

# Causas y Razones Para Actuar en la Filosofía de John Searle

Trabajo presentado para optar por el título de Magister en Filosofía

Por: Santiago Felipe Rengifo Rubio

Director: Álvaro Corral Cuartas

Maestría en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Universidad del Rosario

Octubre de 2019

Dedicado a la memoria de Álvaro Enrique Rengifo Rubio

## Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN .....	4
CAPITULO 1 .....	7
CAUSAS Y RAZONES: LA HIPÓTESIS DEL INTERVALO.....	7
CAPITULO 2 .....	30
PROMESAS, COMPROMISOS Y RAZONES PARA ACTUAR.....	30
2.1 Análisis de los actos de habla.....	31
2.2 La promesa como acto de habla. ....	37
2.3 Razones para la acción independiente a los deseos. ....	47
2.4 Promesas consigo mismo o compromisos que crean razones para actuar. ....	50
2.5 Relación de las promesas y otros actos de habla con el intervalo.....	52
2.6 Actos de habla y la clave de lectura de las razones para actuar. ....	54
CAPITULO 3 .....	56
LA REALIDAD INSTITUCIONAL Y LA ACCIÓN HUMANA .....	56
3.1 Razones como hechos institucionales.....	56
3.2 Rasgos Dependientes e Independientes.....	57
3.3 Intencionalidad colectiva, Asignación de función y estatus y reglas constitutivas.....	59
3.4 El lenguaje como institución predominante en el mundo institucional. ....	67
3.5 ¿Cómo se relaciona la realidad institucional con el intervalo y los actos de habla? .....	71
3.6 La clave de lectura de la obra de Searle.....	75
CONCLUSIONES.....	76
Bibliografía .....	80

## INTRODUCCIÓN

En la filosofía analítica contemporánea son poco comunes los autores que aceptan la posibilidad del libre albedrío. Tal vez la razón de esta tendencia filosófica que consiste en negar completa o parcialmente la existencia de un fenómeno que experimentamos tan intensa y claramente es que ahora tenemos un mayor conocimiento sobre los mecanismos internos del cerebro gracias a los avances de la ciencia médica. Por primera vez en la historia de la humanidad empezamos a explorar y conocer las relaciones físicas entre el sustrato material del cerebro y lo que normalmente llamamos eventos mentales. Aunque falta mucho camino por recorrer y aún persisten problemas complejos, es posible constatar un conocimiento cada vez mayor de esas relaciones. Así, para la mayoría, no queda otra conclusión que aceptar que nuestra mente es producto de las mismas leyes físicas que las nubes, las montañas y los ríos y por lo tanto está igualmente determinada. Las nubes, las montañas y los ríos no pueden decidir por donde flotar, dónde erguirse o por dónde fluir y, por lo tanto, todo lo que les ocurre depende de las leyes físicas y a las contingencias del mundo físico. Para algunos, los seres humanos no son distintos a las nubes, las montañas y ríos: el hecho de que detrás de lo que podemos describir como eventos mentales exista un sustrato físico implica, para muchos, que estamos tan inexorablemente determinados como ellos.

La razón por la que afirmo que las posiciones en contra del libre albedrío se relacionan con el creciente entendimiento del sustrato físico detrás de lo que podemos llamar eventos mentales es porque esto implica que no existe nada inmaterial o distinto a la materia física en el cerebro. Los cerebros están constituidos por las mismas partículas elementales que otros objetos del universo que claramente no tienen libre albedrío. Así, dado el innegable origen material de los eventos mentales, parece no haber más salida que aceptar que los seres humanos estamos determinados de una manera u otra por la fuerza de las leyes físicas.

Y, sin embargo, también resulta innegable que los seres humanos tenemos la fuerte percepción de que no estamos determinados, de que actuamos voluntariamente basándonos, por lo general, en razones. Cuando actuamos, es normal que podamos dar algún tipo de explicación sobre por qué hicimos una determinada acción que nos involucra como agentes que actúan como la entidad originaria de la acción. Es decir, podemos dar las razones que escogimos para actuar. Por lo general, somos conscientes de la relación entre las razones que tenemos y las acciones que tomamos debido a ellas. ¿Cómo es posible que existan razones para actuar en un universo determinado físicamente? Esta investigación tratará de responder cómo es posible que existan razones para actuar dentro de un universo puramente físico.

Por supuesto, esta pregunta puede tener muchas respuestas dependiendo de los presupuestos que se hagan para resolverla. Sin embargo, un autor que se ha acercado a lo que considero una respuesta apropiada y convincente al problema de la génesis de las razones para actuar y, con estas, nuestra agencia es John Searle. Searle se cuenta entre los pocos filósofos analíticos contemporáneos que proponen una teoría sobre el libre albedrío que no implica que sea una ilusión o una simple manera de expresarse sobre los comportamientos humanos. Y pese a afirmar la existencia del libre albedrío, Searle no se separa de la relación tan estrecha que tradicionalmente ha existido entre las ciencias naturales y la filosofía analítica. Para Searle, el fenómeno del libre albedrío y la existencia de las razones para actuar se encuentran

dentro de un marco biológico y físico innegable, por lo que no existe necesidad de encontrar otro cimiento metafísico para explicar la existencia de la libertad.

Otra razón por la que la obra de Searle resulta atrayente como una posible respuesta a la pregunta por la existencia de las razones para actuar está en las pretensiones de este autor por la sistematicidad. En cinco décadas de trabajo, Searle ha hecho varios aportes a la filosofía que no existen como contribuciones aisladas de las demás, sino que esperan ser coherentes con todo lo largo y ancho de su obra. En general hay cuatro aportes fundamentales de la filosofía de John Searle: 1) una teoría de los actos de habla y el significado, 2) una teoría de la intencionalidad y la conciencia, 3) una teoría sobre la sociedad y la ontología social y 4), finalmente, una teoría de la racionalidad. Todas estas contribuciones no pretenden ser teorías que funcionen aisladamente de un marco filosófico más grande. Es decir, la obra de Searle responde a una o varias preocupaciones filosóficas que, aunque no sean explícitas, constituyen el marco general de su obra en términos de aportes concretos. Estos marcos, sin embargo, no se encuentran necesariamente explícitos dentro de la obra de Searle. Mi propuesta en este texto es que uno de esos marcos es el de la necesidad de explicar la existencia de las razones para actuar. Es decir, la hipótesis con la que trabajaré en esta investigación es que la obra de Searle puede ser vista como un esfuerzo para entender cómo es posible que existan las razones para actuar en un mundo material.

En el fondo, una propuesta como la que hago en este texto entraña lo que podría llamarse una clave de lectura. Así, de un modo muy general se podría decir que la obra de Searle puede ser leída de modo que, al tratar de encontrar una coherencia general entre sus partes, se puede ver que una gran comunicación entre los conceptos principales en Searle se relaciona con el problema de la existencia de razones para actuar. Una vez se plantea esta clave de lectura la pregunta que formulé más arriba se vuelve más fácil de contestar, al menos en términos de la obra de Searle.

Aunque en la obra de Searle no se ve una formulación general que trate de interconectar explícitamente la manera en que cada uno de los cuatro aportes que mencioné más arriba encaja con los otros, inmediatamente se nota una clave de lectura por medio de la cual es posible hacer visible una interconexión clara. Básicamente, la relación general entre los diferentes aportes de Searle a la filosofía versa de la siguiente manera: existe una relación bilateral entre, por un lado, la racionalidad y el libre albedrío y, por el otro, los actos de habla y el grueso de la ontología social humana. Esta relación bilateral consiste en que los actos de habla y la realidad institucional humana están construidas en torno a la existencia de la racionalidad y el libre albedrío, pero al mismo tiempo la realidad institucional y, con ella, los actos de habla facilitan herramientas para crear nuevas opciones de acción humana que contribuyen a expandir la esfera de acción voluntaria humana. En pocas palabras, la sociedad y el lenguaje nos dan medios para actuar de maneras nuevas y versátiles que serían imposibles fuera de un marco “ontológico” institucional. La manera en que esto es posible se encuentra en el hecho de que gracias a la sociedad tenemos lenguaje y gracias al lenguaje podemos figurarnos todo “lo que no es el caso”.

Con “lo que no es el caso” me refiero a todo aquello que no existe como un elemento del mundo disponible para nuestros sentidos, o sea, todo lo que no está aquí ahora y puede ser visto y, por lo tanto, requiere de un medio de representación para existir. Cuando un balón entra en una cancha y decimos que eso equivale a un gol, estamos hablando de algo que no

es el caso en el sentido de que no existe nada en las propiedades físicas del evento mismo que impliquen que un balón en una cancha equivale a un gol. Con las razones para actuar pasa de un modo similar. No existe nada en el mundo físico que pueda implicar, necesariamente, una razón para actuar por parte de un individuo. El hecho de que podamos representar por medio del lenguaje todo aquello que no es el caso, implica que podemos figurarnos qué tipo de cosas serían mejores para nosotros dado el hecho de que tenemos algunos deseos y objetivos. Tener una sociedad implica tener un lenguaje y tener un lenguaje implica la posibilidad de tener razones para actuar.

En todo caso, lo que acabo de decir constituye únicamente un esbozo de mis conclusiones. Para llegar allá y responder a la pregunta sobre la existencia de razones para actuar, al menos dentro del marco de la filosofía de John Searle, es importante tener en cuenta que ésta no se encuentra en una sola de la producción escrita de este autor, sino que debe hallarse a partir de distintas piezas regadas por su obra. Para ilustrar adecuadamente la manera en que las diferentes piezas encajan frente al marco de las razones para actuar, mi idea es no basarme en un orden cronológico o enfocarme en libros concretos (aunque para el propósito de la investigación claramente unos textos ayudaron más que otros), sino en los conceptos generales que engloban cada uno de los aportes mencionados de Searle y su relación las razones para actuar y el libre albedrío.

La investigación se organizará de la siguiente manera: en el primer capítulo expondré los conceptos generales de la teoría de Searle sobre el libre albedrío y la racionalidad; en el segundo capítulo desarrollaré una idea general de la teoría de Searle sobre los actos de habla y el modo en que implican razones para actuar para los individuos; en el tercer capítulo haré una revisión de los aspectos más fundamentales de la ontología de Searle y explicaré la manera en que esta se relaciona con las razones para actuar y los actos de habla; por último haré unas conclusiones en donde todo lo dicho en los tres capítulos se una en una narrativa coherente que tiene a las razones para actuar en su centro.

Ahora, antes de proseguir, creo que es relevante hacer una salvedad. Es importante tener en cuenta que el hecho de que ésta sea una investigación centrada en un autor implica que no siempre será posible hacer un tratar los problemas filosóficos generales que implican diferentes aspectos de la filosofía de Searle. Igualmente, es importante señalar que esta investigación, al tratar tantos problemas en distintas áreas de la filosofía, no siempre será capaz de dar cuenta de la totalidad del problema y se centrará en la relevancia de los conceptos tratados en la relación que tengan con el problema central de las razones para actuar. Esto es especialmente notable en el caso del libre albedrío. Durante el texto, muchas veces hablaré de la propuesta de Searle sobre el libre albedrío como si fuera de algún modo una propuesta fuera de controversias que haya resuelto definitivamente el problema del libre albedrío, aunque de ninguna manera pienso que Searle haya explicado todo lo que hay que decir acerca del tema y, de hecho, Searle mismo ha expresado que no está en condiciones de ofrecer una solución y por lo tanto este problema se mantendrá en los debates filosóficos durante mucho tiempo, incluso cuando otros problemas de la filosofía de la mente se logren responder (Searle, *Mind: A Brief Introduction*, 2004, p. 235). Sin embargo, por cuestiones de espacio y del tratamiento del tema debo evitar ser demasiado meticuloso con las diferentes controversias que pueden entrar dentro de cualquier discusión filosófica sobre el libre albedrío cuando estos no se relacionen al tema de la investigación.

