptar o no aceptar algo, para el caso una ley o una norma, no conlleva lógicamente a afirmar que por el hecho de aceptarlo o no, sea bueno o malo, tal y como se ha creído. Lo “incorrecto” lo es en virtud del significado del término que usamos para valorar, no en virtud de los acuerdos culturales. Y esto es algo que la lógica puede probar.

Planteemos el siguiente ejemplo: *la cultura X ha creado cierto decálogo de normas, entre las cuales, **acepta asesinar en ciertas circunstancias y en otras no***. Tal vez sus leyes están basadas en cierta reglamentación utilitarista, pues buscan favorecer a la mayoría. Dentro de ellas, exponen que se acepta matar a aquellos asesinos en serie que han causado dolor y violencia en la sociedad con el fin de aliviar a la comunidad de tales males. Pero en casos que no remitan a tal situación no está permitido asesinar. Es decir, la misma cultura *acepta asesinar y no acepta asesinar*.

Si en el ejemplo anterior tomáramos como sinónimos “aceptado” y “bueno”, así como “no aceptado” y “malo”, podríamos ver que hay una contradicción lógica, puesto que al analizar las proposiciones tenemos que:

- La cultura X acepta asesinar = La cultura X considera que asesinar es “bueno”
- La cultura X no acepta asesinar= la cultura X considera que asesinar es “malo”.

En ese caso, de la norma expuesta podríamos decir que para *la cultura X asesinar es bueno y malo* al tiempo, puesto que acepta y no acepta asesinar. Lo que sería una contradicción. “Asesinar”, por la misma definición del término, no puede ser algo “bueno” y “malo” al mismo tiempo. Asimismo, en la definición de los dos adjetivos “bueno” y “malo” sus significados nos permite verlos como dos términos opuestos entre sí. Es decir, el uso del lenguaje permite comprender que en el caso de tomar como sinónimos “aceptado” y “bueno” y “no aceptado” y “malo” nos llevaría a valorar con términos opuestos la misma acción, con lo cual, caeríamos en contradicciones. Algo es bueno o malo; pero no es al tiempo ambas cosas.

Si volvemos sobre el mismo ejemplo de la normativa expuesta, y reemplazamos los términos “bueno” por “aceptado” y “malo” por “no aceptado”, podríamos evidenciar mejor la contradicción, puesto que tendríamos dos proposiciones, pero la segunda cae en contradicción lógica:

- I Lo **aceptado** por la cultura X es **bueno** = Lo **aceptado** por la cultura X es **aceptado** (proposición con la cual no hay ningún problema).
- II Lo **aceptado** por la cultura es **malo** = Lo **aceptado** por la cultura no es **aceptado** (¿Cómo puede ser algo aceptado y no aceptado al tiempo? Y en el ejemplo anterior ¿cómo puede ser algo bueno y malo al tiempo?).

Es decir, los consensos que Habermas propone para objetivar los juicios morales no pueden ser una razón justificativa en la acción comunicativa y en la conciencia moral. El uso del lenguaje y su universalidad nos muestra que, sencillamente, *lo aceptado por la cultura es aceptado por la cultura, pero no es bueno o correcto*.

Tal vez, Thomson en su análisis de los juicios morales alcanzó a evidenciar esta contradicción lógica, pues esboza una alusión similar a la que planteamos en el ejemplo anterior al criticar el relativismo cultural

en la moral; planteamiento que no desarrolló en profundidad y con el cual desembocó en un problema mayor, puesto que para Thomson la contradicción permite ver que los juicios morales son objetivos, pues no se pueden equiparar los términos “aprobado” y “bueno” o “desaprobado” y “malo”, pero no muestra que esto está dado en términos de la semántica y el uso del lenguaje. De otra parte, el planteamiento de Thomson acaba por sucumbir en el error de afirmar que *los juicios morales son objetivos, pero relativos a las circunstancias*. Es decir, se sale de la relatividad cultural para caer en la relatividad de las circunstancias, convirtiendo a estas en otra autoridad.

Lo que se pretende mostrar es que, si bien Thomson tiene en parte razón, pues los juicios morales son objetivos, no solo por lo que él expone en su ejemplo sino por las cuatro condiciones que hemos mostrado, no tiene razón al decir que son relativos a las circunstancias, pues las circunstancias no determinan el significado de los términos valorativos usados en el discurso moral, más bien son relativos al significado. En X circunstancias tal vez lo mejor sea aceptar el asesinato, pero ello no implica que el asesinato como tal sea bueno. Al ser relativos al significado, en cambio, podríamos decir que es el significado de los términos morales el que determina el uso. Por lo cual, los juicios morales son objetivos y tienden de acuerdo a su significado a la universalidad, puesto que el lenguaje así lo exige. El error está en considerar que una cultura, una autoridad o una circunstancia cambien el significado de un término por el hecho de que acepte una acción. En términos lógicos: lo “bueno” es “bueno” y lo “aceptado” es “aceptado”. Es innegable que las culturas aceptan normas y emiten sus juicios en torno a las normas aceptadas, pero ello no implica que las normas y los juicios sean correctos y lógicamente válidos.

De acuerdo con lo anterior, podríamos inferir que los juicios morales son objetivos y universales puesto que: 1. Tienen como propiedad de su naturaleza la verificación. Es decir, podemos verificar la acción que se ha realizado y decir con base en la intencionalidad del agente si esta es “correcta”, “buena” o “mala”, según sea el caso. 2. Los juicios morales, como enunciados de valor, están entrañados en los enunciados descriptivos de la moral, y los enunciados descriptivos se refieren a hechos o fenómenos perceptibles en el mundo, por lo cual heredan su objetividad al poderse contrastar con estos. 3. Los juicios morales

no dependen de los estados psicológicos del hablante. Si bien hacen referencia a la intencionalidad del agente que realiza la acción, no se refieren al deseo, gusto o interés del hablante. 4. Los significados de los juicios morales no son arbitrarios, ni dependen de lo que la cultura o la convención establezca. El significado de tales enunciados depende de la universalidad del lenguaje y de los significados de los términos morales.

En otras palabras, la objetividad de los juicios morales, está dada en términos del uso del lenguaje, de la lógica, de la semántica y, por supuesto, de la pragmática en el compromiso que el hablante asume ante la universalidad de los actos de habla usados en la institución moral.

#### 4.6 Incidencia de la conciencia y la intencionalidad en el juicio moral

Hasta el momento se ha realizado un análisis del juicio moral desde el uso del lenguaje, no solo como enunciado extensional sino desde los significados de los términos que están implicados en este tipo de enunciados. Sin embargo, en dicho análisis se mencionó una cuestión esencial: *los juicios morales no dependen de la psicología de quien los emite. Al menos no como ocurre con las creencias, los deseos y las emociones*. Pero, por otro lado, tal y como se ha planteado, lenguaje y mente están en íntima relación en la moralidad, por lo que los juicios morales, así como las acciones son producto de procesos mentales tales como la intencionalidad y la conciencia, lo que no implica que ellos intervengan en la objetividad de los mismos.

La literatura del juicio nos remite a los niveles morales que desarrolla un agente, los cuales se evidencian en su emisión. Kohlberg plantea, en su *Teoría del desarrollo moral*, que en la emisión del juicio moral se evidencian ciertos grados de conciencia por parte del agente. No importa si sus argumentos se sustentan en el nivel preconventional o en el pos-conventional, el agente moral siempre tendrá razones para sustentar las decisiones que toma, las acciones que realiza y los juicios que emite. En la teoría de Kohlberg todos los juicios morales son igualmente válidos. Sin embargo, esta teoría podría remitirnos a aceptar un relativismo en los jui-

cios, puesto que, si bien es cierto que un agente emite juicios sustentado en diferentes razones según el desarrollo moral, también es cierto que no todos los juicios emitidos podrían considerarse como correctos.

Los juicios emitidos en una moral autoritarista y hedonista, por ejemplo, serían producto, o bien de lo que una autoridad impone, o bien del gusto o placer del sujeto moral. Lo cual, como hemos mostrado, no garantiza la objetividad de los juicios morales. Razón por la cual, si bien es evidente que existe un desarrollo moral en los sujetos y que este se inicia en el momento en que el individuo incorpora el lenguaje moral para referirse a sus acciones y a las de los demás, este desarrollo en sus etapas iniciales no garantiza la validez de los juicios ni la objetividad de los mismos.

Supóngase que hay un niño de corta edad que emite un juicio moral tal como “matar es malo” y al indagar por las razones de la emisión de tal juicio el niño nos plantea que lo considera así porque sus padres lo han expuesto de tal forma, y que a su vez la cultura así lo ve. Un ejemplo muy común en nuestras sociedades de occidente, las cuales aún responden a morales autoritaristas. El ejemplo además nos remite al problema anteriormente expuesto y vemos que tal vez sus autoridades estén en lo cierto, por lo cual, el juicio lo estaría, pero no es una razón efectiva para determinar la validez del juicio. Una autoridad puede estar equivocada en sus creencias, lo que no puede ser la garantía de la verificación del juicio y su objetividad. ¿Qué garantiza, entonces, la validez de un juicio? ¿Qué subyace a la preferencia de los enunciados valorativos, que nos permita sustentar la validez de un juicio moral y rechazar aquellos juicios que no son veraces?

Tanto Uhl, en *Los medios de educación moral y su eficacia*, como Kohlberg, en su *Psicología del desarrollo moral*, han sustentado las respuestas a tales cuestiones en términos del conocimiento y la racionalidad. Ambos autores plantean al conocimiento como el elemento que permite el desarrollo moral y el equilibrio entre la racionalidad y la emotividad a la hora de ser agentes morales. Sin embargo, es preciso revisar qué procesos están ocultos en el agente moral para considerar los conocimientos valorativos que permitirían la emisión de los juicios. El conocimiento, al ser sustentado en términos de creencias, también puede ser un conocimiento equívoco, por lo que volveríamos al mismo error de considerar los juicios como producto de las creencias (estado

psicológico), además de tener la posibilidad de ser un conocimiento erróneo. Así pues, el conocimiento, si bien es necesario, no es una garantía de la objetividad de los juicios.

Si consideramos la moral como una institución biopragmática, producto de la interacción permanente entre lenguaje, intencionalidad, conciencia y acción, es preciso decir que un agente moral al emitir juicios de valor requiere del uso del lenguaje moral, del conocimiento y del dominio del mismo, así como de grados altos de conciencia e intencionalidad. No se trata de develar si sus juicios son de carácter utilitaristas o deontológicos, pues no es el problema que nos concierne, sino de mostrar cómo los juicios morales, para ser juicios veraces y válidos, demandan del agente un alto desarrollo de la conciencia, de tal forma que emita un juicio no de forma arbitraria, sino bajo el compromiso que la universalidad del lenguaje le exige.

La conciencia moral no es solo la acción comunicativa, como lo expuso Habermas; la conciencia moral es una conciencia desarrollada por el lenguaje, una conciencia colectiva que implica el reconocimiento del ‘nosotros’, del “bien”, de lo “valioso” para la colectividad. La conciencia moral es el estado mental que le permite a cada agente moral reconocer lo “bueno” en las acciones, y ello se logra al develar la intención del agente al realizar la acción. Tomar conciencia de, ser consciente de que algo es o no bueno, implica, además de conocimiento, procesos de comprensión y racionalidad para tomar las mejores decisiones con el fin de no aceptar al otro y no afectarse a sí mismo o al ambiente.

En algo tenía Kohlberg razón, y es que en cualquier nivel de desarrollo moral la intencionalidad y la conciencia están presentes; tal vez no en el mismo grado, puesto que en los estadios del nivel posconvencional la capacidad de razonamiento es mayor, lo que exige mayores grados de estos estados mentales. Lo que dejó por fuera de sus planteamientos es que tales grados superiores de estados mentales solo se logran a partir del uso correcto del lenguaje y del compromiso que este le impone al hablante en el discurso moral.

El discurso moral exige la intencionalidad del hablante. Un juicio moral que es emitido sin la intención, como fuerza ilocutiva, no es un juicio correcto ni veraz. Es decir, el acto de habla no es más que un enunciado fallido, un conjunto de sonidos que no tiene significado alguno. Por otra parte, si el hablante que profiere el enunciado no es

consciente de lo que significa el mismo es posible que falle en su emisión. El agente moral debe ser consciente de que un juicio como “Robar es incorrecto” posee un significado, el cual no depende de sus creencias o de las creencias aceptadas por la convención. Es decir, el hablante moral, como agente comprometido con la universalidad del lenguaje, está obligado a reconocer de manera consciente que lo “bueno” es valioso en sí mismo. Debe ser consciente de que sus creencias sobre lo “bueno” no afectan el significado de “bueno”.

Tal vez el presente ejemplo nos permita ilustrar que las creencias sobre lo “bueno” no siempre coinciden con lo “bueno” en sí mismo: en una ciudad C existe la creencia en un dios Z. Los habitantes de tal ciudad han creado una serie de altares y figuras en las que sustentan sus creencias. Al preguntar a uno de ellos, ¿en qué sustentan la existencia del dios Z? Este nos responde: “todos en este lugar creemos que el dios Z existe; por tanto, la existencia del dios Z se sustenta en nuestras creencias”. Se podría replicar que del hecho de que toda la comunidad crea que existe el dios Z y no en la existencia del dios X, no se sigue lógicamente que tales dioses existan o no. La existencia de dichos dioses depende de que ellos, efectivamente, existan. Las creencias pueden estar equivocadas, pero que el dios Z exista o no, no es una cuestión de equivocaciones, simplemente es una cuestión ontológica.

Pues bien, algo similar ocurre con el significado del término “bueno”. Las creencias no son razones suficientes para afirmar qué es lo “bueno” o qué no lo es. Lo “bueno” es “bueno”, es lo valioso en sí mismo, y significa esto independiente de lo que se crea que es. Así, cuando uso el adjetivo “bueno” para valorar una acción no se trata de cuestiones de creencias, ni de lo que se considere es “bueno”, sino de lo que el término en sí mismo significa. En este sentido es que se sustenta que una prescripción –para el caso, de los juicios y las normas morales– puede ser verdadera o falsa, ya que el valor de verdad es independiente de las creencias, solo depende del significado de los términos mismos y de que efectivamente lo “bueno” sea “bueno” y se use como tal al valorar una acción. No es una cuestión del uso arbitrario del término, ni una cuestión de creencias, gustos o intereses; razón por la cual, la conciencia juega un papel fundamental en el reconocimiento de tales significados y en el uso de los términos morales.

En este sentido, se puede decir que el estudio de la moral, en relación con el juicio, los argumentos y las acciones, siempre nos remite al campo de lo mental. Las acciones morales, los juicios y los argumentos que proferimos nos llevan a analizar el nivel de conciencia e intencionalidad que hay detrás de los agentes morales como hablantes comprometidos. Se espera, entonces, que a mayor grado de intencionalidad y conciencia, mayor sea la responsabilidad del agente en la emisión de sus juicios y argumentos, y en la realización de las acciones morales.

La conciencia moral y la intención moral del agente influyen en las acciones morales; asimismo, inciden en la emisión de los juicios morales, además garantiza la objetividad de los últimos. Es preciso aclarar que son elementos fundamentales en la moral, pero no determinantes a la hora de realizar acciones o juicios morales correctos, puesto que la experiencia nos muestra que la libertad del agente es un factor que tiene gran influencia a la hora de actuar y enunciar juicios de valor; razón por la cual sujetos que comprenden que acciones como “matar” no son correctas, las realizan. Pese a ello, se esperaría que los agentes morales conscientes y comprometidos con el uso del lenguaje manifestaran coherencia y consecuencia entre sus estados mentales, sus acciones y preferencias verbales en la emisión de los juicios morales.

#### 4.6.1 El juicio moral: acto mental y preferencia valorativa

En la literatura se ha definido el juicio moral como un acto mental que permite discernir entre lo “correcto” e “incorrecto”, “bueno” o “malo”, “justo” o “injusto”, y además realizar una valoración de las acciones propias y ajenas. En otras palabras, el juicio moral no es más que el producto de procesos mentales que demandan de la facultad del juicio en general, que como seres humanos poseemos, así como de los conocimientos valorativos.