## CAPITULO 1

### CAUSAS Y RAZONES: LA HIPÓTESIS DEL INTERVALO

*Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.*

Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Práctica* (A 289)

Es posible decir que existen dos perspectivas del mundo que parecen ser esencialmente correctas, pero que son conflictivas entre sí y que implican, a su vez, una manera muy diferente de entender el problema de la causalidad. Por un lado, está la idea según la cual todo tipo de evento que ocurre en el universo tiene una causa física. Esto quiere decir que todo lo que ocurrió, ocurre y ocurrirá tiene una causa física específica que determina cómo pasará el evento. En general esta perspectiva parece bastante acertada cuando hablamos de la gran mayoría de fenómenos que podemos observar. Elementos aparentemente tan dispares como el simple y mínimo movimiento de las bolas sobre la mesa afelpada de un billar y la trayectoria de los planetas en el sistema solar, se pueden explicar a través de este tipo de causación. Por el otro lado, está la concepción de que las capacidades mentales de los seres humanos (y tal vez las de algunos animales) pueden causar diferentes eventos con independencia de la causación física. Esto quiere decir que los seres humanos normales y algunos animales dotados con ciertas habilidades mentales pueden causar eventos en el mundo, sin que éstos estén determinados por las causas físicas. Normalmente, esto supone la acción de un individuo que ha sido producto de algún tipo de facultad mental consciente y voluntaria. John Searle ha manifestado en repetidas ocasiones (Searle, *Mind: A Brief Introduction*, 2004) (Searle, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*, 2007) que esto último puede expresarse mejor diciendo que cuando hablamos de acciones humanas conscientes estamos presuponiendo la presencia de los

efectos de algún tipo de causalidad mental, o sea, que el evento es causado por la intención consciente de un individuo. Por ejemplo, cuando queremos levantar nuestras manos suponemos que es la intención y el pensamiento de levantar nuestras manos las que efectivamente las levantan.

La idea de que existe una relación causal entre ciertas capacidades mentales y algún tipo de cambio en el mundo, por ejemplo, a través de un movimiento físico, es crucial incluso para hacer inteligibles las interacciones humanas más corrientes. Así, cuando decimos que alguien es culpable de algo o que merece un reconocimiento por aquello, estamos suponiendo que esta persona causó sus acciones voluntariamente por medio de algún tipo de mecanismo mental y no sólo como una reacción física ante un estímulo dado. O sea, nuestra idea de que a los seres humanos normales es posible imputarles responsabilidad por las acciones que realizan, proviene del hecho de que suponemos que estos individuos causaron de un modo consciente y voluntario los movimientos que llevaron a la acción. Si el individuo no tuviera plena conciencia e intención sobre la serie de movimientos que hizo, no se podría decir que éstos fueron causados por él, sino que, más bien, fueron impulsos físicos ajenos a la voluntad y, por lo tanto, no sería posible responsabilizar a alguien sobre ellos.

La aparente discrepancia entre la vida mental humana y el mundo físico es la razón por la que se puede decir que la existencia de ambos flujos causales puede resultar conflictiva. Si hacemos una descripción de la realidad en términos de causas físicas, podríamos, entonces, reducir todas las acciones humanas a una serie de hechos físicos predecibles. Por ejemplo, podemos entender a través de una descripción de su estructura y funcionamiento físico cómo los mecanismos del cerebro humano son capaces de generar movimientos que percibimos como acciones. El problema con la afirmación anterior es que hacer una descripción puramente física implica dejar de lado cualquier tipo de descripción mental. Si las acciones son causadas por la interacción entre elementos físicos del cerebro ¿cómo es posible decir que la mente causa las acciones de los seres humanos? Se supondría que, si la explicación física de un fenómeno mental es suficiente para dar cuenta de las acciones humanas, cualquier tipo de explicación mental sería, a lo sumo, redundante. El problema es que efectivamente los seres humanos tenemos la sensación de que nuestros estados cognitivos pueden causar eventos en el mundo; es decir, tenemos la sensación de que actuamos con independencia de las causas físicas o psicológicas basándonos en razones para actuar. En general, para los seres humanos parece casi evidente que nuestras intenciones causan acciones de las que somos conscientes. La relación causal parece en general clara: decidimos actuar de una determinada manera y nuestro cuerpo responde casi siempre como queríamos que lo hiciera.

Ahora bien, ¿cómo ocurre exactamente esta relación entre ciertas capacidades cognitivas y una acción? Pienso que la manera más coherente de explicar esta relación es afirmando que los seres humanos rompen con el flujo causal físico a través de decisiones libres basadas en razones para actuar que fueron, a su vez, producto de las habilidades cognitivas humanas. En pocas palabras **cuando hablamos de acciones voluntarias deberíamos estar hablando de cómo los seres humanos debemos aceptar que además de las causas físicas por medio de las cuales se explican los cambios físicos, existen razones para actuar y su fuerza causal depende del agente que las haga efectivas.**



Para ilustrar la manera en que el reconocimiento de las razones para actuar como hecho resulta esencial para hacer inteligibles nuestros comportamientos más simples. Pensemos un caso hipotético. Imaginemos a un individuo llamado Yoyo. Yoyo ha llegado a un momento de su vida en el que quiere nuevas experiencias y por eso ha decidido aprender a tocar un instrumento. Yoyo ha escogido el violonchelo como el instrumento adecuado para su aprendizaje porque considera como razones válidas que sus dedos son demasiado grandes para instrumentos más pequeños como el violín y que siempre ha sentido que el sonido del violonchelo es especialmente atrayente, además del gusto que tiene por la música en general. Yoyo, sin embargo, sabe que aprender a tocar un instrumento requiere tiempo y dedicación y que tendrá que esforzarse y organizar su vida para lograr su objetivo. Yoyo tendrá que pasar horas practicando ejercicios y mejorando su técnica. Y si vive en una época como la nuestra, deberá esforzarse para conocer el repertorio canónico del instrumento a lo largo de la historia y eventualmente dominarlo.

En general, se puede decir que Yoyo debe tener razones para actuar de una determinada manera, pues, si lo consideramos un agente consciente y libre, suponemos que actúa según algún tipo de deliberación sobre creencias y deseos para decidir el curso de sus acciones, es decir, si lo consideramos un agente libre debemos considerar que actúa basándose en ciertos miramientos y no dejándose llevar sólo por causas físicas. Si no supusiéramos que Yoyo tiene razones para actuar sería muy difícil entender por qué el cuerpo de Yoyo se mueve, de un momento a otro, de una manera distinta cada vez que se acerca un instrumento, o por qué ahora dedica más tiempo a una actividad en vez de otras. Una descripción puramente física de Yoyo no podría, en principio, explicar el cambio en su comportamiento, pues requeriría de la mención de las razones y las decisiones de Yoyo, para ser una descripción apropiada de lo que Yoyo hace.

En todo caso, incluso si proponemos que las acciones de Yoyo son imposibles de entender por fuera de un marco que presupone razones para actuar, seguimos sin tener claridad sobre qué relación existe entre el mundo de las causas físicas y el de las causas mentales ¿Cómo dar cuenta de la aparente incompatibilidad entre las causas físicas y las causas mentales? En la historia de la filosofía no han faltado respuestas a este problema. Se han postulado soluciones que proponen que ambos flujos causales son compatibles (compatibilismo); otras propuestas afirman que los eventos mentales no tienen capacidad causal (determinismo); también existen teorías que reconocen la realidad de los eventos mentales, pero sin ningún efecto causal (epifenomenalismo); o incluso se han formulado respuestas que implican una completa separación entre los eventos mentales y los físicos en materia causal (como, tal vez, se puede ver en la filosofía crítica de Kant).

En esta investigación quiero comenzar por abordar la propuesta de John Searle sobre lo que él llama “intervalo” o “brecha”, pues este concepto tiene la virtud de ofrecer una explicación relativamente plausible del modo en que, para que exista la posibilidad de libertad, las acciones humanas no pueden estar determinadas causalmente, ni siquiera por las razones para actuar que pueda tener un agente. La tesis de Searle sobre la relación causal de los agentes con sus acciones, tiene además dos puntos que resultan bastante interesantes: por un lado, el énfasis dado por Searle a la racionalidad dentro del problema del libre albedrío. De esta manera se configura el argumento por el cual se puede afirmar que, en lo que respecta a la causalidad en eventos mentales, se reemplazan las causas por razones para actuar; es decir,

cuando hablamos de acciones humanas libres siempre hablamos de razones, nunca de otro tipo de causas. Por el otro lado, la idea del intervalo que propone Searle se encuentra dentro de un proyecto filosófico más amplio que conecta el problema del libre albedrío con elementos como la capacidad intencional de los seres humanos y el hecho de que estamos inmersos en unas instituciones sociales, entre las cuales se encuentra el lenguaje.

Ahora bien, para adentrarnos en la comprensión del problema formulemos una pregunta: ¿qué es exactamente el intervalo o, mejor dicho, los intervalos? Para Searle (Searle, *Rationality in Action*, 2001) existen tres momentos en que los seres humanos tienen la percepción que no están causalmente determinados. A estos momentos Searle les llama intervalos; estos son una especie de brecha en la causalidad y, por lo tanto, no es posible hablar de determinación causal. El intervalo ocurre en el momento en que las personas toman decisiones basándose en las razones que tienen para actuar. Cuando las personas deciden actuar, actúan según esta decisión y cuando mantienen sus acciones durante el tiempo hasta completarlas, están haciendo efectivas las razones que tienen para lograrlo según su voluntad. Esto quiere decir que en ningún momento las razones para actuar son determinantes para que el individuo actúe, ni que éste se encuentre constreñido causalmente para sus decisiones sobre estas razones. Con la exposición que haré del concepto de intervalo quiero llegar a la siguiente conclusión: en el marco global de la filosofía de John Searle, en lo que respecta a la causalidad mental y en términos de decisiones libres, el agente reemplaza el determinismo de una causa física con la deliberación sobre razones para su acción. Es decir, como dije anteriormente, las razones para actuar sustituyen a las causas físicas cuando hablamos en términos de causalidad mental. Esto, en términos generales, ocurre dentro del intervalo, pero como será evidente en capítulos posteriores, las razones para actuar no solo le conciernen a una racionalidad individual, sino que también se enmarcan en el ejercicio intersubjetivo con otros agentes al interior de una realidad social e institucional.

De hecho, la razón por la que el concepto de intervalo parece tan útil como explicación de la diferencia causal entre el mundo físico y el de los eventos mentales, no es sólo porque explica una explicación sobre la indeterminación causal necesaria para que las acciones humanas sean realmente libres. Detrás del concepto de intervalo existe, además, todo un andamiaje filosófico en el que se basan las decisiones y las acciones humanas en la capacidad de mantener estados intencionales y en los actos de habla. A su vez, estos elementos encuentran sus cimientos en la realidad institucional, mediada socialmente, en la que viven los seres humanos. Aunque desarrollaré con más detenimiento el término “realidad institucional”, por el momento, podemos definirla como el conjunto de aspectos de la realidad que existen y tienen ciertas funciones en la medida de que exista un consenso general de varios humanos sobre su existencia y función. En pocas palabras, se trata de los aspectos de la realidad que requieren de una sociedad capaz de crear instituciones. En el capítulo tercero desarrollaré con mayor amplitud este tema, pero por el momento es importante destacar desde ya que el concepto de realidad institucional será extremadamente importante para explicar la manera en que la teoría de ontología de Searle se relaciona con las razones para actuar y los actos de habla. La importancia de este concepto se centra en que las acciones libres y conscientes logran salir de la determinación impuesta por la causalidad física por medio del uso de razones que provienen de un marco racional e intencional que requiere la existencia de una realidad institucional que permita, entre otras cosas, el uso del lenguaje como medio simbólico para expresar intersubjetivamente estados intencionales. Es decir, las razones para

actuar requieren, además del lenguaje como actividad intersubjetiva, de un marco institucional y social adecuado.

En cierto sentido, la razón por la que la filosofía de Searle tiene la pretensión de ser tan exhaustiva con respecto a cómo encajan diferentes características de la cognición humana (la intencionalidad, la capacidad social, el lenguaje, la racionalidad) con las acciones humanas es porque Searle es sensible al grave problema que representa para quien desee defender un compromiso con el libre albedrío en el marco de una concepción causal puramente física (Searle, *Rationality in Action*, 2001). La posición de Searle, de hecho, se encuentra enmarcada en una discusión que no es reciente en la historia de la filosofía y en general sus ideas tratan de ser sensibles este hecho, por lo que pretende dar cuenta de muchas de las diferentes objeciones que pueden darse acerca de su propuesta filosófica, dentro de un panorama filosófico más amplio.

### **El intervalo.**

Anteriormente hice mención del concepto de intervalo de Searle arguyendo que este se define como el fenómeno por medio del cual los agentes sienten que sus posibilidades de acción y decisión están abiertas a ellos en un sentido causal. El intervalo sería: “that feature of our conscious decision making and acting where we sense alternative future decisions and actions as causally open to us” (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 62), agregando luego que “as far as our conscious experiences are concerned, the gap occurs when the belief, desires, and other reasons are not experienced as causally sufficient conditions for a decision” (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 62). El concepto de intervalo (gap) se puede encontrar en otras obras de Searle. En “*Mind: A Brief Introduction*” (Searle, 2004, p. 217) Searle hace referencia al intervalo diciendo que hay un “gap between the causes of your decisions and actions in the form of reasons, and the actual making of the decisions, and the performance of the action”. En “*Making the Social World: The Structure of Human Civilization*” Searle hace mención al concepto de intervalo diciendo que “There is a causal gap in the sense that typically (...) belief and desires, though they are the reasons and hence for the formation of the prior intention, are not by themselves causally sufficient to force the decision” (Searle, 2010, pág. 40)

Ahora bien, antes de proseguir con la discusión sobre el intervalo creo que en este punto es pertinente hacer un alto para hacer un pequeño análisis lingüístico del uso de la palabra intervalo en esta investigación y con respecto a la filosofía de John Searle. En las versiones en inglés original de sus obras Searle usa la palabra ‘gap’ para hablar de lo que yo he denominado un “intervalo”. En español la palabra ‘gap’ podría también traducir “brecha” o “bache”, pero he insistido en el uso del término intervalo, aunque espero que con esta escogencia no se suponga que mi entendimiento de la libertad causal en la obra de Searle tiene algo que ver con, por ejemplo, las matemáticas. El intervalo debe entenderse como una ruptura en la línea de la continuidad del flujo causal entre las causas y los efectos. Este concepto describe, si se quiere, una brecha en la cual el modo en que la causalidad física actúa se rompe y comienza a ser posible una causalidad que parte de la capacidad humana de hacer efectivas las causas, en este caso razones, que los seres humanos consideren mejores. El término ‘gap’ usado por Searle parece un modo relativamente coloquial de hablar sobre el espacio en el cual es posible insertar el libre albedrío. Tal vez el propósito de Searle para el

uso de esta palabra es hacer menos distante el problema del libre albedrío al público en general: la libertad no es otra cosa que una brecha, un hueco o intervalo en la causalidad que nos permite actuar según razones; mi uso de la palabra intervalo, que suena algo más sofisticado que un simple hueco o bache, no espera hacer menos evidente esta característica de la filosofía de Searle y tiene, en general, un propósito estilístico. Así, podemos decir que cuando hablamos del intervalo, estamos hablando de una brecha o bache en el flujo causal físico, por el cual experimentamos la indeterminación causal de las razones que tenemos para actuar.

En otras palabras, esto supone que, al menos en lo que respecta a nuestra experiencia consciente, las razones que se presentan a los individuos para actuar sean estos deseos, creencias u otras razones, no pueden ser experimentadas como suficientes, en términos causales, para determinar las decisiones y acciones hechas por los agentes.

Pero ¿qué quiere decir que las razones no son suficientes? En un sentido causal, esto quiere decir que cuando actuamos dentro de lo que percibimos como una decisión consciente, o sea dentro del intervalo, sentimos o hacemos parte, de algo que podría llamarse indeterminación causal; estamos sujetos a nuestras decisiones sin estar determinados por fuerzas ajenas a nuestro control. El individuo considera que cuenta con diferentes motivos que eventualmente podrían figurar como razones para actuar, de las cuales sólo escoge y hace efectivas como acciones las que él considera apropiadas para actuar. Por este mismo motivo, los seres humanos tenemos la sensación de que casi siempre poseemos posibilidades alternativas cada vez que actuamos voluntariamente (Searle, *Rationality in Action*, 2001). Cuando deliberamos acerca de lo que debemos hacer en una determinada situación, sentimos que existen diferentes alternativas, que podemos escoger de igual manera, o sea, que ninguna razón es suficientemente determinante como para hacernos perder el sentido de las posibilidades abiertas. La razón por la que tenemos la sensación de que somos libres y tenemos diferentes posibilidades de acción siempre abiertas es que nuestras acciones no están determinadas por las razones que poseemos en una determinada circunstancia. La percepción de que estamos indeterminados causalmente no puede ser algo que pueda ser simplemente una ilusión, ya que nuestras creencias y otros estados cognitivos efectivamente tienen un efecto causal en el mundo y estos; es decir, cuando experimentamos la sensación fenomenológica de las acciones libres, esta sensación corresponde con lo que efectivamente esperábamos que ocurriera en términos de la acción. De hecho, incluso si intentáramos abandonar la idea de indeterminación causal, nos resultaría imposible hacer inteligibles nuestras acciones frente a los demás y nosotros mismos. La fuerte sensación de tener libertad de decisión y acción, en el sentido de no estar determinado por razones para actuar, es la base necesaria para hacer inteligible cualquier tipo de interacción humana, pues muchas de ellas requieren el presupuesto de que existen agentes conscientes y libres para funcionar, que hacen efectivas sus decisiones en forma de acciones. Si no tuviéramos la convicción de que existen agentes libres que actúan según sus propias intenciones, creencias y deseos, no podríamos suponer que las personas dicen, hacen o piensan ciertas cosas con un propósito específico que implica una responsabilidad por parte del individuo. Por ejemplo, un gran artista tiene el reconocimiento como tal porque se supone que ha actuado libremente y con esfuerzo para lograr su arte. Las obras de esta persona no surgieron como producto de causas físicas determinadas, sino que responden a la voluntad de un individuo concreto, en este caso,

él mismo; son producto de su libertad y por eso puede decirse que el individuo es responsable de ellas.

Así, en el ámbito de la explicación de la causalidad en los efectos de la naturaleza, el influjo causal recibido por una fuerza sólo se interrumpe gracias a la intervención de otra fuerza causal. Por ejemplo, un objeto se desplaza en caída libre se detiene en el piso debido a que el suelo frena su movimiento. En el caso de un agente racional, la deliberación le permite considerar un conjunto de razones para encaminar su acción. El intervalo sirve para indicar que el agente siempre pudo haber obrado de otra manera. Yoyo, por ejemplo, podría actuar de diferentes maneras, según las razones que haga efectivas. Podría decidir, por ejemplo, que tal vez utilizar su tiempo en una empresa tan exigente como lo es aprender a tocar un instrumento requiere tiempo que sería mejor invertir en actividades más lucrativas o que aprender a pintar puede llegar a satisfacer su vena artística del mismo modo, sin tener que arriesgar tantas horas de esfuerzo que podrían darse en otras cosas. Yoyo tiene un sinnúmero de razones para actuar que podrían encaminarlo a cursos de acción distintos al de dedicarse a tocar un instrumento. La decisión que en últimas tome Yoyo es su responsabilidad, porque él, teniendo diferentes cursos de acción posibles, escogió uno por medio de una deliberación que, efectivamente, marcó la diferencia con respecto a qué cursos de acción tomó. De hecho, en la medida de que Yoyo haga un esfuerzo por lograr sus metas podemos reconocerlo como alguien responsable por, al menos, tratar de cumplir con lo que se ha propuesto. Si Yoyo, por alguna razón, llegara a ser conocido como un gran intérprete en el futuro, sin duda se le admiraría por el hecho de que él mismo fue responsable de su carrera artística y ésta no es producto del azar o del destino.

El intervalo, sin embargo, no representa un solo momento en el cual existe una sensación de indeterminación causal, sino tres diferentes instancias de indeterminación causal. Es decir, para Searle existen tres intervalos de indeterminación causal. Cada uno representa una parte de lo que llamamos normalmente acciones: la deliberación, el inicio de la acción y su mantenimiento en el tiempo que requiere una acción dada.

Searle describe el primer intervalo de la siguiente manera: “First, there is the gap of rational decision making, where you try to make up your mind what you are going to do. Here the gap is between the reasons for making up your mind, and the actual decision that you make” (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 14); así, se puede decir que el primer intervalo va, entonces, desde la deliberación basada en razones para actuar y la creación de una intención previa de acción; en este punto, el individuo no experimenta su deliberación sobre hechos específicos como suficientes para la formación de la creación de una intención previa a la acción. En términos del caso de Yoyo, podríamos entender que las diferentes razones que tiene Yoyo para iniciar o no el aprendizaje para tocar un instrumento son evaluadas por él y resultan en una intención previa a la acción de hacer todo lo necesario para aprender a tocar un instrumento. Probablemente entre las razones que Yoyo analiza para tomar una decisión se encuentran sus gustos personales, el tiempo que podría aprovechar en otras cosas, la posibilidad de fracasar, las posibilidades profesionales futuras relacionadas con el instrumento o la obtención de algún tipo de estatus social por el reconocimiento logrado en el virtuosismo con que ejecuta el instrumento. De todas estas razones, Yoyo decide cuáles hace efectivas, es decir, cuales lo motivan para actuar de una determinada manera, aunque en este intervalo únicamente se forme una intención de acción, pero no una acción

propriadamente dicha. En este intervalo, Yoyo es quien evalúa las razones que tiene para actuar y decide que hará el tipo de cosas necesarias para aprender a tocar un instrumento, sin que las razones mismas sean de algún modo determinantes causalmente en su decisión.

El segundo intervalo va desde el momento en que se tiene una intención previa y la formación de una intención-en-acción; es decir, va desde el instante en que se decide hacer algo y hacerlo realmente. Searle lo describe así: “there is a gap between the decision and the action. Just as the reasons for the decision were not causally sufficient to produce the decision, so the decision is not causally sufficient to produce the action” (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 14). En este segundo intervalo, tener la intención previa no es suficiente en términos causales para la acción, ya que siempre es posible que el agente no ejecute su acción por decisión propia. Al igual que las razones para actuar no fueron determinantes para tomar la decisión, la decisión misma no es determinante para la acción. Nosotros como agentes, no podemos simplemente sentarnos y esperar que nuestra decisión cause las acciones relevantes necesarias para lo que queremos hacer. El agente debe iniciar la acción de modo voluntario después de hacerse a una idea de lo que va a hacer. La decisión por sí misma no es suficiente en términos causales para producir la acción. En términos del ejemplo de Yoyo, podríamos decir que él ha decidido que va a tomar un curso de acción, pero no podríamos estar seguros de que efectivamente llevará a cabo tal curso. Yoyo no solo debe decidirse a actuar, debe conseguir las partituras en una tienda musical, apartar cierto tiempo de su día para su entrenamiento, debe conseguir un instrumento (comprarlo, pedirlo prestado), aprender solfeo y evaluar continuamente sus errores para poder mejorar su interpretación. ¿Puede que Yoyo se arrepienta de su decisión? Es perfectamente plausible que al ver que su decisión requiere una serie de acciones, tal vez demasiado complicadas, Yoyo decida que no quiere, al fin de cuentas, aprender a tocar un instrumento. La decisión que Yoyo tomó en el primer intervalo no es causalmente determinante para que actúe de algún modo; Yoyo, en calidad de agente, debe iniciar la acción de manera voluntaria y, de hecho, puede arrepentirse a último momento. En otras palabras, el curso de acción no está determinado solamente por las razones que el agente tiene para actuar y cumplir con el propósito de la acción, sino que, además, él mismo controla si estas razones resultan lo suficientemente motivantes para actuar o no. Hay algo importante que notar sobre este segundo intervalo: parece no existir ningún otro momento entre tratar de actuar y poner en marcha los movimientos del cuerpo requeridos para lograrlo. Cuando actuamos, nos movemos con naturalidad sin que tengamos que hacer un proceso general de deliberación al respecto. Cuando decidimos actuar y nos ponemos en marcha para hacerlo efectivamente, nuestro cuerpo, casi siempre responde adecuadamente. Cuando actuamos dentro del segundo intervalo, iniciamos la serie de acciones que habíamos decidido previamente en el primer intervalo. Cuando un agente se decide por un curso específico de acción, no puede simplemente esperar que su decisión cause la acción. El agente debe actuar de manera que haga realidad la decisión que ha tomado, en el sentido de que debe iniciar la serie de movimientos o acciones que implican llevar a cabo lo que ha decidido hacer. Sin embargo, esto no implica necesariamente que el agente deba iniciar una deliberación adicional para la serie de movimientos que requieren la acción que ha decidido llevar a cabo. No siempre debemos deliberar sobre nuestras acciones concretas, en el sentido de movimientos, pues estos ya vienen implícitos por la acción en sí misma y no están dentro del intervalo. Esto quiere decir que una vez tenemos clara la manera en que queremos actuar no necesitamos deliberar para los movimientos mecánicos o completamente necesarios para la acción. De esta manera no llegamos a una especie de sobre deliberación o regreso al

infinito cada vez que actuamos pues las acciones implícitas dentro de una decisión no requieren, necesariamente, una nueva deliberación.