En palabras de Kant, ‘la facultad del juicio en general es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal’ (*Cfr. KrV*). Sin embargo, la emisión de juicios morales exige de otros elementos, además de la facultad del juicio general; elementos que le son propios al juicio moral mismo como: creencias, significados, conocimientos y, como se ha planteado, el uso correcto del lenguaje; así como altos nive-



les de conciencia e intencionalidad, con el fin de lograr la objetividad y no caer en gustos o relativismos.

La teoría clásica del juicio moral se sustenta en la propuesta kantiana. Para este autor, el juicio moral se realiza con base en lo que la razón reconoce como la ley moral, y así todas las acciones deben realizarse bajo el seguimiento del *deber*:

En todos los juicios morales es muy importante prestar atención, con la mayor exactitud, al principio subjetivo de todas las máximas, para que toda moralidad de las acciones esté puesta en la necesidad de actuar *por deber* y por respeto a la ley, no por amor ni por propensión a lo que con las acciones se pretende producir. Para el hombre y para toda criatura racional la moral es una coacción, es decir, una obligación, y toda acción fundada sobre ella se tiene que presentar como deber y no como un modo de obrar que de por sí nos agrada o puede llegar a agradarnos<sup>480</sup>.

La facultad del juicio (*Urteilskraft*) es concebida como algo *a priori*, además de estar orientada por la razón para el cumplimiento del deber. Así, el juicio es algo que evita el empirismo en su construcción. Sin embargo, el análisis de los juicios morales nos permite ver que en la vida práctica tal proceso no es producto del *apriorismo*, así como tampoco se evidencia en nuestras acciones el seguimiento y reconocimiento racional de las máximas universales. En la teoría kantiana no se evidencia en las acciones que realizamos, tal y como este pensador lo afirmó, pues la ley moral no nos obliga al cumplimiento del deber por el hecho de que sea impuesta por la razón. Basta con mirar que la ley moral, en la mayoría de Estados va de la mano con la parte legal, dado que se hace necesario el castigo para frenar a los homicidas, ladrones y a toda persona que atente contra la moral de los demás seres humanos.

En ese sentido, podríamos decir que la experiencia nos muestra que la facultad del juicio no logra identificar lo “bueno” o lo “malo” por sí

<sup>480</sup> Immanuel Kant. [KpV] *Crítica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja Castro (Edición Bilingüe. México, D. F.: Fondo de la Cultura Económica, Biblioteca Immanuel Kant, 2005), *Ak.*, II, 81.

mismo o de forma *a priori*, y mucho menos seguirlo en la *πρᾶξις* en las acciones y en la emisión de juicios de valor. El ejercicio práctico de la moral nos permite evidenciar que se siguen las normas por lo que ellas significan y constituyen en sí mismas para la convivencia colectiva, mas no por imposición de la racionalidad trascendental. En otras palabras, un agente moral con grados altos de intencionalidad y conciencia sigue las normas y emite los juicios por el uso que hace del lenguaje, al estar consciente de ello y al hacerlo intencionalmente, y no porque la razón lo imponga. De otra parte, en la mayoría de casos vemos que el seguimiento de la norma es algo que se da por imposición de la cultura o de una autoridad, más no por la racionalidad.

Si bien nuestra facultad del juicio en general, según Kant, nos permite ser capaces de emitir juicios y discernir entre lo bueno y lo malo, es preciso aclarar que no es la que nos obliga al cumplimiento del deber a través de la razón. El uso del lenguaje en la emisión de actos de habla ilocucionarios es el que nos compromete; asimismo, la conciencia y la intencionalidad, como estados mentales, los que nos hacen partícipes de tales normas. El lenguaje prescriptivo nos obliga como hablantes y como agentes partícipes de la institución moral.

La pragmática del lenguaje, la conciencia y la intencionalidad colectivas hacen posible la institución moral. El reconocimiento de lo “bueno” y lo “malo”, así como el reconocimiento del ‘nosotros’ es algo que se da en la mente de cada sujeto. En el uso del lenguaje el agente se compromete a seguir de manera consciente e intencional las reglas lingüísticas del discurso moral. Así pues, en la moral, la conciencia colectiva, la intencionalidad colectiva y actos de habla hacen posible la creación de normas, hacen posible la emisión de juicios y nos llevan a la realización de las acciones, con lo cual se da origen a la institución moral; *lenguaje y mente se convierten en elementos medulares de la institución moral*.

## 4.7 Características del discurso moral

En las teorías clásicas de la moral se ha considerado la acción como el elemento esencial de la moralidad; sin embargo, como se ha expresado, el discurso moral es el que permite referirse a las acciones y con ello se

introducen los fenómenos morales al mundo. El discurso que se emite tanto en las normas como en los juicios de valor son un tipo de enunciados que pertenecen al discurso prescriptivo, razón por la cual, cuando se realiza un análisis de la ontología de la moral, además de hablar de las acciones, es preciso abordar el tema del discurso moral, el discurso que permite referirnos a tales acciones. El lenguaje moral es el que hace posible ver la moral como una institución.

El discurso moral está constituido por enunciados prescriptivos, los que están entranados en las descripciones morales. Este es un tipo de lenguaje con características específicas, las cuales todo hablante competente debe reconocer y seguir al comprometerse en la preferencia de juicios y normas. Entre ellas contamos:

1. **La veracidad de las normas y juicios morales.** Toda norma y juicio moral tiene la propiedad de ser contrastables con la referencia (intencionalidad del agente que realiza la acción) de ello depende el valor de verdad del enunciado mismo.
2. **Objetividad.** Como se ha expuesto, los juicios y normas morales son objetivos; no dependen de aceptación o aprobación de las culturas, aun cuando las culturas sean las que crean y acepten las normas que orientan el actuar de sus agentes. La objetividad está dada en torno a los cuatro factores expuestos párrafos atrás. El discurso moral se refiere a fenómenos empíricos, es decir, siempre que se emite un juicio o se profiere una norma se hace alusión a un fenómeno que se puede percibir y por ello, al emitir juicios o prescribir normas es preciso ser objetivos, con el fin de no desconocer el valor de verdad de los mismos.
3. **Creencias basadas en los significados de los términos morales.** Si bien el discurso moral está sustentado, como cualquier otro discurso, en términos de creencias, estas deben ser sustentadas en pos de los significados de los conceptos usados en la moral (verbos, adjetivos y sustantivos). Los cuales no son dependientes ni de los intereses de los sujetos, ni de las convenciones, sino de la universalidad que demanda el lenguaje en su uso.

4. **Universalidad.** El lenguaje hace que los términos morales usados en las normas y juicios tengan validez universal. Los significados de los términos usados en el discurso moral no cambian con las culturas ni con los deseos o gustos de los sujetos. Estos se mantienen dados en su valor intrínseco.
5. **Sinceridad.** Los enunciados prescriptivos demandan la sinceridad de los hablantes, quienes se comprometen con el juego de reglas que se usan en el discurso moral. Si los enunciados no son sinceros entonces son enunciados fallidos.
6. **Compromiso.** La preferencia de enunciados del discurso moral exigen compromiso del hablante; compromiso con los significados, con el uso de los términos y con las emisiones, con el fin de que tales actos sean exitosos, válidos y veraces.
7. **Responsabilidad.** El agente moral como agente libre, consciente e intencional, debe ser responsable de sus emisiones. Este punto contiene los anteriores.
8. **Conciencia e intencionalidad.** Todo discurso moral debe ser un discurso consciente e intencional. Cuando alguien emite un juicio como “asesinar es malo” debe ser consciente de lo que ello significa, de las consecuencias de su emisión. Un agente moral con un grado alto de conciencia no emite un juicio moral como “X es un asesino” si no es responsable del mismo y no está comprometido con su emisión. Asimismo, un agente moral emite sus juicios intencionalmente porque está comprometido con el uso del lenguaje prescriptivo y es consciente de que sus juicios afectan a los demás y a la institución misma, es decir, a la colectividad. Emitir un juicio moral exige del reconocimiento del ‘nosotros’ intencional y colectivo y de lo que conviene a la colectividad.
9. **Libertad.** El discurso moral, al igual que las acciones, demandan de la libertad del hablante. Los juicios morales deben ser emisiones de agentes libres, de agentes responsables y comprometidos con las reglas del juego en el que está inmerso.

Tal vez sean más las características del discurso moral, pero en el análisis realizado estas son las más sobresalientes para que el agente, como hablante de este discurso, pueda y deba reconcer, con el fin de ser un hablante competente al proferir enunciados morales: normas y juicios.

#### 4.8 El papel de los estados mentales colectivos en la naturaleza moral

Cuando nos referimos al tema de la moral es común escuchar expresiones como: “¿Eres consciente de que tu acción afecta a Y?”, “¿X es correcto o incorrecto?”, “X debería hacer Y”, “¿Cuál fue la intención de X en la acción Y?”, “Debes tomar conciencia sobre cómo tus acciones tienen consecuencias...”, “X no es justo”, “Deberías actuar de tal o cual forma”, “Haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti mismo”, entre otras. Dichas expresiones pertenecen al discurso moral y evidencian en su *trasfondo* el uso de estados mentales tales como la conciencia y la intencionalidad. Tales enunciados son una muestra de cómo el lenguaje introduce las acciones del mundo sensible en el ámbito de la institución moral.

Como se ha expuesto, términos como “bueno”, “malo”, “correcto”, “justo”, “honesto”, etc., nos remiten al campo de los enunciados valorativos, pues con la emisión de los mismos nos introducimos al campo de los estados mentales de los individuos y colectividades que los poseen. Los juicios morales nos destinan a una conexión directa de reflexión sobre las acciones tanto propias como ajenas. Dichas reflexiones nos convocan dos estados mentales directos que intervienen en el proceso: *intencionalidad y conciencia*.

Las locuciones verbales expresan conductas mentales, por ello *mente y lenguaje están en permanente relación con la acción*, tanto en las emisiones del discurso moral, como en la realización de las acciones morales. Cuando se profieren enunciados valorativos estos se emiten en el marco de la comprensión de la intencionalidad del agente que realiza la acción.

Cuando juzgamos la acción propia o la acción de otros lo hacemos bajo el apócrifo de *que dicha acción fue intencional*; asimismo, el enunciado valorativo que se emite posee las características de ser intencional y consciente. De no ser así, es decir, de no tener en cuenta la intencionalidad

lidad y el grado de conciencia del agente moral, juzgaríamos moralmente las acciones de otros animales no humanos que afectan al ambiente y a otros seres con su comportamiento. Sin embargo, la experiencia nos muestra que no es así. Los enunciados valorativos los emitimos sobre las acciones realizadas por seres humanos, seres a quienes les atribuimos, por su comportamiento y lenguaje, niveles de conciencia y de intencionalidad que implican la comprensión de sus actos. De igual forma, solo cuando se poseen niveles superiores de conciencia y de intencionalidad es posible evaluar el comportamiento intencional propio y de otro ser humano, y se evita hacerlo frente al comportamiento de otros seres a quienes no les atribuimos dichos estados.

Un ejemplo de lo expuesto puede ser cuando se emite el enunciado “X robó”. El enunciado no aplica en el caso de un perro o de un infante que en sus primeros años de vida, tome en posesión un objeto que le ha llamado la atención, pues el poco conocimiento del niño frente al mundo y la propiedad privada le exime de tal responsabilidad moral. El niño aún no posee la intencionalidad en un nivel superior para identificar que su acción es un robo; su intención es básica para tomar lo que simplemente le gusta; su intención no es robar, es simplemente la de tomar el objeto para sí; en muchos casos sin saber que el objeto pertenece a alguien más, lo que implica que desconoce que con su acción afecta al dueño del objeto. El grado de conciencia y conocimiento de un niño de corta edad frente a lo que concierne quitar la posesión de algo a otra persona, no es tal para emitir este tipo de juicio.

El mismo enunciado en un caso presentado por un adulto, quien domina las reglas del lenguaje, comprende el significado de la palabra “robar”, sabe que el objeto no le pertenece, además comprende que la propiedad privada es una construcción social, en la que, además, no es *correcto* la posesión de algo que le es ajeno, sí nos remite al campo de la moral. Es decir, el enunciado aplica y podemos perfectamente decir que la acción realizada por este sujeto fue un *robo*, ya que, pese a la comprensión del contexto, de las reglas morales que gobiernan la colectividad y del significado de su acción en el mundo, la ha realizado.

En este sentido, la misma acción que podemos percibir en dos seres diferentes es examinada desde el campo de lo mental antes de emitir el enunciado: “X robó”; enunciado que implica, para quien lo emite, la comprensión del significado del verbo “robar”; un verbo de carácter

moral por la intención que convoca, pues no es lo mismo la intención que subyace a los enunciados “X tomó algo” o “X cogió algo” que cuando se profiere “X robó algo”. El verbo nos remite a la intención de quien está realizando la acción, en el caso del término “robar” en su significado convoca un tipo de intención que afecta a otro ser humano; otro ser que posee una propiedad de la que socialmente se le reconoce como dueño; por lo cual, una vez se le quita su posesión de manera intencional, este se ve afectado, lo que nos remite al campo de la moral.

“X robó”, además de ser un enunciado intencional, es un enunciado que pertenece a un discurso específico: *el discurso prescriptivo*. Una vez emitido el enunciado se clasifica como un juicio de valor, dado que el significado del verbo “robar” nos remite a la evaluación de una acción intencionada en la afección de otro. Asimismo, del enunciado inicial se desprenden una serie de enunciados prescriptivos tales como: “Robar es malo”, “no debes robar”, entre otros. Estos enunciados están concatenados de manera lógica entre sí, estableciendo relaciones entre acciones, normas y juicios valorativos, relaciones que por demás no son fácilmente evidenciables. Sin embargo, no es solo cuestión de lógica, sino de los estados mentales que intervienen en la emisión de los mismos y de los estados mentales que mueven al agente a realizar la acción, los cuales deben ser claros para quien emite el enunciado, con el fin de que este sea exitoso.

Si examinamos, por ejemplo, la relación entre la norma y el juicio de valor frente al caso anteriormente expuesto, podremos ver que en la moral tenemos en cuenta dos enunciados, pero en medio de estos hay una serie de enunciados más que no son visibles ni formalmente expresados, aun cuando son supuestos:

### 1. Norma: *No debes robar.*

(Lo que no debes hacer es lo incorrecto) Premisa oculta. En esta premisa se da el juego del lenguaje, bajo lo que Searle (1995) denomina reglas regulativas. Decir que no se debe hacer tal o cual cosa nos lleva a reconocer, por la capacidad de *trasfondo*<sup>481</sup>, una serie de

reglas que se han creado socialmente, además de tener el presupuesto del conocimiento sobre el funcionamiento de la propiedad privada en la sociedad, entre otras creencias que no son expuestas, pero sí son necesarias para la comprensión del enunciado inicial.

### 2. Juicio: Robar no es correcto.

Así, en los enunciados ocultos hay una serie de procesos intencionales y conscientes de por parte de quien los emite, como por parte de quien realiza la acción. El reconocimiento del significado de los enunciados expuestos compromete a los agentes como hablantes de forma intencional y consciente en las emisiones y, como veremos más adelante, en sus acciones.

Ahora bien, exploremos nuevamente la cantidad de supuestos enunciados no expresados que se presentan entre la norma en el enunciado 1 y el juicio emitido, en virtud, ya no de ver las proposiciones lógicas que están entrañadas, sino en virtud de ver los estados mentales que intervienen en este proceso:

#### 1. No debes robar (Norma)

- Robar significa quitar, *intencionalmente*, algo que pertenece a alguien sin su permiso.
- Cuando se quita algo a alguien de manera *intencional* sin tener su permiso se afecta al dueño de la posesión.
- Afectar a los demás no es correcto.
- X le quitó *intencionalmente* un objeto a Y sin su permiso, aun cuando sabía que Y era el dueño del objeto.
- X robó el objeto de Y (**juicio**). El hablante es consciente del significado de los términos usados en la expresión y de la intención de quién realizó la acción.
- Robar no es correcto (juicio).
- Por tanto, la acción de X no es correcta. (juicio).

<sup>481</sup> El *trasfondo*, tal y como lo expone Searle, no es propiamente un estado mental. En la moral este hace posible la existencia de la conciencia y la intencio-

nalidad, tanto individuales, como colectivos. En la moral, los agentes permanentemente hacen uso de las capacidades de *trasfondo* al realizar las acciones y emitir juicios de valor.

En los enunciados del ejemplo, la intencionalidad es la que permite dar cuenta del significado de la palabra “robar” y de la acción realizada por X; asimismo, es la intencionalidad la que permite comprender si la acción realizada por X al quitar el objeto perteneciente a Y fue o no un robo; es decir, los enunciados nos remiten a la intencionalidad del agente al momento de emitir el juicio moral y a la intencionalidad del agente que realiza la acción. La conciencia, por su parte, permite al hablante reconocer los significados del enunciado y darse cuenta de si efectivamente la acción fue o no intencional. Dicho ejemplo nos permite comprender por qué en el uso del lenguaje y, de acuerdo a la universalidad del lenguaje, se otorgan significados diferentes a las expresiones “Simón tomó el esfero de Pablo” y “Simón robó el esfero a Pablo”, remitiendo la segunda expresión al campo de las descripciones morales y la primera al campo de las descripciones de hecho que no hacen parte de la moral.

Ahora bien, el ejemplo citado también nos exige explorar en los estados mentales colectivos, tanto en la intencionalidad como en la conciencia, con el fin de comprender un poco la forma como operan tales estados en los agentes morales, no solo al momento de realizar las acciones, sino a la hora de juzgar, crear normas y construir la institución moral, pues es innegable que nuestros estados mentales subyacen a los juicios que emitimos y se convierten en razones para las acciones.

La tradición filosófica ha expuesto que las creencias, los deseos, las emociones o la racionalidad, según sea el caso, son las razones que tenemos para actuar. En la teoría de Kant la razón a través del reconocimiento de los imperativos categóricos se constituye en el motivo de la acción. De otra parte, Hume, Stevenson y Ayer han planteado que lo que motiva a las acciones y juicios son las emociones. Y durante mucho tiempo, en el tema de la moral, las teorías racionalistas versus las emotivistas se han impuesto en las explicaciones del juicio y de la acción. Sin embargo, los estudios de Searle, tal y como se ha presentado en los capítulos anteriores, exponen el error de la tradición. Las creencias, los deseos y las emociones son necesarios, así como lo es la racionalidad, entendida como proceso mental intencional sin el cual no es posible emitir juicios y realizar acciones, más no son suficientes para llevar a cabo la acción.

## 4.9 Intencionalidad y conciencia colectivas en la acción moral

Tal y como se presentó en los dos primeros capítulos, la intención es un estado mental determinante en la realización de acciones y en la institución social. Elementos como la intencionalidad, el lenguaje y la conciencia, como expone Searle, hacen posible la racionalidad humana. Sin embargo, hay dos elementos más que deben añadirse a la hora de hablar de moralidad: *el conocimiento y la libertad*. Sin conocimientos morales no es posible actuar de forma correcta en determinadas situaciones, y sin libertad, tales acciones no podrían ser consideradas como acciones morales.

Los seres humanos realizamos diferentes tipos de acciones en la interacción con otros seres de nuestra misma especie y con el medio ambiente. Sin embargo, no todas las acciones humanas son acciones morales, aun cuando todas las acciones morales son acciones humanas. No le atribuimos moralidad a las acciones de otros animales no humanos, y no se las atribuimos precisamente porque no son acciones conscientes, intencionales y libres.

Algunas de nuestras acciones, si bien son del campo social, no lo son del campo moral. Cuando departimos con amigos o cuando trabajamos realizamos acciones que, si bien son intencionales y voluntarias, no necesariamente son propias del ámbito moral. Pasar una hoja a alguien, enseñarle a caminar a nuestros hijos o a escribir, son procesos que describen acciones sociales, y aun cuando alguien emita juicios de valor sobre ellas y enuncie prescripciones como “Una madre debe enseñar al niño a caminar” o enuncie el juicio “enseñarle a caminar es un acto bueno”, como agentes morales reconocemos que tales, aunque usen términos que también son usados en la moral, no tienen el mismo significado que cuando se profiere “respetar es algo bueno” o “mentir es algo malo”. Quien escuche o profiera tales enunciados, así como quien realice tales acciones se enmarca en el campo de la moral.

¿Qué hace entonces que una acción sea considerada como moral? ¿Cuáles son esos elementos que hacen de una acción humana una acción moral? ¿Por qué las acciones morales siempre son acciones sociales, pero algunas de las acciones que realizamos en el ámbito social no son



necesariamente morales? Las acciones humanas que son consideradas como morales obedecen a ciertas características que le son propias; por lo cual, para dar respuesta a estas cuestiones es preciso estudiar las características de la acción moral con el fin de comprender su naturaleza.

#### 4.10 Características de la acción moral

En la tradición literaria sobre la moral se encuentra que la característica esencial de la acción moral es la libertad. Las acciones voluntarias y libres son las que se consideran como morales. Sin embargo, el uso de la libertad no es suficiente para definir una acción moral. A diario realizamos acciones en las que hacemos uso de la libertad: decidimos libremente si tomamos café o chocolate o si simplemente no tomamos ninguna bebida, si vamos al cine o al parque o si preferimos quedarnos en nuestra casa leyendo o descansando, si jugamos ajedrez o fútbol o practicamos otro deporte; pero tales decisiones que nos llevan a realizar una u otra acción no determinan que mi acción sea o no moral. Las acciones enunciadas pueden ser realizadas libremente, pero no por ello son acciones morales.

Otra característica que se ha planteado en la tradición de la teoría moral, como esencial de la acción moral, es el hecho de que esta sea realizada en relación con otros agentes, es decir, que afecte a otros seres humanos. Sin embargo, la mayoría de acciones que realizamos en nuestro diario vivir involucran a otros seres humanos y no por ello son acciones morales. Salir a correr con amigos, salir de paseo en familia, realizar trabajos con los compañeros de la universidad, pertenecer a un equipo de fútbol y realizar prácticas deportivas, así como bailar, son algunas de las acciones que, además de ser voluntarias y libres, son acciones que involucran a dos o más personas, y no por ello son acciones morales.

¿Qué constituye, entonces, la naturaleza de la acción moral? Es claro que las dos características anteriores son necesarias para realizar acciones morales, pero no son suficientes; es decir, contrario a lo expuesto en la literatura, no representan la esencia de la acción moral. Por lo tanto, además de estas dos características existen otros elementos tales como la intencionalidad, la conciencia, el lenguaje y el conocimiento;

elementos todos ellos que constituyen la naturaleza de una acción moral y que permiten identificar las características de la misma:

**Intencionalidad colectiva:** las acciones morales implican que los agentes realicen acciones en medio de la colectividad, donde cada agente debe reconocerse como sujeto perteneciente a una colectividad. La intencionalidad colectiva, tal y como se expuso en el primer capítulo al retomar los aportes de Searle, es el estado mental que, si bien es subjetivo, se presenta bajo la fórmula del 'nosotros'. La intencionalidad colectiva le permite al agente moral posar su atención sobre la acción que va a realizar y sobre los elementos que debe tener en cuenta para poder direccionar su acción hacia la posibilidad de éxito; es decir, a la realización de la acción. En otras palabras, la intencionalidad colectiva exige al agente moral la planificación premeditada de la acción para llevarla a cabo.

**Intención previa e intención-en-la-acción:** tal y como se presentó en el capítulo anterior al exponer los planteamientos de la teoría de la institución social searleana. La intención, como estado mental intencional, es el estado que influye directamente en la realización de las acciones y está presente desde el inicio, es decir, desde la *intención previa* hasta la ejecución, o sea, hasta la *intención-en-la-acción*. Toda acción moral le exige al agente que la realiza tener la intención de llevarla a cabo; no se puede decir que una acción moral es tal si la intención del sujeto no corresponde a la acción realizada.

Es decir, no es equivalente que X mate intencionalmente a Y y delibere sobre si lleva o no a cabo tal acción o sobre la forma que eligió para cometer el asesinato, respecto de la acción realizada por A, en la cual A decide jugar con un arma y al dispararla al aire, causa la muerte de B. En el caso de X, la intención le hace culpable de la acción y, por ende, responsable. Esto es lo que en derecho se conoce como *dolo*, y sobre el cual las legislaciones establecen castigos en diferentes grados, según el grado de dolo de la acción realizada. Para el caso de A, su responsabilidad moral recae en la acción inicial, es decir, en el manejo del arma, aunque su efecto, la muerte de B, no haya sido una acción intencional. Por ello, no se podría decir que la acción de A sea un asesinato, como sí se puede decir de la acción de X. La intención de A no fue acabar con la

vida de B, su verdadera intención era jugar con el arma y su intención le hace responsable de ello. En la moral, el agente realiza intencionalmente las acciones y con base en la intención se emiten los juicios.

La acción de X permite proferir juicios morales como: “X mató a Y” “X asesinó a Y” “la acción de X es mala”, entre otros, mientras que en el caso de A puedo decir “A jugó con un arma”, “No se debe jugar con armas”, pero no puedo enunciar juicios como: “A mató a B” o “A asesinó a B” pues el uso de estos verbos exige que el agente haya realizado la acción de manera intencional, que esté presente la intención previa y la intención-en-la-acción. Sin embargo, el uso ordinario del lenguaje nos ha llevado a cometer errores y proferir sentencias como “A asesinó a B”. Un juicio que no es verdadero, pues no se corresponde con la referencia en el mundo, es decir, con la intención de A: *jugar con el arma*.

**Conciencia colectiva:** si bien Searle no propone este estado mental en su estudio de la mente ni en su teoría de la construcción de la realidad social, es evidente que en el campo de la moral este estado mental se convierte en una característica fundamental de las acciones morales. De la mano de la intencionalidad colectiva está presente la conciencia colectiva, entendida esta como el estado mental subjetivo que permite reconocer que hay un ‘nosotros’ y que las acciones que realizamos afectan a ese *nosotros*.

La conciencia colectiva le permite al sujeto deliberar sobre las posibles consecuencias que se puedan presentar al realizar una acción X y deliberar intencionalmente sobre la posibilidad de su realización. No se trata de seguir por convención lo que la colectividad ha aceptado, como lo plantea la tradición, ni como lo expone Habermas. No se trata de llegar a acuerdos en la interacción comunicativa, pues pueden realizarse acuerdos comunicativos frente a la creación de normas y aceptación de las mismas, pero la conciencia permite reconocer que tal vez el acuerdo no es lo que hace que la norma sea buena, como lo plantea Habermas. La conciencia, como estado mental en un nivel superior, le permite a cada sujeto realizar procesos racionales a través del uso del lenguaje con el fin de tomar decisiones además de libres y responsables, moralmente correctas, no por lo que sociedad acepte y comunique en su interacción, sino porque reconoce lo bueno en sí mismo.

Esta mirada de la naturaleza de la conciencia moral oscila entre la conciencia individual y la colectiva; por ello, tal fenómeno se considera

tanto desde los aportes de la neurofisiología como del pragmatismo lingüístico, en el uso del lenguaje generando interacción entre los agentes y con entorno cultural. Así, el uso del lenguaje como elemento propio de la constitución de la naturaleza de algunos estados mentales tanto en su forma individual como en su forma colectiva permite a los agentes morales reconocerse como tal. La conciencia colectiva es la que interviene en la acción moral y le permite al sujeto en la intención previa reconocer lo “bueno” y lo “malo”, aun cuando nadie nos haya hablado sobre tales conceptos; tal y como se mostrará más adelante.

**Conocimiento:** etimológicamente la palabra conciencia nos remite al tema del conocimiento. La conciencia implica tener conocimiento y en la estructura de la acción moral, el conocimiento es un elemento que siempre está presente. Realizar acciones intencionales, conscientes y voluntarias le exige al agente moral una serie de conocimientos valorativos, culturales, prescriptivos, entre otros, tal y como lo expone Uhl en *Los Medios de educación moral y su eficacia*. Puesto que cada agente de la colectividad debe tener un conjunto de creencias para realizar las acciones que realiza, conocer los valores, las normas y los juicios es algo que se impone al agente moral.

Es decir, todo agente moral debe reconocer cuándo una acción es buena, independiente de que en X sociedad sea o no aceptada en su normatividad. Tal vez la tan popular frase de Sócrates “*solo sé que nada sé*”, tenga algo de cierto; puesto que, el conocimiento que tengamos sobre el mundo puede influir en gran medida en las acciones realizadas. El conocimiento es una condición necesaria a la hora de actuar, más no llega a ser suficiente, y no lo es porque, pese a tener el conocimiento de las normas, los valores y, tal vez, el significado del término “bueno”, no siempre actuamos bien. La libertad nos permite simplemente decidir cuándo hacer lo “correcto” o lo “incorrecto”.

**Lenguaje:** el lenguaje es un elemento esencial en la estructura de la acción, ya que, además de ser el elemento que permite evidenciar los estados mentales, anteriormente descritos, y permitir el desarrollo de los mismos en niveles superiores, es el que hace posible los procesos de racionalidad humana. El lenguaje es el elemento básico, como lo expone Habermas, de la interacción comunicativa como conciencia moral;

pero, además, es el que compromete al hablante con sus actos de habla a realizar acciones de carácter moral. Siempre que un agente moral toma decisiones sobre si realiza tal o cual acción, lo hace gracias al uso del lenguaje. Cuanto más competente es un agente moral en el uso del lenguaje, mayor es su nivel de conciencia y de responsabilidad frente a las acciones que realiza. El lenguaje compromete al agente con los actos de habla ilocucionarios que debe realizar, con las normas y con los juicios que emite. Por ello es que este elemento está siempre en relación íntima con la conciencia y la intencionalidad colectivas.

**Racionalidad:** en este punto es preciso aclarar que no se concibe la racionalidad desde la perspectiva kantiana. La razón, como facultad humana, si bien es una disposición natural, se presenta como una condición de posibilidad, más que como un todo acabado. En esta perspectiva se acepta que la base inicial de la razón sea de carácter biológico, mas no se considera como una juez que se impone y reconoce la ley moral. La racionalidad se logra por los elementos anteriormente descritos. Los procesos racionales son procesos intencionales, conscientes, que requieren del uso del lenguaje y de conocimiento. Un agente moral requiere de tales procesos para realizar sus acciones morales. De lo contrario, ni siquiera reconocería que algo es o no moral. Es importante aclarar que, en esta perspectiva, la racionalidad como proceso se logra a través del uso del lenguaje, pues biológicamente no tenemos más que la disposición para tales procesos, pero si no hay experiencia, si no se dominan las reglas del lenguaje, si no se realizan procesos de experiencia comunicativa, no podríamos hablar de racionalidad.

**Libertad:** ser un agente libre es una condición esencial. Las acciones morales son acciones libres. Toda acción moral exige que el agente tome decisiones, para lo cual debe hacer un ejercicio de la voluntad. La libertad siempre está presente en la acción moral, de lo contrario, no podría ser considerada como tal. Al momento de realizar una acción moral, todo agente moral siempre tendrá, como mínimo, dos posibilidades entre las cuales elegir. La posibilidad de elegir hace que sea un agente libre, que realice sus acciones de forma voluntaria y, por supuesto, intencionalmente.

#### 4.11 Razones para las acciones morales

Las tradiciones sociológica y filosófica han realizado estudios sobre la acción social, en los cuales han dado cuenta de su estructura y naturaleza, así como de las razones que llevan a alguien a actuar de determinada manera. En la moral, las razones para actuar se fundan en piedras angulares para la comprensión del fenómeno de la moral, puesto que se constituyen en argumentos para sustentar el accionar y la emisión de juicios valorativos. Si bien, en su forma inicial las razones que nos mueven a realizar una acción se presentan como creencias y deseos, o como motivos racionales y emociones, según lo ha expuesto la tradición vemos que, en el campo de la moral, las acciones que realiza un agente están directamente relacionadas con la intencionalidad, específicamente con la intención.

La intención como un tipo de estado mental, *la intencionalidad*, exige al individuo vincular las siete características anteriormente descritas a la hora de realizar una acción moral. En *Rationality in Action*, Searle realiza un trabajo que permite comprender cómo *la intención previa y la intención-en-la-acción* es el estado que lleva al sujeto a la acción. Por ende, si decimos que la intención del agente es la que hace que una acción sea moral, podemos afirmar que este es el estado mental que ejerce influencia directa para la realización de las acciones y, como se ha planteado, en la realización de juicios de valor. La Intención es la razón que mueve al sujeto a la acción y de la mano de esta van las demás características expuestas: *intencionalidad, conciencia, lenguaje, conocimiento, racionalidad y libertad*.