El tercer intervalo es el que ocurre en la continuación de acciones que deben mantenerse durante largos periodos de tiempo; Searle lo describe en los siguientes términos: “There is a third gap that arises for actions and activities extended in time, a gap between the initiation of the action and its continuation to completion” (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 15). En este caso, la intención-en-acción no es suficiente para mantener la acción en el tiempo, pues requiere que se esté evaluando constantemente por parte del agente para poder continuar y eventualmente llegar a su compleción. Así, en términos del ejemplo de Yoyo, cuando un agente tiene la intención-en-acción de aprender a tocar un instrumento, éste debe revisar su decisión constantemente para mantenerla y tomar las acciones que corresponda, o desistir de ella; Yoyo deberá plantearse entonces un cambio en las costumbres y hábitos de su vida hasta el momento para darle cabida a su propósito señalado a largo plazo de aprender a tocar un instrumento y para lograrlo, deberá mantener tal propósito, es decir deberá practicar el instrumento constantemente buscando perfeccionar su interpretación, en el interregno de acciones más urgentes u otros compromisos, como comer o ir a estudiar. Igualmente, debe reevaluar su decisión de actuar cada vez que su decisión de aprender a tocar un instrumento entra en conflicto con otras acciones posibles. Por ejemplo, tal vez Yoyo deba agendar asuntos importantes de su vida en otro momento para seguir practicando, lo que puede implicar para él replantearse si quiere o no realmente aprender a tocar un instrumento más que el otro asunto. En general, para que Yoyo logre su propósito de aprender a tocar un instrumento será necesario algo más que solo plantearse una vez. Esto quiere decir que no es suficiente tomar la decisión que inició la intención-en-acción para que esta perdure en el tiempo, sino que debe ser ratificada por el individuo durante el transcurso de la acción misma, ya que siempre puede dejar de hacerla, como pasa a menudo con quien inicia el aprendizaje de un instrumento.

En resumen, se puede decir que hay tres intervalos: el primero va desde el momento en que inicia la deliberación hasta la formación de una intención previa a la acción; el segundo va de esta intención previa a la intención en la acción, o sea, a la acción como tal; y el tercero se despliega durante el mantenimiento de las acciones requeridas a lo largo de tiempos prolongados. Searle lo pone del siguiente modo en *Rationality in Action*:

There is first the gap between the reasons for the decision and the decision, second the gap between the decision and the initiation of the action, and third there is a gap between starting the task and its continuation to completion. Even once you have started you cannot let the causes operate by themselves; you have to make a continuous voluntary effort to keep going with the action or activity to its completion. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 15)

Ahora bien, en la descripción de Searle sobre la acción humana, en el intervalo hay un papel predominante de las razones para actuar en el proceso general de la acción, pero ¿cómo operan las razones que se dan en el intervalo propuesto por Searle? Veamos el caso de Yoyo. Yoyo quiere aprender a tocar un instrumento y, de hecho, puede que tenga varias razones para hacerlo. Por ejemplo, puede ser que Yoyo sienta una gran pasión por la música, que crea que el manejo del instrumento le dará un reconocimiento dentro de la comunidad que habita o que suponga que el ejercicio mental de aprender a tocar un instrumento le sirva para su vida futura en otros ámbitos; no obstante, ninguna de estas razones es para Yoyo

determinante desde el punto de vista causal. Al menos en lo que respecta al campo fenoménico, las razones que tiene Yoyo para actuar no serán suficientes para dar cuenta de su acción. Así, Yoyo probablemente sienta que tener una gran pasión por la música no lo obliga de alguna manera a actuar como si tuviera el compromiso de aprender a tocar un instrumento, para él es simplemente una razón más que puede no ser efectiva. Yoyo sabe que podría haber actuado de manera diferente y que siempre que actúa, el factor determinante es él y no las razones. De lo contrario, es decir, si las razones fueran causalmente suficientes para determinar la acción de un individuo, ¿podría sentir o creer que tuvo otras opciones? Muy probablemente no se daría esta sensación de libertad de opciones. Yoyo, por ejemplo, sentiría que las razones que tiene lo compelen completamente a actuar de manera que debe, necesariamente, aprender a tocar un instrumento, no habría para él la posibilidad de actuar de otra manera.

Tal vez un contraste que sirve para entender mejor este punto es, por ejemplo, el caso de alguien que se encuentra bajo la influencia de una emoción<sup>1</sup> muy fuerte, como la ira, que lo hace actuar por impulso de esta emoción; en este caso el individuo no podrá tener la sensación de que sus acciones están bajo su control o tiene otras opciones abiertas a su disposición. El individuo actúa bajo el influjo de la emoción que siente y casi no le queda otra opción que hacer lo que esta le compele a hacer; es decir, su comportamiento, en cuanto reacción, sí puede ser explicado por causas determinantes y suficientes. Por ejemplo, pensemos en el caso de alguien que tiene fobia a las arañas. Siempre que esta persona se encuentre con una araña su comportamiento estará determinado por esta fobia o por lo menos estará fuertemente influenciado por la presencia de la araña y la historia pasada de encuentros previos con estos animales. Si el individuo quiere pasar por un camino y hay una araña, le será casi imposible cruzar, por lo menos en principio, pues la emoción fuerte de miedo lo compelerá a solo actuar de modo que pueda evitar el contacto con la araña. Esto quiere decir que el tipo de razones para actuar de las que habla Searle no son el tipo de explicaciones sobre el comportamiento humano donde los individuos no tienen control sobre sus acciones. Para Searle, como mostraré más adelante, las razones deben tener un contenido proposicional que permita su evaluación. Sin embargo, en términos generales se puede decir que las razones para Searle deben poder ser evaluadas, comparadas y entendidas, es decir, deben tener un contenido proposicional; por lo tanto, no figuran como razones el tipo de pulsiones como las fobias.

Para entender mejor el concepto de intervalo es pertinente hacer un contraste fenomenológico entre la sensación de libertad y la percepción con el mundo. En cierto sentido, la sensación de libertad que se experimenta dentro del intervalo es opuesta a la que sentimos durante

---

<sup>1</sup> Creo que es relevante hacer una pequeña diferenciación entre lo que me refiero con emociones y con deseos. Con deseo estoy haciendo referencia a algo que tiene un contenido intencional y es, por lo tanto, susceptible de formularse en términos proposicionales; los deseos son actitudes o inclinaciones conscientes que tenemos hacia un estado de cosas del mundo: tienen un modo psicológico, unas condiciones de satisfacción y, por supuesto, un contenido factivo. Es decir, cualquier persona que sea interpelada acerca de su acción podrá determinar, más o menos acertadamente, qué papel causal tuvieron sus deseos en el proceso de deliberación. Al igual que los deseos, las creencias, intenciones y otros estados mentales también son estados intencionales.

Las emociones o pulsiones son, al contrario que los estados intencionales, estados generalizados que no tienen un contenido intencional claro y, al no tratar sobre algo, no son susceptibles de ponerse en términos proposicionales, o sea, no pueden ser entidades factitivas. Hay emociones como la ira, la ansiedad o la felicidad que no tienen exactamente un contenido concreto que el agente pueda señalar o controlar cada vez que actúa bajo el influjo de una de estas.



ciertos procesos de percepción (Searle, *Rationality in Action*, 2001). Cuando percibimos visualmente, no tenemos opción acerca de qué vemos. Nuestras percepciones solo pueden alterarse en el sentido de que podemos movernos para ver mejor algo, usar gafas, manipular objetos para verlos mejor, usar drogas alucinógenas, etc. Aunque podemos hacer algunas cosas para alterar nuestra percepción de cómo vemos, no podemos alterar qué vemos; nuestras percepciones están, en general, determinadas por cómo está constituida tanto la realidad como nosotros mismos como seres perceptivos, al menos para el tipo de percepciones que tenemos normalmente. En el sentido causal, la percepción no tiene la misma característica de libertad que experimenta un agente cuando decide conscientemente actuar de una manera u otra. No podemos evitar percibir el mundo de una cierta manera si nuestros órganos perceptivos funcionan adecuadamente y se les presenta un estímulo determinado. De igual manera, no podemos cambiar nuestra percepción de un objeto por el hecho de desearlo. Por ejemplo, la sensación de color naranja u ocre que produce la percepción de un ladrillo no puede ser alterada a otro color por el hecho de que lo deseemos, pues siempre veremos al ladrillo de color naranja sin importar nuestras actitudes hacia éste. En un sentido causal, nuestras percepciones están determinadas, no podemos decidir sobre ellas. Por el contrario, como ya he mencionado anteriormente la sensación de indeterminación que tenemos con las decisiones que tomamos y las acciones que hacemos tiene un carácter fenomenológico totalmente distinto.

Cuando tomamos decisiones y actuamos, sentimos con alguna claridad que podemos escoger lo que decidimos y lo que procedemos a hacer, es decir, tenemos la percepción de no estar determinados por fuerzas externas y somos nosotros mismos quienes hacemos efectivas las razones que consideramos son las mejores para actuar. Si la percepción de los colores fuera igual de indeterminada que las decisiones humanas, las personas podrían ver los colores que quisieran ver en el momento en que lo desearan. De este modo, la sensación que tenemos de indeterminación cuando deliberamos para actuar de una manera u otra tiene un carácter fenoménico único, muy distinto al del tipo de percepciones que sentimos como determinadas, lo que implica que, al menos en el campo de lo fenoménico sí es distinto tomar decisiones a otros tipos de eventos mentales determinados causalmente, como la percepción sensorial.

Una característica importante de la concepción de razones para actuar propuesta por Searle es que su formulación trata de explicar de un modo relativamente plausible y sistemático cómo es posible que existan razones que no necesariamente satisfacen los deseos concretos y actuales del agente, pero siguen siendo vinculantes desde el punto de vista racional. Así, los seres humanos pueden adquirir razones para actuar en la forma obligaciones producidas por diferentes estructuras sociales. Como tal, estas obligaciones no son dependientes de los deseos inmediatos del agente y le ayudan a tomar decisiones que pueden prolongarse mucho más allá de la vigencia de un deseo concreto. La fuente paradigmática de este tipo de razones para actuar independientes a los deseos son las promesas, pues estas suponen obligaciones que no siempre están dentro de los deseos inmediatos de un agente, pero sin embargo éste las acepta como vinculantes para su acción futura.