En otras palabras, tal y como se ha expuesto con anterioridad, los procesos mentales de nivel superior como la intencionalidad y la conciencia que usamos en la moral exigen del uso del lenguaje, no solo en su preferencia, sino como condición necesaria de su existencia. Enunciados como “Tener la intención de...” y “ser consciente de...” demandan procesos mentales que no pueden ser explicados por sí mismos en términos de la biología, ya que estos involucran al lenguaje como elemento constitutivo de su naturaleza.

Así, el hecho de hablar de colectividad y reconocer un ‘nosotros’ exige obligatoriamente el uso del lenguaje en la construcción social. La conciencia colectiva no es –como lo han expuesto Marx, Durkhe-

im, Weber, Parsons, Berger y Luckmann, entre otros— un ente externo, independiente. Tampoco es una construcción de la interacción comunicativa, como lo postuló Habermas. La conciencia colectiva es un estado mental, un fenómeno biopragmático, una condición de posibilidad que está en el interior del ser humano: *su mente*; un estado mental que evoluciona y se desarrolla gracias al uso correcto del lenguaje —pese a que el lenguaje se usa en el contexto social, es importante aclarar que la conciencia colectiva es subjetiva, está en la mente de cada sujeto—.

En este sentido, es evidente que elementos como las acciones intencionales, conscientes y voluntarias, las intenciones morales, los juicios valorativos, las normas de la moralidad, los argumentos morales, los valores y principios son productos emergentes de la relación mente-lenguaje. Una relación que se desarrolla a partir de las experiencias adquiridas y el uso de la razón, y con los cuales se constituye la institución moral.

Ahora bien, tal y como se ha intentado presentar, los estados mentales colectivos que son propios a la moralidad humana son estados que se presentan en un nivel de desarrollo superior. No es lo mismo ser consciente del entorno que nos rodea que ser consciente de que tenemos responsabilidades con el mismo y con los demás seres que lo habitan. No es lo mismo tener la intención de agarrar un objeto, a tener la intención de hacer daño a alguien con tal objeto. En las primeras situaciones, tanto la intencionalidad como la conciencia se presentan en grados básicos, niveles que requieren del desarrollo más básico de la naturaleza humana, desde la biología; en los segundos ejemplos se evidencia un nivel superior al inicial, un nivel en el cual el lenguaje y la experiencia pasan a ser necesarios e indispensables para posibilitar el desarrollo de la conciencia y la intencionalidad colectiva. Si no hay experiencia con el otro y si no hay comunicación con el otro no podría haber en la mente humana un ‘nosotros’.

Visto así, el lenguaje no solo hace posible en nuestra mente individual ese ‘nosotros’, sino también la expresión, la manifestación, el significado y contenido de las experiencias de ese ‘nosotros’. El lenguaje permite la puesta en común de las experiencias intencionales y conscientes con los otros seres humanos que hacen parte de la sociedad, que conforman el colectivo. El lenguaje permite expresar las normas que favorecen las acciones realizadas en pos de los intereses de la intencionalidad y la conciencia de ese ‘nosotros’.

Cabría preguntarse, entonces, ¿podemos realizar acciones voluntarias sin tener la intención de estas y sin ser conscientes de las mismas? ¿Podemos emitir juicios morales sobre nuestras acciones y las de otros seres humanos sin hacer uso de tales estados y del lenguaje? Tal vez de manera rápida alguien se aventure a responder que podemos ser agentes morales sin poseer tales estados mentales y sin la posesión de un lenguaje; sin embargo, un estudio biopragmático de los elementos que constituyen la naturaleza de lo que hemos considerado como moralidad nos remite a ellos. Los juicios, las normas y las acciones morales nos remiten a los estados mentales colectivos (conciencia e intencionalidad) y al uso del lenguaje, a los actos de habla ilocucionarios. De no ser así, no insistiríamos en los discursos y argumentaciones morales; eliminaríamos de nuestro léxico enunciados como “¿Eres consciente de que matar no está bien?”, “¿Eres consciente de que acabas de realizar una acción incorrecta?”, “¿Has tenido la intención de...? o “debes hacer X”, entre otros. Expresiones que nos remiten a los modos mentales, expresiones intencionales, que si bien no son juicios morales, si son un punto de partida que nos remiten a los estados psicológicos y que nos permiten avanzar hasta la emisión de los juicios, considerados como enunciados extensionales. Así pues, las reflexiones intencionales son las que permiten iniciar la reflexión para emitir los contenidos proposicionales que representan en términos de la toma de conciencia por parte del agente como hablante comprometido con el discurso moral. La experiencia así nos lo ha manifestado a lo largo de la tradición moral.

#### **4.12 Conciencia e intencionalidad colectiva en los juicios morales: en busca de la ontología de moralidad humana**

Darse cuenta de que algo está bien o mal exige al agente procesos de niveles superiores de la conciencia y la intencionalidad en relación con la razón. Tal y como se ha discutido, esta no es una cuestión llana de la razón misma. La moralidad es una dimensión humana en la que se hace indispensable el uso del lenguaje, no solo en lo que tiene que ver con los

significados de los términos morales, sino en la identificación de los fenómenos morales mismos y las acciones que los constituyen. Así, a través del lenguaje, de las prescripciones, se introduce la moral en el mundo. Si no hay conciencia frente a las acciones, si no hay intencionalidad en las mismas, y si no se introduce un discurso prescriptivo para valorar los fenómenos morales, estos no pasan de ser más que hechos en el mundo; hechos brutos que pueden ser descritos tal y como lo puede ser el comportamiento de cualquier animal al que no se le atribuya moral.

El seguimiento de la ley moral para el cumplimiento del deber en la teoría deontológica no pasa de ser un ideal que no se cumple, y no por las razones que planteó Camps al afirmar que somos agentes morales porque somos libres e históricos y obedecemos a la moral de la cultura y no a la razón imperativa, sino porque tomamos conciencia de nuestras acciones y las realizamos intencionalmente.

La aprobación o desaprobación de acciones es una cuestión cultural, pero el reconocimiento de lo “bueno” o “malo”, como algo intrínseco en las acciones morales, se logra porque a través de procesos racionales se involucran la conciencia y la intencionalidad colectivas. En estos procesos de orden superior, el agente logra darse cuenta de lo que es más conviene al ‘nosotros’ de la colectividad a la que pertenece. En el uso de la conciencia, el agente moral reconoce lo que más conviene y lo diferencia de lo correcto, reconoce lo que la sociedad acepta y lo diferencia de lo bueno. Este es un proceso de interacción entre conciencia, intencionalidad y lenguaje, un proceso que se logra, no porque lo imponga la razón o lo acepte X cultura, sino porque en el desarrollo y uso del lenguaje moral la conciencia del agente le permite reconocerlo como tal.

Podría rescatarse la frase de Camps que hace alusión a la ética como la memoria histórica de la humanidad, en aras de plantear una salida al problema de la razón trascendental, siempre y cuando esa memoria histórica sea consciente e intencional. En palabras de Camps “La ética, en definitiva, no puede apoyarse en nada, es una creencia, una convicción que tiene como únicas raíces la *memoria ética de la humanidad*”<sup>482</sup>.

<sup>482</sup> Victoria Camps. *La imaginación ética* (Barcelona: Editorial Sex Barral, S. A, 1983), 84.

El anterior planteamiento nos lleva a otro problema: bosquejar cómo surgen las primeras nociones sobre lo que es “bueno” o “malo”, identificar lo que significa el “bien” y el “mal” cuando no hay una historia que así lo plantee. Es decir, es fácil aceptar la afirmación de Camps hoy, después de más de veinticinco siglos de historia escrita que hemos heredado. Sin embargo, como hemos expuesto, las creencias que han sido tradición de una cultura, también pueden estar equivocadas. Pero si nos volviéramos sobre los orígenes de la ética y la moral, que se deben a los orígenes mismos de la vida en sociedad, cabría preguntarnos: ¿cómo surge la ética?, ¿cómo se logra identificar que algo es “bueno” o “malo”, “justo” o “injusto”, “correcto” o “incorrecto”?, ¿cómo se logra identificar el “deber” si no hay historia ni memoria de ella? La vida en sociedad implica a la par una vida moral y si nos remitimos a los orígenes de ambas no podremos encontrar historia moral que sea anterior al inicio de la humanidad.

#### 4.13 El conocimiento sobre lo “bueno” y lo “malo”

El problema sobre el origen de lo “bueno” y el reconocimiento del “bien” y su significado, así como de su uso a partir del conocimiento valorativo, también ha sido foco de atención en la filosofía moral y se ha abordado desde diversas corrientes. Las teorías éticas que sustentan la moral en una ontología social argumentan en favor de la educación, la historia y el devenir en la sociedad y la cultura como elementos que permiten al hombre conocer lo que es bueno y lo que es malo.

Algunas de ellas plantean que la sociedad y la cultura son autoridades que determinan lo que está bien o está mal a partir de la creación de normas, y el trasegar de la cultura permite enseñar a cada generación lo bueno y lo malo. Las teorías que sustentan la ontología de la moral en términos de nuestra biología atribuyen a la razón el reconocimiento de lo bueno y lo malo; otras teorías éticas afirman que el conocimiento del bien y del mal es algo metafísico, y en el mismo sentido, las éticas religiosas atribuyen el conocimiento del bien y el mal a Dios y sus leyes divinas.

Tal vez estas corrientes son las más representativas en la literatura, dentro de las cuales podemos encontrar las éticas relativistas, las éticas



subjetivas y emotivas, las éticas históricas y de la educación, como lo plantean Camps, Kohlberg y Uhl<sup>483</sup>; las éticas de la acción comunicativa, con su expositor Habermas, las éticas metafísicas, como lo expone Wittgenstein, las éticas deontológicas encabezadas por Kant. Todas ellas en pro de un mismo fin: *develar qué es lo bueno y cómo el hombre tiene tales conocimientos morales.*

Ahora bien, si emprendemos el camino en busca de los orígenes de la moral humana tenemos que volver sobre los orígenes de la humanidad; es decir, volver sobre la historia, pues el hombre, como ser social, requiere convivir de la mejor manera con los demás y con el entorno que le rodea, de tal forma, que las acciones que realiza le favorezca en su convivencia, no se afecte a sí mismo y no afecte a los demás. En la historia se evidencia la preocupación por la formación moral, basta con revisar la filosofía de Platón para ver la discusión sobre el tema si la virtud podría ser enseñada y aprendida; es decir, por más de veinticinco siglos, como plantea Camps, la moral ha sido un aprendizaje orientado por las instituciones y la cultura; y ¿a los primeros seres humanos quién les enseñó el tema de lo bueno y lo malo?

Con el fin de indagar sobre la respuesta a este último interrogante es preciso volverse hacia las explicaciones primeras de la cultura y develar que tanto en los orígenes de la tradición judeocristiana y de la cultura griega es la mitología la que nos permite ver el “bien” y el “mal” como productos divinos. Es decir, quedamos anclados en la religión. Sin embargo, al revisar, por ejemplo, la tradición judeocristiana vemos que en la primera historia del Génesis no se habla de lo bueno y lo malo, solo de lo que estaba prohibido y el castigo que había para quien incumpliera las normas que Dios había establecido en el Paraíso. Adán y Eva fueron expulsados por comer la manzana prohibida, y con ello entró el mal al mundo, nos refiere la Biblia. Sin embargo, en tales escritos no es posible ver que Adán y Eva realizaran sus acciones y las valoraran como buenas o malas.

<sup>483</sup> Siegfried Uhl. *Los medios de educación moral y su eficacia* (Barcelona: Herder, 1997).

Ahora bien, otro pasaje del libro Génesis consigna la historia de Caín y Abel, tal vez este sí nos dé luces para comprender un poco este problema de la moral. Si bien Eva fue expulsada del Paraíso, el problema de la moral no se evidencia en este primer pasaje, solo se puede evidenciar el tema de la autoridad, la desobediencia y el castigo. Sin embargo, las acciones de Adán y Eva no daban cuenta de la afección a ellos mismos o a otros seres humanos, solo dan cuenta del desacato de una norma establecida por Dios. En tal pasaje no se evidencia un discurso moral, no se exponen verbos intencionales propios del discurso moral, ni se ve una reflexión o toma de conciencia, ni culpabilidad por haber comido la manzana, es decir, no se ven condiciones esenciales de la moral.

A diferencia de la narración de Adán y Eva y el pecado original, el ejemplo de Caín y Abel nos permite identificar las primeras acciones morales (libres, voluntarias, conscientes e intencionales), así como los primeros sentimientos de culpa y responsabilidad moral. El primer *asesinato* en el mundo fue cometido, según la literatura bíblica, por Caín al matar a Abel. Tal vez la historia narrada en este pasaje no sea verdadera, pero nos ejemplifica la forma como se introduce la valoración de las acciones en la historia de la humanidad y nos permite pensar en el papel de los estados mentales y el lenguaje en la naturaleza de la moral.

Una vez Caín mata a su hermano, decide apartarse de la escena, alejarse y esconderse hasta que Dios le llama para reclamarle. ¿Por qué? ¿De qué o quién se escondía si hasta ese momento no se había cometido una acción como tal? ¿A qué le teme si hasta ese momento no hay leyes que impidan el asesinato, no hay normas que planteen que no se debe matar a otro ser humano, ni juicios que hayan sido emitidos en torno a una acción tal? El ejemplo de esta narración de la Biblia nos permite pensar sobre el origen de la moral, y nominar a la acción realizada por Abel como un asesinato, una acción que Caín realizó intencionalmente y de la cual se sintió culpable. Según la narración, para la época aún no se conocía el término “asesinato”, la palabra no estaba en el vocabulario de la humanidad, aun cuando ya había lenguaje, pues este había sido un don que Dios concedió a los humanos para nombrar las cosas del mundo.

Asimismo, en dicha época tampoco estaban en el vocabulario humano los términos “bien” y “mal”, es decir, no existían los términos valorativos, pues, como se expuso, la acción de Eva al desobedecer la ley fue considerada como desobediencia y pecado, pero no como algo

malo, y aunque Eva y Adán fueron expulsados, no eran conscientes de que hubiesen realizado una acción mala.

Retomando la narración bíblica, se puede ver que en la misma, una vez presentada la situación del asesinato de Abel, Dios llama a Caín para mostrarle que su acción era mala. Sin embargo, Caín por sí mismo ya lo había reconocido. Caín huyó del sitio al ver a su hermano sin vida. Su conciencia le permitió darse cuenta de que la acción que había realizado había afectado a su hermano. La huida de Caín, el hecho de esconderse en un lugar apartado por varios días y no querer dar la cara ni a sus padres ni a Dios, nos muestra que Caín había vuelto sobre su acción y había sido consciente de lo que le acometió en la misma, con lo cual se sintió culpable; es decir, no hubo una autoridad que le dijera que su acción estaba bien o mal, ni una norma que le prohibiera tal acción, ni un castigo o sentencia por la acción realizada, pero Caín logró reconocer que la acción realizada no era una acción correcta.

En otras palabras, el hombre por sí mismo, a través de la conciencia reconoce que sus acciones intencionales afectan a los demás y reconoce como igual a otro hombre. El hombre con su conciencia demarca la diferencia entre el “bien” y el “mal” no porque así se le imponga, ni porque así se le enseñe, ni porque exista una ley que le prohibiera el asesinato, pues no puede prohibirse algo que ni siquiera existe. Caín reconoce a través de sus procesos mentales las consecuencias de su acción, y con ello inicia la valoración de la misma. Huir y esconderse son conductas que manifiestan una toma de conciencia frente a la acción realizada y el reconocimiento de que esta no está bien. Un proceso que se presenta a partir de la experiencia vivida por el agente moral, un proceso que demanda no solo procesos mentales sino el uso del lenguaje para realizar el análisis de la situación, la intencionalidad de la acción y, sobre todo, para valorar a través del juicio. Así, la naturaleza del juicio moral está dado en términos de estos tres elementos: conciencia, intencionalidad y lenguaje.