Pensemos en el ejemplo dado anteriormente de la persona que está aprendiendo a tocar un instrumento. Cuando Yoyo decide que quiere aprender a tocar un instrumento, parte de ciertas razones para actuar que pueden relacionarse, inicialmente, con un deseo previo del agente y puede ser expresado como “Yoyo desea aprender a tocar un instrumento” o en

términos menos impersonales se puede decir que Yoyo piensa: “quiero aprender a tocar un instrumento”. En términos del intervalo, Yoyo está formando una intención para la acción y en el momento en que empiece a tratar de hacer sus primeras posiciones de los dedos en el instrumento y trate, así sea torpemente, de frotar el arco con las cuerdas, habrá pasado a una intención-en-acción. En estos dos momentos, Yoyo podría estar motivado por un deseo específico y vigente suyo. Incluso se podría decir de Yoyo que tiene un deseo vigente de aprender a tocar un instrumento. Sin embargo, en el momento en que tenga que perpetuar su acción durante un tiempo, tendrá que actuar conforme al hecho de que ha formulado consigo mismo el compromiso de aprender a tocar un instrumento y debe actuar conforme a este compromiso convertido ahora en una suerte de promesa consigo mismo, incluso cuando no tiene en un instante preciso el deseo de aprender a tocar el violonchelo o cuando no tiene el deseo de pasar por tediosas sesiones de estudios y ejercicios musicales. Para Searle, Yoyo tiene la capacidad de actuar conforme a su objetivo incluso cuando no posee en ese preciso instante el deseo de sentarse a pasar horas diarias repitiendo diferentes ejercicios una y otra vez, porque el hecho de que haya adquirido un compromiso consigo mismo, implica aceptar una serie de obligaciones que están contenidas en el acto mismo de comprometerse o prometer (2001 pág. 177).

En los términos de Searle, Yoyo tendría una razón para actuar que es independiente de sus deseos, es decir, Yoyo ya no necesita tener el deseo vigente de querer aprender a tocar un instrumento para continuar con su aprendizaje. Esto último, sin embargo, entra dentro del campo del análisis de los actos de habla que desarrollaré en el siguiente capítulo, por lo que por el momento no me detendré en detalles. Por el momento, y sin entrar mucho en materia, es posible decir que posiblemente Yoyo puede establecer compromisos consigo mismo en la medida que previamente ha aprendido lo que significa el acto de habla compromisorio que necesariamente involucra a un oyente específico.

Lo relevante de este caso es que para que el compromiso hecho por Yoyo pueda darse, se requiere de una serie de estructuras lingüísticas que solamente pueden facilitarse gracias al hecho de que existe una realidad institucional que le confiere poderes deónticos al compromiso. Aunque esto es materia de los capítulos subsiguientes, no sobra insistir en que los compromisos como el que ha hecho Yoyo están inmersos en una realidad institucional que propicia la existencia de un lenguaje que le permita representar razones para actuar como las necesarias para comprometerse. La función del compromiso originado por el intercambio comunicacional, pero no dependiente de éste, hace explícita la presencia de obligaciones y, con estas, la obtención de razones para actuar conformes a lo consignado en el acto de comprometerse. En el caso de Yoyo podría parecer que inicialmente su compromiso consigo mismo no puede estar mediada socialmente pues en ella no hay otro individuo al que se le haga un compromiso, similar a una promesa, es decir, no hay un ambiente social en un sentido claro, sin embargo, existe la mencionada virtualización del individuo que implica pensar en mí como otro que existirá en el futuro y sobre el cual no puedo poner mis deseos inmediatos. Así las cosas, la existencia hipotética de este individuo virtual requiere que deba formar razones para actuar independientes a mis deseos, pues al adquirir una obligación con otro, tengo la razón para actuar conforme a esta incluso cuando va en contra de lo que deseo actualmente. El compromiso de Yoyo consigo mismo parte probablemente de una instancia intencional individual en un principio, pero, sin la serie de estructuras sociales que permiten prometer y pensar más allá de mis propios deseos y que requieren de un medio social para

existir, no se podría hablar de promesas, compromisos o razones para actuar independientes a los deseos.

Ahora bien ¿no podría ser que la sensación de libertad que experimentamos durante el intervalo puede estar siendo mal interpretada por Searle? Searle encuentra tres posibles objeciones al concepto de intervalo<sup>2</sup> (Searle, *Rationality in Action*, 2001). Primero, se podría estar malinterpretando la manera en que la conciencia actúa durante una acción; es decir, en la explicación dada sobre el intervalo se podría estar suponiendo que existe una conciencia de este intervalo donde no la hay. Lo que esta crítica estaría insinuando es que la sensación que sentimos de que estamos indeterminados causalmente es, en resumidas cuentas, una ilusión en el sentido de que únicamente es una sensación que no corresponde a la realidad. Podemos tener la sensación de que somos libres, pero esto no implica que esta sensación sea cierta. La segunda objeción es que tal vez lo que ocurre es que la experiencia consciente está determinada por elementos inconscientes del individuo. O sea, tal vez las acciones que consideramos fruto de una deliberación consciente tienen su origen en elementos subconscientes que no podemos controlar, lo que implica que lo que consideramos como acciones libres son simplemente el subproducto de elementos subconscientes que no pueden controlarse por medio de la deliberación racional. Y la tercera objeción es que tal vez los mecanismos biológicos y físicos del cerebro son los responsables de determinar las acciones humanas, incluso cuando sí es verdadero el estado psicológico de libertad percibida, es decir, la sensación del intervalo es un epifenómeno. Esto quiere decir que en el fondo no tendríamos razones para considerar que somos libres, pues el sustrato físico del que se originan los fenómenos mentales determina las acciones humanas, incluso cuando tenemos la sensación de lo contrario.

Searle propone argumentos para las objeciones primera, segunda y tercera objeción. En el caso de la primera objeción, Searle dice que, basándose en experimentos en los cuales se producían movimientos involuntarios en pacientes, la experiencia de actuar es muy distinta a la de un estímulo involuntario. En el primer caso, el individuo causa la acción conscientemente, o eso es lo que siente, mientras en el segundo solamente observa que ocurre algo, de un modo muy similar a la distinción entre acción y percepción. Igualmente, otro argumento es que cuando un individuo actúa, éste lo hace sobre una o varias razones que por sí mismo escoge. Es decir, es el individuo el que escoge qué razones va a hacer efectivas para direccionar su comportamiento. Esto, sin embargo, no supone un tipo de regreso al infinito donde se postula que el agente debe primero decidir qué decidirá y antes de eso hacer una decisión previa sobre esa decisión y así sucesivamente hacia atrás. Más bien, lo que postula Searle es que cuando un agente hace efectivas sus razones, lo hace porque reconoce que tiene unas razones y conscientemente toma la decisión de hacer algunas efectivas y otras no. Un agente que hace efectivas ciertas razones para tomar un curso de acción está usando lo que Searle llama “racionalidad de reconocimiento” (recognitionnal rationality) (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 117). Según Searle:

Rationality may require that an agent under certain epistemic conditions simply recognize a fact in the world such as the fact that he has undertaken an obligation or that he has a certain

---

<sup>2</sup> Es posible que Searle esté respondiendo a objeciones concretas de otros filósofos al enumerar estas posibles críticas. Sin embargo, creo que la respuesta que hace de estas objeciones es válida incluso cuando los autores originales no son del todo claros.

need, or that he is in a certain kind of danger, etc., even though there is no rational process, no activity of deliberation, leading to the rational result (Searle, 2001, p. 117).

Así, un agente no tiene que hacer un regreso al infinito en el origen de sus razones para actuar, pues hay instancias donde hay hechos, creencias y obligaciones que pueden ser reconocidas como razones para actuar sin necesidad de exista detrás de ellas una deliberación previa. Los agentes saben que este tipo de cosas, al reconocerse como ciertas, suponen inmediatamente una razón para actuar que puede entrar eventualmente en una deliberación. Reconocer algo como una razón para actuar sin necesidad de llegar a esto a través de una deliberación no implica, necesariamente, un acto irracional. Hay claros ejemplos de reconocimientos que implican racionalidad sin deliberación. Cuando alguien ve a través de la ventana que está lloviendo, no es necesaria una deliberación para que la persona adquiriera la creencia de que está lloviendo. Normalmente las personas no tienen que hacer una deducción lógica del estilo siguiente: si caen gotas del cielo, entonces está lloviendo y si debo salir y no quiero mojarme, debo sacar también una sombrilla. Aunque en el caso de reconocer algo como una razón para actuar no existe una percepción directa de la vista como en el caso anterior, pero el argumento general es el mismo. En circunstancias comunes, los agentes no necesitan reflexionar acerca de la manera en que las promesas crean razones para actuar, por ejemplo, antes de adquirir las obligaciones propias de éstas; los agentes normalmente reconocen que una promesa genera razones para actuar sin necesidad de deliberar o reflexionar más a fondo sobre el tema. Las personas reconocen que existen ciertos tipos de actividades humanas que implican razones para actuar y la adquisición de ciertas obligaciones y no requieren de una deliberación para llegar a esta realización. Esto no supone, sin embargo, una adopción ciega de razones para actuar. Las personas siempre pueden decidir que no harán efectivas las razones que reconocen en una deliberación, incluso si llegaron a la razón sin necesidad de haber deliberado. En este caso, es importante señalar antes de proseguir el proceso por el cual existe este reconocimiento no es exactamente claro, en el sentido de que los mecanismos por los cuales un agente reconoce algo como una razón para actuar no son definidos. Esta falta de definición deja un vacío que hay que reconocer sobre el carácter de este reconocimiento en términos de racionalidad.

Ahora bien, hecha esta aclaración podemos pasar al caso de Yoyo. Cuando se Yoyo propone a mantener su costumbre de entrenamiento musical, muy probablemente tendrá que decidir entre diferentes razones para actuar, algunas de las cuales lo conducirían a no practicar su instrumento. Yoyo tiene razones para no practicar e irse a ver con sus amigos, razones para dejar la práctica para otro día y concentrarse en una serie de televisión y razones para continuar con su entrenamiento musical, entre otras muchas razones para actuar que puede tener un individuo en un dado momento. Algunas de estas razones implicarán seguir un curso de acción acorde a sus deseos actuales, como en el caso de irse a ver con sus amigos, pero otras implicarán actuar más allá de sus deseos como en el caso del compromiso que ha adquirido consigo mismo.

En todo caso, de entre todas las razones, Yoyo escoge una porque para él resulta más importante practicar y cumplir con el compromiso que ha hecho consigo mismo, por ejemplo, que salir con amigos o ver televisión. Yoyo hace efectivas las razones que considera más apropiadas. Sin embargo, Yoyo no cae en un regreso al infinito cuando pasa a la la justificación de sus razones, pues él reconoce que, por ejemplo, el compromiso que hizo

consigo mismo constituye una buena razón para actuar de una manera. En pocas palabras, Yoyo es capaz de reconocer que existen razones para actuar e identificarlas cuando hay alguna.

Con respecto a la segunda objeción, que consiste en que podrían existir elementos inconscientes en las deliberaciones, Searle dice que no hay un modo de tomarla en serio pues la considera demasiado implausible (Searle, *Rationality in Action*, 2001). La razón que tiene Searle para decir que son argumentos implausibles se puede hallar en las críticas que Searle ha hecho con respecto a los famosos experimentos hechos por Benjamin Libet. En una serie de experimentos que han adquirido fama por sus resultados, Libet instruyó a los participantes para que presionaran un botón cada vez que quisieran y, basándose en un reloj dado por el experimentador, dijeran la posición de las manecillas de este en el momento mismo de la decisión consciente de presionar el botón; mientras tanto, la actividad neuronal del participante era captada a través de un gorro con electrodos para medir perturbaciones eléctricas en el cerebro. Según registró Libet, los participantes del experimento registraban la decisión consciente de presionar el botón cerca de 350 milisegundos después de que se hiciera evidente un “potencial de activación” en el cerebro, lo que suponía que la conciencia de la decisión fue previa a la decisión misma (Libet, 1999). La implicación más notable de este experimento es que se puede suponer que las decisiones no se hacen conscientemente y que los factores que nos llevaron a un tipo específico de acción son, en principio, ajenos a nuestra conciencia. Respecto a estos resultados, Searle (2001) propone que lo que se puede ver en el registro de actividad cerebral es la manera en que el cerebro se prepara para cualquier tipo de actividad necesaria para la decisión que pueda tomar el agente en el futuro. El hecho de que exista un “potencial de activación” en la forma de cierta actividad neuronal, no implica que este no tenga relación con una intención previa a la acción, en el sentido de que la activación puede ser evidencia de la formación de una intención previa. De igual manera, para Searle la aparición de un “potencial de activación” no es causalmente suficiente para la realización de una acción. Así, la conclusión podría ser que no es posible hablar de una realización inconsciente de las acciones humanas, incluso en cuando hay cierta evidencia tentativa de algo parecido.