Antes de Caín asesinar a Abel, otras especies de animales se mataban entre sí para alimentarse o para defenderse, pero tales acciones no se consideraban como *malas o buenas*; asimismo, el ser humano cazaba animales y les causaba la muerte, pero tales acciones tampoco eran consideradas asesinatos, y no lo eran, precisamente porque la intención que subyace a las mismas no era la que implica la acción moral del asesinato,

es decir, no había alevosía, no había intención previa ni premeditación, no había intención en la acción.

El proceso mental que evidencia la toma de conciencia por parte de Caín es el que le permite darse cuenta de que su acción afectó a otro, con lo cual, inició la valoración de la misma a través del uso del lenguaje. Razón por la cual, tanto Dios como Caín identifican la acción realizada y la intencionalidad que subyace a este hecho. La intención de Caín era clara, desaparecer a su hermano, una acción, que según la Biblia fue motivada por las emociones del egoísmo y la envidia; un proceso intencional del agente por acabar con la vida de su hermano; un proceso que demandó de Caín un acto mental de análisis, reflexión y deliberación, el cual no hubiese sido posible sin un lenguaje; un proceso de deliberación frente a las opciones de hacerlo o no, un proceso de intención previa y premeditación, que le exigió la intención previa antes de encontrar la quijada de burro, el arma homicida, hasta lograr la intención en la acción y realizar la acción de forma exitosa. Así, independientemente de las razones que tuvo Caín para matar a Abel, de sus emociones, el proceso mental le exigió la intención de acabar con la vida de su hermano; por ello, el asesino tuvo que buscar un arma contundente para lograr su cometido. Si bien el asesinato no es considerado en la moral un hecho razonable, es claro que sí es producto de un proceso racional, que involucró la intencionalidad, la conciencia y el lenguaje.

Tal vez, en este ejemplo, alguien se aventure a decir que lo moral fue la acción en sí misma, independiente de la intencionalidad de Caín y que no fue la conciencia la que le permitió reconocer que la acción no era buena, sino cualquier otra facultad. Sin embargo, si fuese así, si Caín no hubiera sido consciente de la acción que acometió, volveríamos a la pregunta inicial de la narración. ¿Por qué huyo? ¿Por qué, una vez realizada la acción, decidió ocultarse? Bien hubiese podido seguir por el mundo, como si nada, hasta que Dios le llamara a juicio; pero la narración muestra que pasaron días antes de que Dios le llamara.

El ejemplo de la narración bíblica es solo una excusa para comprender el papel que desempeñan el lenguaje, la intencionalidad y la conciencia colectiva en la moralidad, ya que las acciones morales siempre se presentan en relación con otros y necesariamente exigen de procesos mentales en los que la conciencia y la intencionalidad constituyen su propia naturaleza. Pero es el lenguaje el que introduce la moral en el mundo de he-

chos brutos y hace posible la creación de tales fenómenos en la moral para convertirla en una institución social, cuya ontología es biopragmática.

Las narraciones bíblicas nos muestran que para la época se presentaban muertes de animales a través de prácticas como la caza y los sacrificios; prácticas que eran compartidas socialmente, pero el hecho de matar intencionalmente a los animales no se consideraba algo inmoral, ni había un marco normativo de referencia para sustentar una muerte intencional, ya que aún no se presentaba el primer asesinato en el mundo. El ejemplo de Caín y Abel permite evidenciar que ocasionar la muerte de un animal no había sido un acontecimiento para introducir la moral en el mundo. La moral inicia solo hasta que se logra un reconocimiento del *otro*, como un agente similar al sujeto que le identifica como *otro*; reconocimiento que solo logran los seres que poseen estados mentales colectivos, es decir, aquellos que poseen estados mentales de nivel superior, así como procesos de pensamiento racional en niveles superiores.

La neurofisiología sustenta desde la biología a través del sentido de la propiocepción el reconocimiento del cuerpo, de los músculos y de sus movimientos que pertenecen a cada quien, pero tal reconocimiento no es suficiente para tener conciencia del 'yo', solo permite tener conciencia de que el cuerpo es mío, que los músculos me pertenecen y los puedo mover. El proceso de propiocepción permite reconocer que el cuerpo no es del 'otro' y que tampoco está en el campo del nosotros; mas el proceso de propiocepción no da cuenta del reconocimiento del 'yo'; este proceso se logra por introspección, la cual se genera por procesos de nivel superior del pensamiento, procesos en los que el lenguaje siempre está presente, los procesos internos en los que se alcanza la diferenciación del 'yo' en el mundo y del 'nosotros' en el mundo.

El reconocimiento de un 'nosotros' lleva implícito el reconocimiento de otro como un ser similar a mí, es decir, como un ser que siente, que sufre o padece de formas similares a las nuestras. Es precisamente ese reconocimiento lo que hace posible pensar en las acciones que se realizan intencionalmente y cómo estas pueden afectar al otro. En el proceso de reconocimiento del 'nosotros' se presenta la manifestación de sentimientos, sensaciones y afecciones a través del lenguaje. De no haber un lenguaje social que lo haga posible jamás podríamos afirmar que hay otros seres que poseen mente con características similares a las nuestras. Las manifestaciones de los estados mentales llegan a hacerse

explícitas no solo por el comportamiento físico, sino por la expresión verbal. El lenguaje permite al agente explicitar y comprender el sentir de los demás y con ello le reconoce como igual.

Una vez se reconoce al otro como igual, se empieza a pensar de forma colectiva y la toma de conciencia en la colectividad permite pensar, usando el lenguaje, acerca de lo valioso en la acción. No es una búsqueda de la perfección trascendental kantiana, sino de lo deseable y alcanzable en la acción humana. Las acciones morales llegan a ser valoradas como "buenas" o "malas", teniendo presente el significado de tales términos. Pero, ¿cómo se atribuye el significado a los términos que hacen posible la valoración si estos no tienen un referente empírico?

Aunque este trabajo no trata de brindar explicaciones primeras a la naturaleza del bien, sino a la naturaleza de la moralidad humana —entendida esta en el marco de las acciones intencionales y voluntarias que afectan a otros o al agente mismo, así como los juicios que se usan para valorar tales acciones y a las normas que pretenden orientar las acciones de los agentes morales—, es preciso detenernos y pensar sobre los fundamentos de los términos "bien" y "mal" con el fin de comprender ¿cómo estos términos logran ser aprendidos por los sujetos morales?

En la sociedad actual los términos "bueno" y "malo" están anclados a nuestro vocabulario, así como el resto de los términos que pertenecen al discurso moral. A través de procesos internos y en el uso correcto del lenguaje moral logramos identificar el significado de los mismos equiparando lo "bueno" con lo valioso y deseable; pero en los inicios de la humanidad, es decir, en el ejemplo citado, ¿cómo se logró la aprehensión de tales términos para valorar la acción cometida por Caín? Hipotéticamente podríamos aventurarnos a decir que no existían términos morales como "bueno", "malo", "asesinato", etc. Asimismo, se presupone que no había una ley que prohibiera tal cosa o que sirviera de referencia para identificar que la acción realizada no fue una acción correcta. ¿Cómo identificar, entonces, tal hecho como un hecho moral en medio de la generalidad de los hechos que acontecen en el mundo? Y, ¿cómo lograr la aprehensión de las características del bien para valorar las acciones morales?

Las condiciones de posibilidad del reconocimiento de lo bueno o malo, es decir, de la moral, se presentan en el agente en el momento en el que este identifica que las acciones se han realizado intencionalmente

en contra de sí mismo o de otro. Cuando se tiene conciencia de que la acción realizada fue intencional y voluntaria se identifica que la intención del agente conlleva a que la realización de la acción afecta al otro.

Una vez Caín ve a su hermano sin vida inicia un proceso de introspección en el cual reconoce que su acción acabó con la vida de otro ser al que reconoce como igual; un proceso en el que la reflexión introspectiva a través de la conciencia y el lenguaje le permite reconocer su acción como algo en contra de otro ser humano, algo que no le gustaría que le hicieran a él. Es decir, su conciencia y el lenguaje le permiten identificar una primera máxima de la moral: “No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti mismo”. Ese reconocimiento del otro le permite alcanzar el reconocimiento de lo incorrecto o malo y nominarlo de tal forma.

El problema no está en el origen de los términos, no está en develar en qué momento a lo bueno se le dio tal nombre o cómo se corresponde el nombre con la cosa. Es decir, no se trata de cómo surge el término “bueno” y si realmente es equiparable con lo bueno en sí mismo. Pues, aun cuando lo “bueno” hubiese sido una palabra elegida arbitrariamente, el significado dado obedece a lo que cualquier ser logra conscientemente identificar con tales características; es decir, no es una cuestión de convención porque, si bien en un inicio la palabra pudo ser convencionalizada para su uso, el significado no cambia con el uso.

La cuestión del reconocimiento de la moralidad y de las posibilidades de aprehensión de los términos propios del discurso moral se da en pos del sujeto moral que es un sujeto consciente, cuyos estados intencionales le llevan a las acciones y que está en condiciones de valorar o enjuiciar tales acciones por la posesión de un lenguaje verbal. Lenguaje que es institucional y que demanda del hablante competencia en el seguimiento de las reglas.

El lenguaje que está presente en todo proceso de pensamiento humano es el que le permite nombrar las acciones como fenómenos morales al enjuiciarlas. Asimismo, permite al agente moral crear las normas al usar adecuadamente los términos morales para construir un discurso. Lo bueno como valoración de las acciones intencionales y voluntarias obedece al reconocimiento del bien en general; no está dado por los particulares, ni por los gustos o intereses. Y la condición humana logra identificarlo al reconocer que en el mundo sus acciones perturban a los demás.

#### 4.14 Lenguaje, conciencia e intencionalidad como condiciones *sine quibus non* de la existencia de la moral como una institución biopragmática

Hasta el momento se ha expuesto cómo el lenguaje hace parte de la naturaleza de la mente humana en sus procesos de nivel superior. Estados mentales como la conciencia y la intencionalidad en niveles superiores requieren del uso pragmático del lenguaje para existir, es decir, este último es constituyente de su naturaleza, y ello se evidencia tanto en los procesos de conciencia e intencionalidad de cada individuo, como en los estados intencionales y conscientes de la colectividad, dado que ambos tienen la misma naturaleza.

De igual forma, se ha enunciado que dichos estados están en relación directa con el lenguaje y que estos tres se constituyen en elementos medulares de la moral, pues son los elementos esenciales de la naturaleza de la moral y son los que hacen posible considerar a la moral como una institución biopragmática. Por esta razón, intentaremos mostrar cómo el lenguaje, específicamente desde los actos de habla, crea de manera intencional las reglas, y permite identificar a través de las prescripciones los fenómenos morales del resto de fenómenos que acaecen en el mundo de los hechos sensibles. Es preciso pasar a la revisión del problema del naturalismo y el socioculturalismo moral.

Pues bien, las teorías sobre el origen del lenguaje, al igual que las teorías sobre la moral, han oscilado entre lo natural y lo social. Sin embargo, a la fecha ninguna de estas dos posturas logra dar cuenta del origen de tales fenómenos en su totalidad. Si bien es cierto que el lenguaje, como lo plantearon el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y Searle, es un elemento social que hace posible la comunicación, además de ser el que crea las instituciones sociales, también es cierto que, sin unas condiciones biológicas determinadas, tal y como lo expuso Saussure en su *Curso de lingüística general*, no sería posible la existencia del mismo. Poseer lenguaje demanda de ciertas condiciones biológicas, así como sociales y ello es algo que se evidencia en el comportamiento tanto verbal como corporal, asimismo ambos elementos están presentes en la moral. No es una simple cuestión de gustos, ni de preferencias, ni de acuerdos o convenciones, la moralidad es una institución a cuya naturaleza subyacen elementos biológicos y socioculturales.

Para los naturalistas como Platón y Kant, la moral es una cuestión interna, propia a la naturaleza humana. La razón permite alcanzar el conocimiento del bien. Asimismo, las nuevas corrientes naturalistas, sustentan los principios, valores, normas y juicios en la naturaleza de los seres humanos. Es decir, lo moralmente bueno o moralmente malo es propio al hombre. Tal vez las teorías naturalistas de Locke y Rousseau han dado pie a tales planteamientos, y las corrientes contemporáneas, como es el caso de Adela Cortina en su *Ética del cuidado*, sostengan que en la naturaleza humana está la condición moral. Sin embargo, es innegable que la sociedad influye en el comportamiento moral, y que la moral no solo es cuestión de un sujeto que actúa, sino de cómo las acciones de dicho sujeto le afectan a él mismo, a los demás y al entorno.

El problema de las éticas naturalistas consiste en querer sustentar la naturaleza de la realidad moral en la estructura interna a la que subyace la biología humana, puesto que, si fuese así, caeríamos en cierto determinismo moral. Si somos agentes morales por naturaleza y la biología fuera la ontología que sustenta la realidad de los fenómenos morales, entonces no hubiese acciones moralmente correctas o moralmente incorrectas, ya que nuestra biología, al ser similar, nos haría a todos o moralmente buenos o moralmente malos.

De otra parte, es preciso decir que, aun cuando se aceptara que nuestra biología nos hace agentes morales y que la libertad nos permite elegir si realizamos acciones moralmente correctas o incorrectas, surgen otras cuestiones como: ¿si las inclinaciones morales son naturales, por qué los sujetos presentan niveles desarrollo moral, según su argumentación? ¿Por qué diferentes culturas proponen ciertas leyes que otras no aceptan? ¿Cómo un sujeto moral logra adaptarse en una y otra cultura y actúa de diferente forma en cada una de ellas? ¿Cómo logra alguien cambiar su comportamiento, luego de varios años con conductas similares?

Las anteriores preguntas ponen en tela de juicio la moral sustentada en una ontología netamente biológica o natural, puesto que de ser cierta tal teoría, la moral sería algo dado en nuestra propia naturaleza y todos actuaríamos o moralmente bien (según los racionalistas) o moralmente mal, según sea el caso.

Ahora bien, contrario a esta corriente se erige la que plantea que la moral es una realidad social, una construcción creada por el hombre, sus creencias, intereses y la cultura. Esta es la concepción más tradicio-

nal, una concepción que sustenta la ontología moral en el constructo social. El problema es que con ello cae en relativismos, pues cada cultura define lo que es bueno o malo, tal y como se ha presentado.

Ante el problema naturaleza humana *vs* sociedad, la apuesta por la aceptación de una perspectiva biopragmática permite postular una salida en la cual, ambos elementos están presentes. Esta teoría deja ver que ambos elementos constituyen la naturaleza de los fenómenos morales, y considerar la moral como una institución, en la cual prima lo social aunque no se desconozca el aporte de la biología, los estados mentales y la capacidad del lenguaje humano surgen de estos procesos, pero requiere del entorno social, de las experiencias y de las acciones sociales para lograr desarrollo de nivel superior. Ningún ser humano nace naturalmente como un agente moral, sino que desarrollan su intencionalidad y conciencia moral en medio de un entorno social, en el cual la pragmática del lenguaje es una condición necesaria para llegar a ser considerado como tal<sup>484</sup>.

Para Searle, enunciados ilocucionarios tales como las promesas, las órdenes y las declaraciones hacen posible la asignación de *funciones de estatus, las reglas*, y, con ello, la aparición de tales fenómenos institucionales, cuya ontología acaba por ser subjetiva. Retomando la oposición realizada a algunos de los planteamientos de la teoría searleana, nos atrevemos a afirmar que la moral no es una cuestión de herencia genética, ni una cuestión de herencia cultural, sino que es una institución creada por el hombre a través del uso pragmático del lenguaje y de los

<sup>484</sup> Searle ha expresado que las instituciones sociales son creadas por la intencionalidad a través del uso del lenguaje. Fenómenos sociales como el dinero, la propiedad privada, el gobierno, los derechos y las constituciones políticas existen gracias a que la intencionalidad colectiva hace uso del lenguaje; específicamente por la emisión de los actos de habla, que Austin denominó *actos ilocucionarios*. El problema es que al dejar como soporte la intencionalidad humana y esta entendida en términos de su biología, termina por sustentar la ontología de las instituciones sociales en la misma. Por lo cual, es preciso dar un giro a este planteamiento y tomar tanto a la mente desde su sustento neurofisiológico, como desde la pragmática del lenguaje para sustentar la realidad de los fenómenos sociales y dentro de estos a los fenómenos morales.



estados mentales colectivos que influyen en sus acciones. El uso del lenguaje hace posible la referencia a las acciones y a la intencionalidad, no solo de quien emite el juicio, sino también de quien realiza la acción. Las promesas, las órdenes y las declaraciones hacen posible el discurso moral y con este se establecen los fundamentos normativos de la moral.