La respuesta de Searle a la tercera objeción según la cual los mecanismos físicos del cerebro determinan las acciones humanas, trata directamente con el problema cuerpo-mente. Desde la perspectiva de Searle, uno puede conceptualizar mejor la relación que existe entre los eventos mentales y los cerebros diciendo que ambos entran en dos niveles distintos de descripción, pero que son, en un sentido objetivo, la misma cosa (Searle, *Mind: A Brief Introduction*, 2004). No hay nada conflictivo en sugerir que existen niveles de conceptualización de diferentes fenómenos, por ejemplo, cuando decimos que existen ciertos cambios físicos en algunas partículas de un carbohidrato derivado del trigo debido a la relación termodinámica entre este y el H<sub>2</sub>O en punto de ebullición en un recipiente dado, y al mismo tiempo decimos que la pasta se cocina bien en la olla con agua hirviendo, no estamos hablando de cosas distintas, sino que estamos expresando que existen dos maneras diferentes de hablar del mismo fenómeno. Lo mismo pasa con los eventos mentales y el cerebro. Podemos decir que hay un sistema estructurado compuesto de células llamadas neuronas que interactúan a través de impulsos eléctricos e intercambio de sustancias químicas para causar diferentes efectos en un organismo y, al mismo tiempo, podemos decir que hay mentes capaces de generar estados intencionales y entre ellos, acciones basándose en razones

y, aun así, hablar de una misma cosa. En ambos casos se trata simplemente de dos niveles de descripción: uno que da cuenta de las minucias de un proceso específico, y otro que explica el sistema de un modo general, pero destaca una percepción subjetiva, cualitativa y consciente del individuo. El hecho de que los procesos físicos sean necesarios para la existencia de fenómenos mentales no implica que los últimos sean menos reales ni tengan efectos en el mundo. Por ejemplo, en el caso de Yoyo podríamos observar dos distintos niveles de descripción cuando el practica su instrumento. Por un lado, están las descripciones de los procesos físicos, en este caso los procesos neuronales por medio de los cuales es posible que Yoyo piense, escuche, agarre su instrumento con suavidad, lo haga sonar en un orden armonioso aprendido con anterioridad, etc. Este nivel consiste en descripciones de carácter físico sobre el cerebro de Yoyo: la interacción entre neuronas, la liberación de neurotransmisores e impulsos eléctricos en ciertas áreas del cerebro. El otro nivel sería el de la experiencia subjetiva de Yoyo, la satisfacción cualitativa de estar mejorando en la destreza con el instrumento y la conciencia de lo que todavía puede perfeccionar en el dominio técnico y en el manejo del repertorio. La descripción de este nivel versaría sobre las intenciones de Yoyo, su esfuerzo por recordar la posición de las manos, la concentración y el disfrute de la música que produce con su instrumento cuando está siendo bien ejecutada. Decir que la descripción física de la acción de Yoyo es la que causa la descripción de la experiencia subjetiva es suponer que una debe causar la otra: son dos caras de una misma moneda.

Para Searle, la razón por la cual el problema de si existe una acción humana consciente con fuerza causal parece tan complicado es porque dentro del lenguaje en general se mantienen las categorías cartesianas de lo mental y lo físico (en la jerga cartesiana *res cogitans* y *res extensa*) como elementos completamente distintos y sin conexión aparente (Searle, 2004). Si proponemos que son, por el contrario, dos formas de describir los mismos objetos, comienza a verse menos problemática la idea de la causalidad mental, o eso sugiere Searle, pues cuando una persona toma una decisión, piensa o inicia una acción, esto, a su vez, supone una serie de cambios físicos neuronales que dan cuenta de estos mismos procesos mentales, pero en un nivel distinto de descripción. No habría, según esto, ninguna brecha incomprensible entre lo que la mente puede lograr en términos causales y los procesos cerebrales que permiten la existencia de algo mental: ambos son descripciones distintas de un mismo evento desde el punto de vista causal. Los eventos mentales que componen la subjetividad de un individuo requieren de un sustrato físico para existir, pero estos mismos eventos producen cambios que pueden observarse en el nivel físico. Son dos maneras de ver el mismo relato.

La propuesta de Searle de que los eventos mentales y los procesos cerebrales son simplemente dos maneras de ver el mismo relato tiene repercusiones claras frente al concepto de intervalo. Según Searle, durante el intervalo es en donde se pasa de una determinada situación de deliberación a la acción en concreto, y en este intervalo podría haber algo que esté indeterminado previamente en el sentido causal y sea agregado por el individuo que hace la acción (Searle, 2007). Es decir, se trata del segmento causal en el cual el individuo hace la diferencia. En este caso es importante señalar que todo el proceso en el cual se actúa dentro del intervalo debe venir acompañado de un correlato neurológico que corresponda a la intervención libre del agente ante de la acción realizada, pues el hecho de que la acción fue desempeñada por el individuo y también por el cerebro, solo implica dos niveles de explicación distintos de la misma cosa. En otras palabras, el cerebro y los eventos mentales están estrechamente relacionados y no son en términos concretos dos tipos de fenómenos

distintos. En: *Mind: A Brief Introduction*, Searle lo pone de este modo: “If freedom is real, then the gap has to go all the way down to the level of neurobiology.” (Searle, *Mind: A Brief Introduction*, 2004, p. 228)

El concepto de intervalo, sin embargo, no está libre de otras críticas. Un posible comentario adicional a las objeciones recién referidas que se puede hacer al concepto de intervalo se puede derivar de alguien que está tratando de dejar de fumar. Bajo los conceptos de Searle, una persona tratando de dejar de fumar probablemente tendrá razones para actuar de un determinado modo y hará efectivas esas razones de modo que sus acciones cambien y, por fin, pueda dejar de fumar. Si se tienen en cuenta únicamente las razones para actuar que tiene el individuo en este caso, la decisión parece bastante simple; existen muchísimas razones para no fumar: fumar claramente es malo para la salud, en realidad los beneficios de fumar son muy pocos con respecto a los efectos dañinos que produce, representa un costo monetario que se puede evitar, causa mal aliento, etc. Si un individuo actuara de manera racional y fuera quien hace efectivas sus acciones según las razones que tiene, tal como Searle lo describe, probablemente nadie fumaría jamás o todo el que fuma podría dejar su costumbre con facilidad. Sin embargo, todos sabemos que, de hecho, dejar de fumar es algo bien difícil de lograr en muchas circunstancias, incluso cuando las personas conocen muy bien las razones que existen para dejar de hacerlo. Sin embargo, es posible preguntarse si ¿estarían siendo irracionales las personas que no dejan de fumar sin importar las razones que tienen? En *Rationality in Action*, Searle analiza esta cuestión y propone que fumar incluso cuando se conocen las consecuencias de tal comportamiento resulta un acto irracional, ya que implica no poder seguir razones para actuar que son independientes a los deseos (Searle, 2001). Searle hace el análisis de irracionalidad basándose en un ejemplo en el cual hay alguien que sabe que no debe fumar, pero de todas maneras lo hace porque no verá las consecuencias de sus acciones sino hasta dentro mucho tiempo, es decir, sabe que debe dejar de fumar, pero quiere seguir haciéndolo. En este caso podríamos decir que la persona no está viendo todas las razones para actuar que tiene o que es incapaz de tener en cuenta razones para actuar independientes a sus deseos. Pero ¿qué ocurre con las personas que sí quieren dejar de fumar, pero no lo logran? En un caso como ese parece ser que las personas son capaces de entender las razones que tienen para actuar y en realidad quieren actuar de modo que dejen de fumar, pero como consecuencia de su adicción psicofísica, no pueden.

¿Podría ser que el concepto de intervalo de Searle no puede dar cuenta de cuestiones como la del fumador que sí quiere, pero no puede dejar de fumar? Creo que la acusación de irracionalidad solo puede recaer en quien no intente un curso de acción incluso cuando tiene razones para hacerlo y el conocimiento necesario para efectuar dicho curso. Cuando Searle expone la idea de que existen intervalos de indeterminación causal en los cuales se abre el espacio para actuar, no está suponiendo que siempre podamos realizar todo lo que nos proponemos hacer. Imaginemos un caso distinto de alguien que se propone subir un monte muy escarpado y alto. Los cursos de acción que el individuo decide tomar tienen efectividad gracias a él. Sin embargo, hay elementos que afectan la acción de la persona y en los cuales éste tiene poco o ningún control. El montañista podría querer subir la montaña, prepararse, entrenar y comprar el equipo necesario para lograr su meta, pero siempre es posible que sus limitaciones físicas puedan más que su decisión para actuar. En el caso del fumador ocurre algo similar, él puede tener toda la intención de dejar de fumar, pero los efectos físicos de su adicción tienen como consecuencia que dejarlo sea difícil y, en muchos casos, casi imposible.

Con el ejemplo de Yoyo podría pasar algo similar. Yoyo podría estar decidido para actuar de manera que aprenda a tocar un instrumento, pero su plan siempre podría verse frustrado por una serie de limitantes desde el punto de vista físico. Yoyo podría tener los dedos demasiado cortos, por ejemplo, o tener tan mala memoria que jamás aprenda adecuadamente la serie de movimientos que se requieren para habitualizar la destreza manual o para aprenderse las notas de una obra. En estas circunstancias, tendremos que por más que Yoyo se esfuerce y delibere sobre los medios para lograr sus fines, no podrá cambiar, en principio, las limitaciones físicas que tiene en ese campo de acción. Toda la idea del intervalo ocurre en el campo de las decisiones que tomamos sobre qué deberíamos hacer, cómo lo haremos y por qué lo haremos. Los elementos físicos y muchos deseos relacionados con esta decisión son independientes y, en muchas ocasiones, no podemos cambiarlos en absoluto. Este punto será discutido con detalle más adelante cuando explique la manera en que el intervalo se relaciona con las instituciones sociales y nuestro entorno físico.

### **Racionalidad, Intencionalidad y el Intervalo.**

A lo largo de esta exposición he hablado sobre la existencia de decisiones libres y de razones para actuar, de un modo muy natural, como si fueran primitivos que no requieren mayor explicación. Sin embargo, creo que es importante hacer algunos comentarios sobre la racionalidad que les subyace y la forma como se entiende en la filosofía de John Searle. En general, cuando se habla de razones y de decisiones dentro del marco conceptual de Searle se está hablando de elementos que requieren una capacidad racional, es decir, son producto de la razón. A su vez, todo razonamiento supone algún tipo de razonamiento teórico o práctico sobre “entidades factitivas”, es decir, entidades con una estructura proposicional. Estas entidades pueden ser hechos, estados intencionales o cuestiones que no son hechos o estados intencionales como los compromisos y las obligaciones. Este tipo de entidades están compuestas por un contenido proposicional completo por el hecho de que funcionan como posibles explicaciones de las acciones humanas, así sea en un sentido parcial. Los hechos pueden expresarse proposicionalmente en el sentido de que son afirmaciones sobre el mundo y se expresan como tales; los estados intencionales se pueden expresar como relaciones entre un sujeto, el estado intencional que posee y un estado posible de cosas, por ejemplo, “yo deseo comerme una hamburguesa”. Los compromisos y obligaciones suponen una estructura proposicional pues para ser entendidas como el compromiso u obligación de alguien con respecto a algo, deben poder ser expresadas de manera que alguien pueda entenderlas como tales. Así, el hecho de que hoy es lunes, mi creencia de que hoy es lunes, mi deseo (por más improbable que parezca) de que sea lunes o la obligación de hacer algo el lunes son entidades factitivas Searle usa el término entidades factitivas porque considera que llamarlas entidades fácticas implicaría que de algún modo siempre es importante la verdad o falsedad de las entidades. Searle tampoco las llama entidades proposicionales pues considera que este término es demasiado cercano a entidades que son únicamente lingüísticas o intencionales (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 103).