A través del uso del lenguaje es posible develar, en un enunciado ilocucionario, la fuerza ilocutiva del hablante y revelar el significado de dicho enunciado; asimismo, permite develar a través del uso de verbos morales como “matar”, “robar”, “asesinar”, “mentir”, etc. la intención del agente, y con base en ello emitir juicios de valor. Sin lenguaje no sería posible distinguir los fenómenos morales del resto de fenómenos del mundo, pues como se ha mostrado cuando se usa el lenguaje descriptivo sin una carga moral. Las acciones humanas no pasan de ser más que hechos del mundo descritos de la forma en que se describe cualquier objeto o fenómeno.

Sin embargo, como se presentó en el capítulo anterior, para Searle, la realidad social posee una ontología natural, pues es la intencionalidad la que da origen a ella al presentar al lenguaje como una derivación de la intencionalidad humana. Y es precisamente esto lo que no compartimos. Por ello, se propone que la realidad moral, si bien es una institución que deviene en parte de la naturaleza humana, es social en la medida en que es creada por el lenguaje y los actos de habla. La intencionalidad por sí sola sería una justificación internalista de la sociedad, pero vemos que hay elementos tanto biológicos como sociales, por lo cual, postulamos que la ontología de la realidad moral es biopragmática. Es decir, se sustenta tanto en la biología que hace posible la emergencia de la intencionalidad, la conciencia, el lenguaje y la libertad humana; así como en la pragmática del lenguaje y en las acciones que realizamos en sociedad. Es en esta segunda dimensión en la que es posible la emisión de actos de habla y con ello la creación de la realidad institucional. Así ocurre en la moral, el lenguaje en su pragmática es mayormente influyente, pues sin este no sería posible identificar los fenómenos morales del resto de los fenómenos que se presentan en el mismo. Tampoco sería posible emitir juicios y normas, ni orientar a través de la semántica las acciones de los agentes morales.

La apuesta por un estudio biopragmático permite superar ese dualismo naturaleza/ sociedad y cultura, que ha permanecido como algo irreconciliable en las teorías que intentan dar cuenta de la ontología de la realidad social.

#### 4.14.1 Las normas en la institución moral

El lenguaje crea los juicios de valor que usamos en la moral. El lenguaje permite la creación del discurso tanto descriptivo como el prescriptivo que constituye la moral y que la institucionaliza. El lenguaje hace posible las reglas de la moral, tanto regulativas como constitutivas, las cuales orientan las acciones humanas en el ámbito social y dan origen a la moral como una institución<sup>485</sup>. Así, el lenguaje se impone sobre la intencionalidad humana, pero juntos, en interrelación, permiten a la colectividad alcanzar la asignación de estatus, paso que solo se logra a través del uso del lenguaje, y es este el que hace posible el origen de las instituciones sociales, pues como se ha expuesto, la intencionalidad por sí misma no da cuenta de ellas.

Además, el lenguaje hace posible pensar y agumentar en favor de una moral institucionalizada, pues el uso del mismo exige compromiso del hablante con el significado de los términos morales y con ello compromete al hablante como agente moral a la hora de realizar juicios de valor y realizar acciones. Así como a la hora de crear normas que orienten el comportamiento humano. Sin términos como “bueno”, “malo”, “correcto”, “justo”, “asesinar”, “mentir”, etc., no se podría hablar de moral. ¿Si no comprendemos el significado de “justo” cómo vamos a actuar de tal manera? ¿Si no sabemos el significado del verbo “matar”, como puedo decir que X mató a Y? ¿Si no comprendemos las reglas del discurso moral, cómo podemos ser agentes morales? Es preciso reconocer que ser un agente moral exige no solo la realización de acciones intencionales, voluntarias y conscientes, sino de ser un hablante competente en el discurso moral, un hablante que se compromete con el uso de los sustantivos, adjetivos y verbos morales, para poder emitir juicios, realizar razonamientos, argumentos y justificaciones, procesos que son posibles por el uso del lenguaje.

<sup>485</sup> Este planteamiento nos lleva a afirmar que así como el lenguaje hace posible la creación de instituciones como las que expone Searle (familia, dinero, gobierno), también hace posible la institucionalización de la moral, ya que acaba por regular la conducta de los agentes morales a través del discurso moral y el compromiso asumido con este.

La apuesta por el lenguaje, como elemento vital en su uso pragmático, nos permite comprender que los imperativos categóricos no son realmente los que obligan al agente a realizar una acción correcta en el cumplimiento del deber y el seguimiento de la ley moral, sino que es el uso del lenguaje el que compromete al hablante en su intencionalidad y conciencia para la realización de acciones y la emisión de juicios y normas.

Valga aclarar, nuevamente, que no es la convencionalidad del lenguaje la que se defiende, sino la universalidad del mismo, es decir, una lógica de significados en la que predomina una lógica de acuerdos tácitos, referidos al uso de los términos morales. No se trata del acuerdo de lo que significa “bueno” o “malo” de acuerdo al uso de dichos términos, sino por el significado intrínseco de los mismos.

Abandonar la tradición kantiana, al considerar que la razón no actúa como juez para imponerse con los imperativos categóricos a la hora de actuar, y dar un giro a la misma al postular el lenguaje como elemento medular de la moral, nos implica la comprensión de la teoría de la acción desde otro paradigma: *el pragmatismo*. Así pues, a partir de la teoría de los *Actos de habla* podemos comprender que en la moral se develan las intenciones del hablante y del agente y con ello, las razones que llevan a los sujetos a actuar al comprometerse con los enunciados que profieren.

El reconocimiento de un ‘nosotros’ en estados mentales como la conciencia y la intencionalidad permite, entonces, lograr tales acuerdos, puesto que si cada sujeto posee en su mente de manera individual la conciencia y la intencionalidad del ‘nosotros’, entonces cada sujeto actúa con base en los intereses de la colectividad y no movido por los deseos, intereses o emociones personales. De igual forma, es el uso del lenguaje, el dominio de sus reglas, el que le hace asumir los compromisos en sus actos de habla, y con base en ello realizar acciones que sean coherentes con lo que los términos morales referencian.

Pues bien, si es cierto lo expuesto por Wittgenstein y Searle, al afirmar que *el mundo está constituido por diferentes fenómenos a los cuales nos referimos con el lenguaje*, podríamos decir que los fenómenos morales no son más que una serie de acciones voluntarias, intencionales y conscientes que pueden ser enunciadas y valoradas a través del uso del lenguaje, y que sin este no se evidencia algo que se considere moral. Así, los fenómenos morales sin el lenguaje, la intencionalidad y la conciencia no

pasan de ser una serie de hechos que se presentan en el mundo. Una serie de *hechos brutos* o acontecimientos que pueden ser contrastados con el mundo y descritos con el lenguaje propio de la ciencia.

Los acontecimientos que hemos considerado morales, los hemos nominado de tal o cual forma haciendo referencia a la intencionalidad, tanto del hablante como del agente a través del uso del lenguaje. Tal y como se presentó al inicio del capítulo, las simples percepciones de un acontecimiento en el mundo no dan cuenta de la moralidad. Si no se posee un lenguaje y unos estados mentales como la intencionalidad y la conciencia no se está en condiciones de describir y prescribir moralmente el mundo. Simplemente se pueden describir una serie de creencias producto de la percepción.

Por eso, el uso del lenguaje permite diferenciar los hechos amorales de los hechos morales (moralmente correctos o incorrectos), pues permite diferenciar el uso de los términos y lo que a estos subyace, por ejemplo, entre “morir” y “matar”. En este contexto el hablante está obligado a usar el término correcto para hacer referencia a la acción percibida.

#### 4.15 Institución moral: subjetividad óptica vs. objetividad epistémica

Tal y como se ha expuesto a lo largo de este capítulo, el tema de la objetividad y la subjetividad en la moral ha sido un problema primordial desde el abordaje del lenguaje y la epistemología. Como se presentó párrafos atrás, ha manifestado la confusión entre lo ontológico y epistemológico como un falso problema, puesto que no hay un principio lógico que impida aceptar que, si la ontología de algo es subjetiva, su epistemología no lo sea.

Por otra parte, se ha intentado mostrar que la naturaleza de la realidad moral es subjetiva, puesto que los elementos que la componen pertenecen a la humanidad; es decir, la moral es una creación humana. Su realidad es subjetiva, pues son los hombres quienes identifican lo bueno o malo de una acción. Es la colectividad de agentes morales la

que usa el lenguaje para valorar las acciones y referirse a ellas. Son las culturas las que crean y establecen las normas para actuar, aun cuando, como se ha presentado, ello no implique que, porque sean aceptadas y creadas por la cultura, sean normas correctas ni justas. Asimismo, se ha presentado que dicha construcción posee un carácter institucional. Pues los hombres con el uso del lenguaje introducen la moral al mundo de los fenómenos. Los agentes morales, de forma intencional y colectiva, crean normas y emiten juicios y aprenden a convivir con el otro y a reconocer de manera consciente que sus acciones pueden afectar a los demás y al entorno como a sí mismos, por lo cual, al reconocer que hay un 'nosotros', desea el bien para ese 'nosotros' colectivo, y es allí cuando se imponen las normas morales en pro de una convivencia armónica.

Así, al aceptar que la moral es una institución biopragmática, porque su naturaleza sienta las bases en tres elementos fundantes: *Lenguaje conciencia e intencionalidad*, elementos medulares de la ontología moral que permiten el paso del pensamiento a la acción y posteriormente a su valoración en la emisión del juicio, se acepta también que la ontología es subjetiva. Por lo cual, siguiendo la discusión presentada, es preciso decir que tal institución al estar reglamentada por el uso del lenguaje y fundamentada con las normas y juicios de valor que pertenecen al discurso moral, es una institución que hereda la objetividad epistémica de tal discurso.

El comportamiento, las acciones, los juicios y las normas morales son producto de los agentes que las realizan o crean. Este es un tipo de realidad creada por los seres humanos en su vida social y por ello es incuestionable su naturaleza subjetiva. El reconocimiento de lo bueno, alcanzado por la conciencia y las razones para actuar orientadas por la intención del agente, entre otros factores, obedecen a la naturaleza humana; pero la naturaleza universal del lenguaje, las reglas que regulan y crean el discurso moral y los significados e los enunciados que lo constituyen orientan el actuar de los agentes, por ello, el conocimiento que se tiene sobre las acciones, sobre los juicios y las normas es objetivo. Es decir, la institución de la realidad moral llega a alcanzar la objetividad epistémica.

Además, una vez los hechos se presentan en el mundo, una vez los agentes morales realizan acciones intencionales, las reconoce dentro del campo de lo moral, las valora a través de los juicios y las normativiza. La moral es un hecho incuestionable y como tal alcanza la objetividad.

Todas las culturas de la humanidad, en todos los tiempos, la reconocen e identifican los hechos que son de tal naturaleza, identifican que las acciones pueden afectar al otro y por ello trazan normas para orientar el comportamiento humano.

Los comportamientos humanos, alcanzados por los agentes morales, si bien son similares a los de muchos animales, se diferencian de ellos porque han reconocido al otro como igual y ello se ha logrado de manera consciente. Los fenómenos morales, a diferencia de los fenómenos que se presentan con otros animales, son intencionados, pero además son fenómenos que necesariamente son evaluados, reflexionados y enjuiciados. El hecho de que se puedan emitir juicios morales frente a las acciones que realizamos en la colectividad está en el marco de la objetividad del hecho mismo.

Las relaciones con el otro, las experiencias de los agentes morales que se constituyen en hechos morales, las acciones y la pragmática del lenguaje que permiten crear un discurso moral (normas y juicios), con el fin de introducir los fenómenos en el mundo de lo prescriptivo, son elementos epistémicamente objetivos. No se puede dudar de que el asesinato existe, así como no se puede dudar de que tal acción, además de ser un hecho social, es un hecho moral (moralmente incorrecto). Los hechos y juicios morales existen y ellos garantizan la objetividad epistémica de la existencia de la moral como una institución biopragmática, aun cuando esta posea una ontología subjetiva.

El lenguaje y su uso en los juicios de valor, así como las acciones morales, se establecen como los elementos que permiten dar cuenta de la objetividad de dicha institución. Los juicios, las normas y las acciones morales dan cuenta de la existencia de lo que se ha convenido llamar como moral. Es innegable que vivimos en sociedades morales, en las cuales nuestro comportamiento es valorado y regido por reglas creadas intencionalmente a través de actos de habla como las declaraciones, las órdenes y las promesas. Pese a que la moral es una cuestión humana a cuya naturaleza subyacen lenguaje y mente, lo que constituye una ontología subjetiva en la moral, es preciso afirmar que el uso del lenguaje en la emisión del discurso moral nos remite al campo de la objetividad epistémica.

Dudar de la objetividad de los enunciados morales, de la objetividad de la institución moral, sería similar a dudar de la objetividad de cualquier ciencia, ya que el conocimiento que se produce frente a un fe-

nómeno de una ciencia natural, por ejemplo, es producto de una comunidad científica, de sujetos que estudian tal realidad, así como ocurre con la realidad moral, ya que tanto en la ciencia como en la moral los fenómenos estudiados se evidencian en el mundo de hechos sensibles y pueden ser referenciados, solo que en el discurso moral predomina el discurso prescriptivo sobre el descriptivo, sin desconocer que también hay descripciones morales.

Existen acciones morales y existe un lenguaje moral y eso es algo objetivo, la existencia de los fenómenos morales no es una cuestión de gustos o intereses, ni de creencias; es cuestión de su propia naturaleza. Una vez la humanidad concibe la moral como algo existente y la crea como una institución en la que rigen las normas para regular las acciones, y se establecen juicios a partir de la universalidad del lenguaje, es posible estudiarla de forma objetiva como cualquier otro fenómeno.

La institución moral existe y es tan real como lo son las plantas, los planetas y los animales; la única diferencia es que estos últimos no son creados por nosotros, mientras que la primera sí lo es. En este sentido, la realidad moral es ontológicamente subjetiva, pero sus enunciados, los juicios llegan a ser objetivos. De la misma manera que no dudamos de la existencia de una mesa o de una casa y de la posibilidad de conocer tales fenómenos objetivamente, no se debe dudar de la existencia de los hechos y juicios que pertenecen a la moral. Es decir, no se puede poner en duda los fenómenos morales, pues la mesa y la casa, al igual que las acciones, normas y juicios morales fueron creados por los seres humanos y existen en el mundo de los hechos, y así como se puede construir conocimiento sobre la mesa y la casa, se puede construir conocimiento sobre los fenómenos que constituyen la moralidad humana.

En los juegos del lenguaje moral es preciso reconocer la objetividad de los juicios de valor, así como de los fenómenos morales. No se puede cambiar de forma arbitraria el significado de lo “bueno”, aun cuando este no pueda ser definido por el lenguaje que poseemos. Tal vez ese sea un gran problema, como lo manifiesta la filosofía platónica en sus diálogos menores, en los cuales la virtud no llega a ser definida; pero nuestra conciencia puede reconocer lo “bueno” de lo “malo” a la hora de emitir juicios valorativos. En este sentido, Wittgenstein tenía razón en lo que afirmó en su proposición 7 del *Tractatus*, pues es cierto, para el caso de la moral, *de lo que no se puede hablar, mejor es callarse*. Si no

poseemos el lenguaje para definir de manera precisa lo que es “bueno” mejor no referirnos al significado del mismo. Lo que sí es claro es que, si bien el lenguaje es limitado para referirnos a los conceptos morales, ello no impide que comprendamos su significado y usemos el término para valorar las acciones realizadas por los agentes morales.

En este sentido, se entiende que la naturaleza de la moral posee un elemento que se impone más que la misma razón trascendental: el lenguaje. El discurso moral obliga al hablante a comprometerse con sus enunciados, con los juicios de valor y con las normas que prescribe. Sus acciones las realiza bajo la comprensión de los actos de habla que emite. Ser un agente moral implica reconocer qué significan términos como “bueno”, “malo”, “justo”, “injusto”, etc. Asimismo, implica reconocer a qué le obliga una promesa o qué significa una declaración, tal y como lo expuso Searle en *Speech Acts*.

Ahora bien, esta institución conformada por la colectividad de agentes que la constituyen exige de los sujetos que posean ciertas características. Razón por la cual, cada agente moral identifica que además de ser un sujeto que actúa en sociedad, debe ser capaz de deliberar para realizar sus acciones correctas, ser consciente de que con sus acciones puede afectar a los demás y al medio ambiente. Todos estos procesos internos de la colectividad se alcanzan a través del uso correcto del lenguaje proposicional, así en cada agente moral se devela un hablante efectivo dentro del discurso al que se inscribe con sus actos de habla. Es decir, debe usar correctamente el lenguaje moral, para emitir juicios, prescribir normas y argumentar sobre sus juicios y acciones. Ser un agente moral incluye al hablante comprometido, un ser humano que comprende los significados que tienen juicios como: “matar es malo” o “no debes robar”, entre otros. En este sentido, el significado de lo que el enunciado moral expresa compromete al hablante con sus expresiones de juicios y normas. En otras palabras, el lenguaje se convierte en una razón para actuar.

El uso del lenguaje compromete al hablante, y el uso del discurso moral es la justificación de las acciones y el que brinda objetividad a los juicios, las normas y a las acciones. El lenguaje es propio a la naturaleza de la ética y la moral, solo es cuestión de auscultarlo en medio del discurso moral para ver la influencia que este tiene sobre los hablantes. Tal vez por ello, la historia nos muestra que ni el mayor esfuerzo del po-

sitivismo logró terminar con el uso de los términos propios de la moral. Los significados de los conceptos morales siempre permanecen y eso garantiza la objetividad del discurso moral.

Aceptar los actos de habla y el compromiso que subyace a los mismos nos lleva a comprender lo que significa la emisión de juicios y la creación de normas, además de ser una influencia en la conducta. El conocimiento de los significados de los términos morales orienta en sus acciones a los hablantes comprometidos con el juego del discurso moral, aunque se reconoce que como agentes libres decidimos, por ello, hay agentes que luego de conocer que “matar o robar es malo” y que no “debe” hacerse, lo hacen sin más.

Para finalizar podríamos apoyarnos en las palabras de Hare, *la lógica de los conceptos morales que poseemos genera ciertos cánones de razonamiento moral que nos llevan a adoptar un método de pensamiento moral, normativo y sustantivo*<sup>486</sup>. Es decir, las comprensiones lógicas y semánticas del discurso moral pueden estructurar mejor nuestro pensamiento moral y por ende nos conduce a ser más consciente a la hora de actuar, por lo cual el lenguaje, como condición *sine qua non* de la realidad moral nos remite a la comprensión de la naturaleza de la misma, para develar que como elemento biosocial es el que la crea con las normas intencionales que prescribe intencionalmente la colectividad, ello con el fin de regular la convivencia en sociedad.

<sup>486</sup> Richard Hare. *Moral Thinking*. (Oxford: Clarendon Press, 1981), 20.

## Glosario

Las palabras que se presentan en este glosario poseen definiciones que han sido contruidas en el marco de las discusiones sobre el análisis del lenguaje, de teorías y estructuras de pensamiento de autores representativos en los temas trabajados a lo largo de esta investigación. Si bien la mayoría de estas son concepciones propias, se reconoce que tales construcciones no hubiesen sido posibles de no existir una discusión iniciada por otros pensadores a lo largo de la historia.

**Biopragmático**<sup>487</sup>: hace referencia a aquellos fenómenos, hechos o

<sup>487</sup> Biopragmático para lo que nos convoca, es un término que hace referencia a tres elementos. Un primer elemento: *la Biología*; este elemento propio de la naturaleza humana tanto en los estados mentales como en la naturaleza propia del lenguaje. El ser humano neurofisiológicamente está dotado para poseer estados mentales y lenguaje; la biología es necesaria para que los estados mentales de los seres humanos en su forma más básica emerjan; asimismo, para que el lenguaje exista, pero no es suficiente, como lo plantea Köhler (*Cf., Experimentos...*), en este sentido, vemos que es necesario un segundo elemento: *el uso del lenguaje, su pragmática*. Así pues, el lenguaje, si bien hace parte de la biología humana, es un elemento que aparece en el ámbito social, dadas las necesidades de comunicación que surgen en la misma supervivencia; estas necesidades nos permiten reconocer que el lenguaje se desarrolla a la par con el pensamiento y, cuanto mayor es el dominio de este y de sus reglas mayor es el desarrollo de los procesos mentales y sus niveles, así como el desarrollo de la racionalidad. El uso del lenguaje, a partir del seguimiento de reglas y la creación de otras más, nos lleva a considerarlo como un elemento vital en la construcción de las instituciones, de nuevas realidades, las cuales solo aparecen en el uso del lenguaje. Asimismo, el lenguaje posee *vitalidad*; pues es quien da vida a nuevos mundos, para el caso de Searle (1995 y 2010), crea las instituciones sociales, para nuestro caso, crea los fenómenos de la institución moral; un mundo creado en la relación simultánea: mente-lenguaje.

acontecimientos que se presentan en el mundo, cuya naturaleza está sustentada en la biología, la pragmática del lenguaje y las vivencias sociales. Es decir, para su existencia son necesarias tanto las funciones biológicas, como el lenguaje en su uso correcto en el marco de las experiencias sociales (el uso correcto del lenguaje –pragmatismo– vincula el comportamiento intencional de los enunciados, su semántica y por su puesto toda una conducta verbal dominada por reglas)<sup>488</sup>.

**Biosocial:** término que hace referencia a fenómenos cuya naturaleza está constituida por elementos tanto biológicos como sociales. El lenguaje, por ejemplo, posee tal constitución, pues la biología humana hace posible la existencia de este como disposición –la disposición por sí misma no es suficiente–; por lo cual, es preciso que este se desarrolle, evolucione y se perfeccione en el pensamiento humano, proceso que se efectúa por las necesidades de comunicación que surgen en un entorno social<sup>489</sup>.

**Conciencia:** estado mental, cuya naturaleza es biopragmática; es decir, emerge de procesos neurofisiológicos y evoluciona en grados de orden superior a través del uso pragmático del lenguaje. Todo contenido de este estado mental demanda para su existencia el lenguaje, bien sea gráfico-simbólico o signico-verbal. La conciencia es subjetiva y está pre-

---

Un tercer elemento es la acción, cuyas características esenciales develan la intencionalidad y la conciencia del agente que la realiza. En este sentido, la institución moral se evidencia en las acciones, los juicios, las normas y los argumentos que se producen gracias a *la neurofisiología, que da origen a los estados mentales (conciencia e intencionalidad), el uso del lenguaje y la acción.*

<sup>488</sup> Esta definición es propia. Como neologismo surge de las construcciones que han realizado pensadores como Searle, Peirce, Wittgenstein, Santamaría, entre otros.

<sup>489</sup> Parte de esta referencia es tomada de la tesis inicial de la propuesta que Searle hace en *Making The Social World* (2010), pero se amplía, ya que si bien en dos líneas de su libro expone que el lenguaje posee tal característica, en el resto del texto argumenta en favor de un origen sustentado en la biología, puesto que afirma que la Intencionalidad, como estado mental, deviene como emergencia de la biología y el lenguaje es una cualidad de la intencionalidad más básica que posee el ser humano.

sente en la mente humana a través de diferentes estados, a modo de intencionalidad, creencias, deseos, etc.<sup>490</sup>.

**Conciencia moral:** estado mental colectivo de orden superior que exige al agente el seguimiento de reglas del discurso moral; la conciencia moral hace posible la asunción del compromiso lógico-semántico asumido en la pragmática del lenguaje, con el fin de que haya coherencia entre el significado, el pensar y el actuar.

**Descripciones morales:** tipo de enunciados en el que se usa un lenguaje descriptivo, cuya fuerza ilocutiva corresponde a la moral humana; tales como: “asesinar”, “mentir”, “engañar”, “matar”, “robar”, entre otros. Ej: “X a asesinado a Y”, “X ha causado la muerte de Y”, etc.

**Discurso moral:** uso del lenguaje específico que hace referencia a la moral humana, es decir, a las acciones intencionales, conscientes y voluntarias; obedece a una serie de reglas que comprometen a los hablantes con su semántica. Posee ciertas características, entre ellas, la objetividad, la sinceridad, la universalidad de los significados que poseen los términos morales, entre otros. En este tipo de discurso, la fuerza ilocutiva evidencia la intención del hablante y devela la intención del agente moral que realiza la acción sobre la que se emiten juicios. El discurso moral está compuesto por enunciados descriptivos y enunciados prescriptivos; los segundos se encuentran inmersos en los primeros<sup>491</sup>.

---

<sup>490</sup> Aunque es propia, esta definición de conciencia ha surgido por las discusiones que se presentan a lo largo de la investigación, entre los aportes de diferentes filósofos y neurocientíficos, al asumir la emergencia biológica de dicho estado en su fase transitiva –Hacker, Edelman, Eccles y Searle–, y por los aportes del pragmatismo clásico, que hace referencia al uso correcto del lenguaje en los enunciados que poseen significados racionales bajo el seguimiento de reglas –trabajado por autores como Peirce, Wittgenstein, Searle y Santamaría–; un uso que demanda de experiencias sociales, en los cuales se favorece el proceso de comunicación en las emisiones de actos de habla.

<sup>491</sup> Si bien la definición de este término es propia, es preciso decir que el paso del “es” al “debe” expuesto por Searle en *Speech Acts...* ha permitido lograr parte



**Intencionalidad:** estado mental, de naturaleza bioprágmatca, que permite al sujeto fijar y dirigir la atenci3n hacia algo o alguien a la hora de realizar acciones. Siempre est3 acompa1ado de la conciencia y, al igual que esta, su contenido est3 expresado en t3rminos de lenguaje, hasta en sus formas m3s b3sicas<sup>492</sup>.

**Emergentismo:** proceso por el cual los estados mentales surgen de los procesos neurofisiol3gicos. Los estados mentales son procesos de macro-nivel que devienen de procesos cerebrales o de micronivel<sup>493</sup>.

**Lenguaje:** fen3meno biosocial que hace posibles los procesos de comunicaci3n tanto internos como intersubjetivos. Es un elemento propio de la naturaleza de la mente humana que est3 en interrelaci3n paralela con el pensamiento. El lenguaje se presenta en diferentes tipos seg3n su desarrollo y uso<sup>494</sup>.

**Mente:** conjunto de estados que constituyen el intelecto. Es de naturaleza bioprágmatca, cuya caracter3stica central es la subjetividad de las experiencias<sup>495</sup>.

---

de la misma. Asimismo, lo expone Rodríguez (2015) al mostrar el paso del “Es” al “debe” y su utilidad en el discurso moral

<sup>492</sup> En su generalidad la idea de intencionalidad ha sido tomada de Searle (1992) y algunas cosas de las definiciones iniciales (1983), pero es preciso considerar que la intencionalidad en esta investigaci3n no se considera como un estado est3tico ni acabado, sino como un estado mental que est3 en permanente evoluci3n gracias al uso del lenguaje. Por ello, la definici3n que brinda Searle sobre este estado resulta insuficiente, como se presenta a lo largo de la investigaci3n (tampoco se cree, como afirma Searle, que exista intencionalidad sin lenguaje, y que de esta deriva el segundo).

<sup>493</sup> Esta definici3n la expone Searle en *Intentionality and Rediscovery of Mind*.

<sup>494</sup> Si bien existen diferentes tipos de lenguaje, en esta investigaci3n nos centramos solamente en el gr3fico o bocetual, es decir, aquel compuesto por im3genes y con mayor fuerza en el lenguaje verbal o proposicional. Este 3ltimo es el que concierne a la moral.

<sup>495</sup> La definici3n es propia, aunque se deriva de la generalidad asumida por los diferentes autores trabajados en el primer cap3tulo.

**Moral**<sup>496</sup>: instituci3n de car3cter bioprágmatca, en la cual elementos como el lenguaje y la mente son condiciones *sine quibus non* de su existencia. La moral se constituye por medio del uso del lenguaje en una instituci3n que reglamenta el comportamiento humano en pos de la εὐδαιμονία<sup>497</sup>.

**Instituci3n bioprágmatca:** realidad reglamentada que es constituida por fen3menos cuya ontolog3a es bioprágmatca, es decir, por elementos tanto biol3gicos como sociales, en cuya articulaci3n la prágmatca del lenguaje hace posible su existencia<sup>498</sup>.

**Ontolog3a:** estudio sobre las condiciones de posibilidad de la existencia de lo que *le es propio a la naturaleza* del ente –la cosa en tanto que existente [ens]– o fen3meno –la idea de la cosa–<sup>499</sup>.

**ὄντος (τὸ ὄν):** “lo que es”, lo que permanece; es la esencia del ser en cuanto ser f3ctico<sup>500</sup>.

---

<sup>496</sup> Es preciso enfatizar que toda la discusi3n aqu3 presentada ha permitido definir la moral como una instituci3n. La definici3n es propia, no solo porque se le considere como una instituci3n, sino porque, adem3s, une la biolog3a y la parte social a trav3s del uso del lenguaje, elementos que dan cuenta de su naturaleza.

<sup>497</sup> En el sentido aristot3lico de εὖ πράττειν, es decir, de “irle bien a uno” o “estar bien” por medio del desarrollo de costumbres o h3bitos virtuosos.

<sup>498</sup> Si bien el neologismo es propio, es preciso decir que gran parte de esta definici3n se sustenta en la propuesta de Searle, aunque se diferencia en que para este autor la ontolog3a de la misma se sustenta en la biolog3a, mientras que para nosotros se sustenta en una relaci3n bioprágmatca.

<sup>499</sup> Es preciso aclarar que este estudio no va m3s all3 de la naturaleza que da cuenta de la existencia de los fen3menos, en este caso los morales. No abordamos cuestiones metaf3sicas de la forma como lo abordan otros pensadores fenomenol3gicos.

<sup>500</sup> El ὄντος que aqu3 se devela no es una cuesti3n de metaf3sica trascendental, ni noum3nica, ni menos heideggeriana. Y no porque estemos a favor o en contra de estas posturas, sino porque no es nuestro inter3s. Nuestro inter3s se centra en comprender lo que se constituye como condici3n de posibilidad para la existencia de los hechos, acciones o fen3menos –morales–.

**Pragmático:** uso correcto del lenguaje a través del seguimiento de las reglas regulativas y constitutivas que hacen posible la creación de nuevas realidades que devienen de los fenómenos efectivos en el mundo<sup>501</sup>. El uso pragmático del lenguaje nos permite buscar significados racionales, de carácter universal, bajo el seguimiento de reglas, que nos permiten dominar las conductas verbales y con estas influir en las acciones.

**Prescriptivismo moral:** discurso constituido por enunciados normativos y juicios de valor en el que está presente la fuerza ilocutiva de los hablantes como agentes morales. Con las emisiones de este tipo de preferencias se pretende develar la intención del agente moral que ha realizado la acción.

**Qualia:** aspectos cualitativos de los estados mentales que constituyen su naturaleza subjetiva y abstracta<sup>502</sup>

<sup>501</sup> Esta definición pretende alejarse de cualquier definición que esté relacionada en algún sentido con la concepción tradicional de uso pragmático como uso “útil” en el sentido “utilitarista”. El significado aquí trabajado está más en relación con el “pragmaticismo” de Peirce, con el juego de reglas propuesto por “Wittgenstein”, por los actos de habla de “Searle, y por la propuesta del profesor Santamaría, que expone que el uso del lenguaje en medio de las comunidades lingüísticas es el que hace posible “hacer mundos con palabras”.

<sup>502</sup> Esta es la definición formal que se emplea en la filosofía de la mente. No es una definición propia, es un planteamiento que ha expuesto en mayor profundidad Chalmers en sus estudios sobre la conciencia.