Para Searle estas entidades factitivas son el centro del razonamiento y la racionalidad: “Rationality and reasoning always have to deal with entities that have entire propositional contents” (Searle, 2010, pág. 125). En el caso de una deliberación práctica, es decir, de medios para un fin, el contenido proposicional de la deliberación versa sobre las razones, los medios, los deseos del agente y la relación que existe entre todos estos (Searle, 2010, pág.



125). En el caso de una deliberación sobre asuntos teóricos, es decir, en el caso en el que un agente considera ciertas cuestiones con la intención de hacerse con una creencia sobre algo, el contenido proposicional se refiere a los hechos evaluados y las razones y deseos que existen para inclinarse hacia algún tipo de creencia en específico.

En ambos casos de deliberación, las razones que tiene el agente para actuar o creer de cierta manera figuran de manera predominante, es decir, en los procesos por los cuales funciona la razón siempre debe figurar razones para actuar. Esto resulta de gran importancia para la argumentación que he adelantado en este texto pues supone tiene implicaciones cruciales: **en la filosofía de John Searle no hay instancias de acciones libres dentro del intervalo que no sean producto de racionalidad, o sea, no hay acciones libres sin razones para actuar. Igualmente, no puede haber casos de acciones racionales en los cuales no haya, al menos, una razón para actuar.** Aunque este punto parezca extremadamente trivial o circular, es de especial importancia por cuanto implica que, en la filosofía de John Searle, siempre que hablamos de racionalidad, hablamos de razones para actuar y siempre que hablamos del intervalo y la indeterminación causal, hablamos necesariamente del uso de la razón; o sea, las acciones libres son inalienables o inherentes al uso de la razón.

Pero ¿qué quiere decir que hay al menos una razón para actuar? o más bien, ¿qué quiere decir que hay razones para actuar en general? En un sentido muy general de la palabra, cuando hablamos de una razón estamos haciendo referencia a una explicación (Searle, 2001, p. 98). Así, cuando decimos que la razón por la que las cosas caen hacia el suelo cada vez que las sueltan en el aire, es porque existe una fuerza de atracción llamada gravedad, estamos dando una explicación. Así mismo, cuando decimos que la razón por la que alguien se lanzó como candidato presidencial para las próximas elecciones, es porque quiere tener poder para llevar a cabo una agenda política con propósitos de transformación social, estamos dando una explicación. Sin embargo, reducir el sentido de razones para actuar a una explicación sobre un comportamiento humano resulta demasiado general, pues no implica una diferencia clara entre explicaciones dadas sobre eventos físicos (las cosas caen por la gravedad) y explicaciones dadas sobre eventos mentales o institucionales (alguien quiere tener más poder), que parecen ser distintas, al menos dentro de un marco en el cual se presupone libertad con respecto a la causalidad física, como ocurre dentro del intervalo. Searle propone un modo más específico para diferenciar las razones para actuar de otro tipo de explicaciones causales sobre el mundo; según Searle las razones para actuar son entidades factitivas, es decir, tiene un contenido proposicional que hacen parte de una razón total (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 131). Por su carácter de entidades factitivas, las razones pueden ser creencias, deseos o, incluso, compromisos y obligaciones, pues, en principio, todas estas pueden ser puestas en términos de proposiciones.

Antes de pasar a explicar qué es una razón total, es importante preguntarse antes, ¿por qué, en términos de Searle, las razones para actuar deben ser únicamente entidades factitivas? Me parece que la razón de Searle para restringir las razones para actuar a únicamente entidades con contenido proposicional es que las razones para actuar deben necesariamente hacer parte de una deliberación y sólo se puede deliberar sobre cuestiones que se pueden entender y relacionar lógicamente con otras cuestiones. El caso de Yoyo tal vez permita algo de claridad sobre este punto. ¿Cómo podría ser que Yoyo haga las deliberaciones necesarias para ponerse en la tarea de aprender a tocar un instrumento sin sopesar sus razones, medios y creencias de

modo que le den un mejor resultado? Es claro que la serie de elementos que Yoyo debe evaluar para lograr su fin de aprender a tocar un instrumento requieren diferentes instancias de razonamiento práctico y teórico que necesariamente implican un contenido proposicional que permita entender y representar los hechos, las razones y los medios para hacer lo que quiere hacer.

Como dije más arriba, para Searle las razones para actuar no tienen un carácter de entidades individuales, sino que siempre deben hacer parte de lo que él llama razones totales. Entonces ¿qué son las razones totales? Las razones totales son un grupo de entidades factitivas que se relacionan entre sí: creencias, deseos y obligaciones que interactúan de modo que suponen la razón por la que alguien hace o debería hacer algo, en términos de racionalidad, dadas las circunstancias en las que se encuentra. En palabras de Searle:

A total reason is a set of factitive entities. These may be beliefs, desires, or facts in the world such as the fact that it is raining or the fact that I have an obligation to go to Kansas City. Thus, in response to the question, "Why are you carrying an umbrella?" I can say such things as "it is going to rain", "I believe it is going to rain if or "I don't want to get wet." (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 115).

Además de esto, para Searle una razón total tiene dos características: 1) primero debe contener uno o más motivadores racionales. Los motivadores son entidades factitivas que cumplen la función de inclinar al agente frente a un curso de acción determinado; los motivadores pueden ser, por ejemplo, necesidades, deseos u obligaciones, que el agente considere motivantes para actuar de una determinada manera. ¿Qué hace racionales a los motivadores? Aunque Searle no explica exactamente qué hace racional a una entidad factitiva como un motivador (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 132), sí propone que las pulsiones incontrolables no pueden considerarse motivadores racionales, pues no hay manera de que un agente tenga fuerza causal sobre ellas, al menos no del mismo modo en que ocurre en el intervalo. Tal vez, lo que hace racionales a los motivadores es que son susceptibles de ser puestos en un contenido proposicional, ser evaluados y hacerlos efectivos depende del agente. 2) Y segundo, las razones totales deben contener efectores y constituyentes, salvo en casos de acciones muy básicas (como alzar el brazo). Los efectores son las creencias relevantes sobre cómo llevar a cabo la acción que se espera realizar, o sea, el conocimiento sobre los medios necesarios para poder hacer una determinada acción. Los constituyentes son las condiciones de satisfacción de un motivador; es decir, es la parte de una razón total que propone qué tipo de resultados son los que implican la satisfacción del motivante. Toda razón total requiere de un efector y un constituyente porque es imposible pensar racionalmente una acción sin tener una idea aproximada de los medios para efectuar la acción y los fines concretos de la misma. Actuar no es sólo estar motivado para intentar hacer un cambio determinado en el mundo por medio de una acción, sino que también implica conocer la manera específica en cómo se harán estos cambios. Searle pone la necesidad de entender los medios y los fines de una acción en los siguientes términos:

To think rationally about what to do, you have to figure out what you really ought to do, and then you have to figure out how you can best do it without frustrating a whole lot of other things you want, or ought, to do. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 132).

Ahora bien ¿Por qué para la acción son necesarias las razones totales y no solo razones para actuar en un sentido simple? Se supone que, para Searle, una proposición por sí sola no puede ser motivante para actuar; ésta debe encontrarse en un entramado de otras entidades factitivas que permitan al agente saber cómo hará la acción, qué supone hacer la acción, cuáles son los pros y los contras de la acción, etc. Las acciones no se producen por una única razón para actuar, sino por muchas entidades factitivas que constituyen todo lo que implica actuar de un modo específico.

Ahora, en términos causales creo que es válido preguntarse, ¿qué fuerza causal tienen las razones para actuar y la racionalidad en el contexto del intervalo? Si entendemos el intervalo como el período de indeterminación causal que experimentan los individuos al deliberar, actuar y perpetuar acciones en el tiempo, parece claro que las razones que los agentes usan en sus deliberaciones no pueden ser, de ningún modo, determinantes en un sentido causal ¿qué son entonces? En mi opinión, y en conformidad con lo que he expresado anteriormente sobre la manera en que las razones reemplazan a las causas físicas cuando se habla de acciones libres, en la filosofía de Searle las razones para actuar son diferentes elementos que permiten al agente decidir qué tipo de acción llevará a cabo. Es decir, son elementos que le permiten saber al agente qué razones, dadas las circunstancias, hará efectivas. En este sentido, se puede decir que las personas evalúan las razones que tienen para actuar, pero éstas nunca resultan ser determinantes en términos causales, ya que el agente fue quien decidió hacer efectivas unas razones y no otras.

La relación causal entre las razones y los agentes difiere completamente de la relación que existe entre los objetos físicos, en la causación física. En el caso de los objetos físicos, estos están determinados por las leyes físicas y las circunstancias específicas en las que se encuentran. En cambio, en la formulación de Searle, las razones solo suponen elementos que el agente hace efectivos, sin que estos tengan una verdadera fuerza causal en él.

Ahora, antes de formular algunas conclusiones sobre este capítulo, para luego proseguir en algunas consideraciones acerca de cómo ciertos actos de habla pueden ayudar a entender el concepto del intervalo, creo pertinente hacer algunos comentarios acerca del concepto de intencionalidad sostenido por John Searle y su relación con el concepto de intervalo. En otras palabras, mi idea es hacer una relación entre la teoría general de la intencionalidad y la acción humana.

Normalmente, en filosofía, cuando se habla de intencionalidad se está haciendo referencia a la cualidad de ciertos estados mentales de tener una dirección o referirse a algo. Así, se habla de estados intencionales en casos de fenómenos mentales tales como los deseos, creencias o intenciones, pues estos tienen una dirección o refieren a algo (Searle, *Intentionality: An Essay in The Philosophy of Mind*, 1983, pág. 1). Las creencias deben necesariamente ser respecto a algo, al igual que los deseos y las intenciones, en el sentido de que no se puede tener una creencia, un deseo o una intención sobre nada. Aunque desarrollaré más al respecto en el siguiente capítulo, por el momento puedo avanzar la idea básica de que la referencialidad de los estados mentales quiere decir que todo estado mental tiene referencia a un estado fenoménico asociado distinto al contenido de la referencia. Este estado modula el contenido factitivo de una proposición, en el sentido de que le confiere al agente herramientas para saber qué constituye hacer una cosa o la otra y qué implica hacer una cosa o la otra de manera

satisfactoria. Searle llama a estos estados intencionales un “modo psicológico”. Este concepto será importante y lo desarrollaré más detenidamente en el siguiente capítulo.

La formulación que Searle hace de los estados intencionales supone que estados mentales como ciertas emociones, como la ansiedad, no pueden considerarse como estados intencionales, pues carecen de una direccionalidad propia de estos ya que no refieren, presumiblemente a algo. Esto implica que en la perspectiva de Searle la depresión, la ansiedad, la euforia y otros estados emocionales generalizados no pueden considerarse como intencionales, pues no tratan sobre algo en específico. A su vez, el hecho de que estos estados emocionales no tengan, según Searle, no tengan características intencionales, implica que al no ser acerca de algo, no pueden ser puestas como proposiciones, o al menos solo servirán para hacer parte de proposiciones muy simples como “tengo ansiedad”. Esto supone que estos estados emocionales no pueden figurar como razones en una deliberación, pues no pueden construirse como razones para actuar, pues por su naturaleza no serían entidades factitivas.