## Bibliografía

- Al-Kindi. “Sobre el intelecto”. En: Fernández, Clemente. (Ed.). *Los filósofos medievales*, 562-564. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Ardila Romero, Alicia. “Estructuración cognitiva”. En: De Zubiría Samper, Miguel. (Ed.). *Enfoques y didácticas contemporáneas*, 119-139. Bogotá: Fundación Internacional de Pedagogía Conceptual Alberto Merani, s.f.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1978.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. J. Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Aristóteles. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Planeta-DeAgostini, 1996.
- Austin, John. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962.
- Avicena. “Libro sobre los teoremas y avisos”. En: Fernández, Clemente. (Ed.). *Los filósofos medievales*, 618-631. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Ayer, Alfred Jules. *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Bartels, Daniel. M., & Pizarro, David: “The mismeasure of morals. Antisocial personality traits predict utilitarian responses to moral dilemmas”. En: *Cognition* 121 (2011): 154-161. DOI: 10.1016/j.cognition.2011.05.010.
- Bennett, Maxwell & Hacker, Peter. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Bennett, Maxwell, et al. *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Trad. Roc Filella. Barcelona: Paidós, 2008.
- Berger y Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Traducción de Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortú Editores, 1972.

- Blake, Randolph & Logothetis, Nikos. "Visual competition". *Nature Reviews Neuroscience* 3 (2002): 13-21. DOI: 10.1038/nrn701.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Parls: Droz Genève, 1972.
- Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- Camps, Victoria. *La imaginaci3n ética*. Barcelona: Editorial Sex Barral, S. A, 1983.
- Chalmers, David. *La Mente consciente. En busca de una teorca fundamental*. Trad. Jos3 A. Álvarez. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Chomsky, Noam. *Reflections on Language*. New York: Pantheon, 1975.
- Ciaramelli, Elisa, et al. "Selective deficit in personal moral judgment following damage to ventromedial prefrontal cortex". En: *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2 n° 2 (2007): 84-92. DOI: 10.1093/scan/nsm001.
- Cummins, Robert. "Functional Analysis". En: *Journal of Philosophy* 72 (1975): 741-765. DOI: 10.2307/2024640.
- Clark, Andy. *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Londres: Oxford, University Press, 2008.
- Clark, Andy & Chalmers, David. "The Extended Mind". *Analysis* 58 (1998): 7-19. DOI: 10.1093/analys/58.1.7.
- Dennett, Daniel. *Conciencia explicada*. Trad. Sergio Balari Ravera. Barcelona: Paid3s, 1995.
- Dennett, Daniel. *Tipos de mentes. Hacia una comprensi3n de la conciencia*. Madrid: Editorial Debate, 2000.
- Descartes, Ren3. *Discurso del m3todo*. Trad. Manuel Garcca Morente. En: Fl3rez Miguel, C. (Ed.). *Obra completa: Reglas para la direcci3n del esp3ritu. Investigaci3n de la verdad por la luz natural. Discurso del m3todo. Meditaciones metafisicas. Conversaci3n con Burman. Las pasiones del alma. Correspondencia con Isabel de Bohemia. Tratado del hombre*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- Descartes, Ren3. *Meditaciones metafisicas*. Trad. de la 2da edici3n (del franc3s) por Jorge Aurelio D3az. En: Fl3rez Miguel, C. (Ed.). *Obra completa: Reglas para la direcci3n del esp3ritu. Investigaci3n de la verdad por la luz natural. Discurso del m3todo. Meditaciones metafisicas. Conversaci3n con Burman. Las pasiones del alma. Correspondencia con Isabel de Bohemia. Tratado del hombre*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- Durkheim, Émile. *Las reglas del m3todo sociol3gico*. Trad. L. E. Echavarr3a Rivera. Barcelona: Orbis, 1986.
- Eben, Alexander. *Proof of Heaven. A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife*. New York: Simon & Shuster, 2012.
- Eccles, John. *Mind & Brain: The Many-Faceted Problems*. New York: Paragon House, 1985.
- Edeleman, Gerald. *The Remembered Present: a Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books, 1989.
- Edelman, Gerald & Tononi, Giulio. *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. New York: Basic Books, 2000.
- Edelman, Gerald & Tononi, Giulio. "Consciousness and Complexity". *Science* 282 (1998): 1846-1851. Recuperado de: <http://science.sciencemag.org/content/282/5395/1846.ppt>.
- Esopo. *F3bulas*. Trad. P. B3denas de la Pea y J, L3pez Facal. Madrid: Editorial Gredos, 2006.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California, 1984.
- Gilbert, Margaret. *On Social Facts*. Londres: Roudlege, 1989.
- Greene, Joshua D., et al. "The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment". En: *Neuron* 44 (2004): 389-400. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.neuron.2004.09.027>.
- Habermas, J3rgen. *Conciencia moral y acci3n comunicativa*. Barcelona: Ediciones pen3nsula, 1985.
- Habermas, J3rgen. "Zur Logik der Sozialwissenschaften". En: *Philosophische Rundschau* 5 (1967). Recuperado de: [http://www.vordenker.de/ggphilosophy/habermas\\_logik-sozialwiss.pdf](http://www.vordenker.de/ggphilosophy/habermas_logik-sozialwiss.pdf).
- Hare, Richard. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Hempel, Carl. *La explicaci3n cientifica*. Barcelona: Paid3s, 1996.
- Hes3odo. *Teogon3a*. Trad. A. P3rez Jim3nez y A. Mart3nez D3az. En: *Teogon3a. Trabajos y d3as. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid: Editorial Gredos, 2006.
- Hierro S-Pescador, Jos3. "Problemas del empirismo en la filosofca de la mente". En: *Teorema* 16, n° 2 (1997): 35-49. Recuperado de: [http://www.jstor.org/stable/43046199?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/43046199?seq=1#page_scan_tab_contents).

- Hume, David. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Trad. J. de S. Ortueta. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Jackson, Frank. "Epiphenomenal Qualia". *The Philosophical Quarterly* 32, n° 127 (1982): 127-136. DOI: 10.2307/2960077.
- Kant, Immanuel. [KpV] *Crítica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja Castro. Edición Bilingüe. México, D. F.: Fondo de la Cultura Económica, Biblioteca Immanuel Kant, 2005.
- Kant, Immanuel. [KrV] *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Bogotá: Taurus, 2006.
- Koenigs, Michael, et al. "Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments". En: *Nature* 446 (2007), pp. 908-911. DOI: 10.1038/nature05631.
- Kohlberg, Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer, S. A., 1992.
- Köhler, Wolfgang. *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*. Trad. J. C. Gómez. Madrid: Debate, 1989.
- Kenny, Anthony. *La metafísica de la mente*. Trad. Francisco Rodríguez Consuegra. Barcelona: Paidós, 2000.
- Leopold, David & Logothetis, Nikos. "Multistable phenomena: changing views in perception". *Trends in Cognitive Sciences* 3, n° 7 (1999): 254-264. DOI: 10.1016/S1364-6613(99)01332-7.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clases*. Trad. Manuel Sacristán. Vol. 1. Barcelona: Orbis, 1985.
- Marx, Karl. *Manuscritos*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Barcelona: Altaya, 1993).
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. Trad. José Mesa (Barcelona: Orbis, 1984).
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Trad. del CCPCUS. En: *Obras escogidas*. Tomo 1. Moscú: Editorial Progreso, 1973.
- McCormick, David & Thompson Richard. "Cerebellum: essential involvement in the classically conditioned eyelid response". *Science* 223 (1984): 296-299. DOI: 10.1126/science.6701513.
- Moore, George E. *Principia Ethica*. Barcelona: Editorial Laia, 1982.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?" En: *Philosophical Review* 83, n° 4 (1974): 435-450. DOI: 10.2307/2183914.
- Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press, 1937.
- Parsons, Talcott, et al. *The Social System*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951.
- Parsons, Talcott, et al. *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper, 1951.
- Penrose, Roger. *The Emperor's New Mind. Concerning computers, Minds, and the Law of Physics*. New York: Penguin Books, 1989.
- Peirce, Charles Sanders. "How to Make Our Ideas Clear". En: *Illustrations of the Logic of Science. Popular Science Monthly* 12 (1878): 286-302. Recuperado de: <http://www.peirce.org/writings/p119.html>.
- Peirce, Charles Sanders. "The Doctrine of Chances". En: *Illustrations of the Logic of Science. Popular Science Monthly* 12 (1878): 604-615. Recuperado de: <http://www.peirce.org/writings.html>.
- Peirce, Charles Sanders. "What Pragmatism Is?" En: *The Monist* 15, n° 2 (1905): 161-185. Recuperado de: <http://www.peirce.org/writings.html>.
- Platón. *Crátilo*. Trad. J. L. Calvo. En: *Diálogos II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- Platón. *Sofista*. Trad. Antonio Tovar. *Diálogos: Critón. Gorgias. Menón. Fedro. Sofista. Político. Cartas*. Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013.
- Ryle, Gilbert. *The concept of Mind*. Londres: Penguin Group, 2000.
- Rodríguez, Angélica. *Searle y la posibilidad de derivar un "Debe" de un "Es"*. En: *Revista Escritos*. Vol. 23. No. 50. Pp. 213-229. Medellín, 2015.
- Rodríguez, Angélica. *Hacia una visión biológicoprágmatista de la conciencia*. En: *Revista Eikasía*. pp. 207-234. Vol. 1. No. 68. Oviedo, 2016.
- Rodríguez, Angélica. *Teoría de la razón en Searle. La razón como cualidad de la mente generada por el uso del lenguaje*. En: *Revista Praxis filosófica*. No. 45. Vol. 2. Cali, 2017.
- Russell, Bertrand. *El conocimiento humano*. Trad. Néstor Míguez. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983.
- Russell, Bertrand. *Fundamentos de la filosofía*. Trad. R. Crespo y Crespo. Barcelona: Plaza y Janés, 1975.

- Russell, Bertrand. *Lógica y conocimiento*. Trad. Javier Muguerza. Madrid: Taurus, 1966.
- Santamaría, Freddy. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016.
- Russell, Bertrand. “De la analítica al (neo) pragmatismo. El giro de la filosofía anglosajona”. En: *Análisis* No 80 (2012): 105-143. DOI: 10.15332/s0120-8454
- Searle, John. “Background and Meaning”. En: Searle, John, Kiefer, Ferenc y Bierwisch, Manfred. *Speech Act Theory and Pragmatics*. London: D. Reidel Publishing Company, 1980.
- Searle, John. *Consciousness and Language*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Searle, John. *Intentionality. In Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Searle, John. *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Searle, John. *Minds, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books, 1998.
- Searle, John. *Rationality in Action*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- Searle, John. *Seeing things as they are: a theory of perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Searle, John. *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1969.
- Searle, John. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.
- Searle, John. *The Mystery of Consciousness*. New York: NYREV, Inc., 1997.
- Searle, John. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- Searle, John, Kiefer, Ferenc & Bierwisch, Manfred. *Speech Act Theory and Pragmatics*. London: D. Reidel Publishing Company, 1980.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2015.
- Stevenson, Charles. *Ética y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós, 1984.
- Thomson, Garrett. *Introducción a la práctica de la filosofía* Trad. Pablo Rolando Arango. Bogotá: Panamericana, 2002.
- Uhl, Siegfried. *Los medios de educación moral y su eficacia*. Barcelona: Herder, 1997.
- Valdés, Luis. “Wittgenstein como lector de Kant”. En: *Daimon. Revista de filosofía* 33 (2004): 49-63. Recuperado de: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/15521/14971>.
- Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Trad. Fina Birulés. En: Reguera, Isidoro (ed.). *Obra completa*. Vol. 2: *Diarios. Conferencias*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suarez y Carlos Ulises Moulines. En: Reguera, Isidoro (Ed.). *Obra completa*. Vol. 1: *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera En: Reguera, Isidoro (Ed.). *Obra completa*. Vol. 1: *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*. Edición bilingüe. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, 2009.
- Wright, Larry. “Functions”. En: *The Philosophical Review* 82, n° 2 (1973): 139-168. DOI: 10.2307/2183766.

## Colección Humanitas

La Colección Humanitas, de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, está orientada a divulgar los mejores trabajos de grado de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. En ella se presentan los textos más destacados de las maestrías en filosofía y teología que han sido reconocidos como meritorios y las tesis de doctorado en las mismas áreas que han recibido la calificación *Magna* y *Summa Cum Laude*. En algunos casos, también se destacan trabajos significativos de pregrado. Se busca dar a conocer los esfuerzos de los estudiantes de formación avanzada de la UPB que son importantes porque muestran no sólo los mejores productos de la Escuela, sino las nuevas líneas de búsqueda e investigación en los campos de la filosofía, la teología y las humanidades.





## Angélica María Rodríguez Ortiz

Doctora en filosofía, por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín) con reconocimiento honorífico *Summa Cum Laude*, Magíster en Educación y Licenciada en Filosofía y Letras, por la Universidad de Caldas. Ha realizado trabajos de investigación en torno a la filosofía analítica, abordando temas como filosofía moral, filosofía política, bioética y epistemología. Actualmente realiza investigaciones en torno a la filosofía analítica, con una apuesta por la teoría bioprágmatca. Ha publicado hasta el momento tres libros en el campo de la filosofía, algunos artículos en revistas especializadas y capítulos de libro de investigación.

Docente investigadora de la Universidad Autónoma de Manizales. Líder de la Maestría en Enseñanza de las Ciencias. Investigadora del grupo SEAD-UAM. Ha participado como ponente en diferentes eventos académicos nacionales e internacionales, y ha sido estudiante pasante, invitada del profesor John Searle, en la Universidad de Berkeley, California (2015) en el grupo Social ontology Group.



 <b>Universidad Pontificia Bolivariana</b>	<b>SU OPINIÓN</b>	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.</p> <p>Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a <a href="mailto:editorial@upb.edu.co">editorial@upb.edu.co</a></p> <p>Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.</p>		

Esta obra se publicó en archivo digital  
en el mes de enero de 2019.

Estoy seguro de que la comunidad filosófica de habla española celebrará la publicación de este libro de la Dra. Angélica María Rodríguez Ortiz, pues se trata de una argumentación muy bien hilvanada a favor de la idea de que la moral tiene una naturaleza biopragmática. El texto que ahora tenemos en nuestras manos es el resultado de su tesis doctoral, en cuya defensa oral estuve presente como sinodal externo.

La principal tesis que la autora defiende, es que la moralidad es posible gracias a la naturaleza de nuestra mente –sobre todo al hecho de que somos seres conscientes e intencionales–, y al hecho de que poseemos un lenguaje. En palabras de Wittgenstein, diríamos que el juego del lenguaje moral tiene una base biológica, ya que compartimos una historia natural, y un fundamento social en tanto que la competencia lingüística supone la existencia de una comunidad de hablantes. Dicho de otra manera, nuestra constitución neurofisiológica es uno de los pilares sobre los que descansa la moralidad; el otro es el lenguaje, el cual fija los significados de nuestras palabras, es decir, su uso correcto e incorrecto. En concordancia con esta visión, en el libro se rechazan las visiones dicotómicas que ven en la moral o bien un hecho natural o uno de tipo social. Un resultado de la concepción biopragmática de la moral, nos dice la autora, es la crítica al relativismo moral, doctrina que tiene su origen en una comprensión deficiente de lo que son los términos morales, dado que el juego del lenguaje normativo o prescriptivo presupone que existen criterios objetivos –comunitarios– para evaluar las acciones humanas. Es importante subrayar que la propuesta biopragmática de la moral que se presenta en el libro tiene sus antecedentes más relevantes en los trabajos de John Searle sobre el lenguaje ordinario, los estados mentales y las instituciones sociales. El aporte de la Dra. Rodríguez centra su estudio en torno al carácter biopragmático de la moral, con lo cual, se plantea, es posible superar la oposición entre objetivismo y relativismo, tanto en lo ontológico como en lo epistemológico.

Solo me resta invitar al lector a incursionar en este texto con una actitud minuciosa, pues las distintas tesis que en él se plantean nos requieren un constante esfuerzo de análisis, sea para adoptarlas o refutarlas. Por último, debo decir que es sumamente gratificante presentar un libro que es un excelente ejemplo de rigor metodológico y de la buena filosofía analítica que se hace en nuestro continente, en especial de la que proviene de nuestros jóvenes investigadores.

**Mario García Berger**

Universidad Autónoma de la Ciudad de México



ISBN: 978-958-764-601-6  
<https://repository.upb.edu.co/>