En todo caso, sin intencionalidad que facilite la representación de elementos distintos a los estados mentales propios del agente, no sería posible deliberar, en el sentido de que no habría un contenido sobre el cual hacerlo, ni estados fenoménicos que le permitan al agente saber qué significaría hacer esto o aquello de manera satisfactoria. La intencionalidad es por lo tanto un elemento esencial para la existencia de una deliberación. Sin embargo, es importante señalar que no toda intencionalidad supone una representación lingüística. Los animales distintos a los seres humanos pueden tener estados intencionales incluso cuando no tienen palabras para llamar explícitamente a las cosas o para darles significado. De este modo, los conejos y otros animales sin capacidad lingüística pueden albergar diferentes creencias acerca del estado de cosas del mundo, en el sentido de que pueden creer que hay un lobo detrás de un árbol en especial o pueden tener deseos, como el deseo de tomar agua de un arroyo. En el caso de los seres humanos las representaciones mentales que hacemos normalmente ocurren en un lenguaje que explícitamente representa objetos distintos al contenido mental como tales. “Agua” no solo representa para los humanos una imagen general de agua como la que tiene un conejo, sino que también implica la igualdad entre ciertos sonidos y el objeto. El lenguaje, al permitir la representación de objetos como abstracciones más complejas debido a las operaciones sintácticas del tipo “el agua tiene” o “el agua es”, permite deliberaciones más elaboradas que cobran la forma de las razones totales que he mencionado anteriormente. La capacidad de los seres humanos para poder actuar sobre razones depende, en gran medida, de las posibilidades para representar estados intencionales. Por el momento, sin embargo, es necesario pasar a las conclusiones de este capítulo, pues la relación entre los estados intencionales y las razones para actuar será algo que desarrollaré con más precisión en el capítulo tercero.

En este capítulo me he limitado a hacer una exposición de la idea del intervalo, las críticas posibles a este concepto y la relación que tiene este con la racionalidad y con la intencionalidad de los estados mentales de los seres humanos, en particular las intenciones para actuar. En general, únicamente he avanzado, al principio del capítulo, una propuesta propia de interpretación sobre la hipótesis de Searle del intervalo, argumentando que cuando hablamos de causalidad mental libre, hablamos necesariamente de razones para actuar.

La propuesta de que en Searle la acción humana consciente siempre implica razones para actuar parece relativamente trivial, pero tiene implicaciones en la manera en que se puede entender la obra de Searle. Como ya expresé anteriormente, las razones totales, o sea, las razones por las que efectivamente actuamos están compuestas por entidades factitivas. Las entidades factitivas son proposicionales en el sentido de que pueden ser expresadas como proposiciones. Así, ciertos estados emocionales, como la ira o la ansiedad generalizada, no pueden hacer parte de una razón total ya que no tienen un carácter intencional y por lo tanto no pueden ser expresados proposicionalmente (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 35). Además de los estados emocionales generalizados, la obra de Searle carece de referencias claras al papel de las emociones con propiedades intencionales, como el miedo y el placer, en las deliberaciones racionales, especialmente al modo en que estas figuran como razones para actuar. En la exposición que Searle hace acerca de las entidades que pueden hacer parte de una razón total no se hace alguna referencia a estados emocionales:

A total reason is a set of factitive entities. These may be beliefs, desires, or facts in the world such as the fact that it is raining or the fact that I have an obligation to go to Kansas City. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 115).

La ausencia de una dimensión emotiva explícita en la obra de Searle, especialmente en su formulación de las razones para actuar, tiene implicaciones para esta investigación. Así, se puede decir que la estructura teórica general que he ido bosquejando es esencialmente racional, si se hace la suposición (de por sí dudosa) de que existe una dicotomía emoción y razón. Esto, en pocas palabras quiere decir que la estructura general de la libertad, la acción y la sociedad humana sería, para Searle, netamente racional.

## CAPITULO 2

### PROMESAS, COMPROMISOS Y RAZONES PARA ACTUAR.

En el capítulo anterior hice una breve exposición del concepto de intervalo y sugerí algunas defensas a posibles objeciones que pudieran surgir con respecto a esta propuesta para defender la existencia del libre albedrío y de la racionalidad. El primer capítulo tuvo también la función de cimentar las bases necesarias para entender la relación que existe entre la racionalidad y razones para actuar con el grueso de la obra de Searle. Acabada la presentación hecha en el capítulo anterior y, dada la temática que he desarrollado puede surgir la siguiente pregunta, ¿cómo se relaciona el intervalo y la teoría sobre la racionalidad de Searle con el panorama más amplio de su obra, especialmente con su teoría de los actos de habla y su teoría sobre la ontología social? El tema que este capítulo tratará será la relación que existe entre la teoría de Searle sobre los actos de habla y el concepto de intervalo y las razones para actuar, mientras que el capítulo final se ocupará sobre la ontología social como trasfondo de la racionalidad.

Searle formuló una teoría, según la cual la función comunicativa del lenguaje se pone en marcha por medio de acciones comunicativas. Su teoría sobre los actos de habla expuesta en su libro *Speech Acts* de 1969, al inicio de su carrera, supone una mirada al lenguaje como un medio para actuar de distintas maneras. En la teoría de los actos de habla, el lenguaje cumple diferentes funciones que implican modos de actuar específicos para los hablantes. Como se hará más evidente en el transcurso de la exposición, los actos de habla “implican modos de actuar específicos” debido al hecho de que generan razones para actuar en los agentes implicados en tales actos. De hecho, como será más claro a continuación, sin las dinámicas mentales propias de los actos de habla no es posible lograr algunas instancias de acciones motivadas por razones para actuar independientes a los deseos, que, según Searle, caracterizan al ser humano como agente racional (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 2).

Sin embargo, mi intención en este capítulo no es hacer una exposición general de la teoría de los actos de habla, ya que con hacer un análisis de un tipo específico de actos de habla podemos llegar a entender el poder deóntico que les subyace. Así, en vez de concentrarme en una descripción detallada de todos los tipos de actos de habla, me enfocaré en un tipo específico que me parece pertinente para entender la manera en que la intencionalidad colectiva que produce todos los actos de habla se relaciona con nuestra capacidad de actuar frente a razones. Este será el acto de habla comisivo o promisorio de prometer. Además de esto, desarrollaré un análisis de los compromisos que los agentes hacen consigo mismos, pues este tipo de fenómenos es de interés para entender la manera en que la realidad social de la que hablaré en el capítulo tercero afecta nuestro comportamiento incluso en ámbitos

que no tienen un interlocutor explícito. Este tipo de compromisos consigo mismo resultan igualmente reveladores para entender cómo la intencionalidad inherente a los actos de habla se relaciona con el concepto de intervalo y, en últimas, nos proporciona elementos para establecer la racionalidad de la acción.

## 2.1 Análisis de los actos de habla.

El concepto de actos de habla, al menos con ese término concreto, proviene de los trabajos filosóficos de John L. Austin durante la primera mitad del siglo XX, especialmente a partir de una compilación póstuma de sus conferencias titulada “*Cómo Hacer Cosas con Palabras*” (Austin, 1990). Uno de los principales aportes de Austin a la formación del concepto de acto de habla fue replantear la manera en que se entendían, en la época de pleno furor de la filosofía del lenguaje, las proposiciones y aserciones. Durante una gran parte de la historia de la filosofía, el análisis del lenguaje se mantuvo dentro del campo de proposiciones que describían hechos y, por lo tanto, podían ser ciertas o falsas. Esto suponía que el análisis filosófico del lenguaje muchas veces se limitaba a la manera en que hablamos para describir la realidad adecuadamente o no. Con la llegada de la obra de Austin, muchos filósofos comenzaron a prestar más atención al lenguaje como un medio de interacción social que no se limitaba únicamente a describir el mundo, entre ellos John Searle.

¿Qué es, entonces, un acto de habla en la filosofía de John Searle? Para comenzar creo que es importante pensar en qué tipo de diferencias es posible constatar cuando alguien emite expresiones como “¡haz la tarea!”, “mañana te devuelvo el libro que me prestaste”, “el plumaje de este pájaro es azul”, “ouch, me acabas de pisar” o “te nombramos gerente de esta compañía”. En una primera descripción, podemos decir que lo que está ocurriendo es que alguien mueve de un modo específico la mandíbula, la lengua y otros músculos de la cara para producir sonidos. En una segunda descripción podríamos decir que quien dice estas palabras está haciendo cosas como estar “informando, irritando o aburriendo” al oyente (Searle, *What is a Speech Act?*, 1965). Adicionalmente, una tercera descripción podría ser que el hablante podrá estar refiriendo a tareas, libros, plumaje de pájaros, el dolor de ser pisado o el nombramiento de un gerente. Y, por último, en una cuarta descripción podría decirse que el hablante está dando órdenes, afirmando, prometiendo, expresando u nombrando. En la primera descripción estamos oyendo los sonidos implicados en la comunicación, sin importar que efectos tienen en el oyente. En el segundo caso de descripción se perciben algunos efectos que tiene el hablante en el oyente. En el tercer modo de describir las expresiones se ve el significado concreto que tienen estas como proposiciones tanto para el hablante como para el oyente y en la última descripción se ven las acciones del hablante al decir diferentes cosas y los efectos que eventualmente produce en el mundo y en el oyente. Por supuesto, hay que entender que cada descripción no implica necesariamente que el contenido de las otras no esté pasando también. Cuando las personas hablan, hacen sonidos, causan efectos subjetivos, hacen referencia a cosas y actúan, todo al mismo tiempo. Quisiera, sin embargo, concentrarme en la cuarta descripción, en la cual se ven las expresiones de los hablantes en el campo de las acciones que representan. Cuando un hablante dice “¡haz la tarea!” está actuando, pues está dando una orden al oyente y eventualmente posee la autoridad necesaria para que el oyente obedezca. De manera análoga, cuando el hablante dice “mañana te devuelvo el libro” está actuando en el sentido de que está formulando una promesa y el oyente espera una forma de actuar del hablante que le conviene,

pues recuperará algo de su pertenencia. Cuando el hablante dice “el plumaje de este pájaro es azul” el hablante se actúa en la medida que se afirma algo sobre el mundo de tal manera que el hablante espera que sus palabras sean tenidas como ciertas por parte del oyente. Cuando alguien dice, “ouch, me acabas de pisar” se está actuando en el sentido que se está expresando una emoción. Finalmente, cuando alguien dice “te nombramos gerente de esta compañía” se está actuando en el sentido de que se está haciendo un nombramiento que crea un nuevo estatus que se le reconoce al oyente. Adicionalmente, se reconoce que el hablante tiene en el espacio intersubjetivo el poder para instituir esa nueva realidad adjudicada al oyente.

En términos más técnicos se puede decir que la cuarta modalidad de descripción hace referencia al sentido ilocucionario de las expresiones como “¡haz la tarea!”, “mañana te devuelvo el libro”, “el plumaje de este pájaro es azul”, “¡ouch, me acabas de pisar!” y “te nombramos gerente de esta compañía”, es decir, al efecto comunicativo que tienen las expresiones. Los efectos que tienen este tipo de expresiones no se limitan a los sonidos que los componen, tampoco a la sensación subjetiva que producen, ni al significado concreto que pueden llegar a tener (aunque estos elementos son importantes). El efecto que tienen estas expresiones como órdenes, promesas, afirmaciones, expresiones y nombramientos implica que funcionan como mecanismos de acción a través del lenguaje. Ordenar, prometer, afirmar, expresar o nombrar no tienen su carácter como órdenes, promesas, afirmaciones, expresiones o nombramientos por el sólo hecho de tener un contenido proposicional concreto o estar compuesto por ciertas palabras, sino porque además tienen efectos, mediados socialmente, entre el oyente y el hablante. Ordenar supone una relación entre los implicados por la cual alguien compele a otro para que haga algo. Afirar implica dar cierta información como cierta y actuar según dicha certeza. Expresar supone comunicar a otra persona una emoción o sensación que experimenta el agente. Prometer estipula una obligación entre el hablante y el oyente. Y nombrar coloca al oyente en un estatus diferente dada la autoridad del hablante para hacerlo.

Cuando se ven ejemplos de acciones hechas por medio del lenguaje como las que mencioné arriba, es decir, ejemplos de actos ilocucionarios o actos de habla, se entiende el modo en que el lenguaje tiene una función performativa al estar compuesto de expresiones que, en sí mismas son acciones. Así, a grandes rasgos, los actos de habla son aquellas expresiones lingüísticas que tienen cierta capacidad performativa. Esto quiere decir que los actos de habla son modos del lenguaje por medio de los cuales el agente actúa. Los actos de habla no son, por lo tanto, simples expresiones de palabras, ni proposiciones en el sentido de la lógica, sino que son los elementos comunicativos del lenguaje por medio de los cuales se efectúan diferentes tipos de interacción social entre los seres humanos. Los actos de habla están gobernados por reglas específicas que constituyen la acción que se hace cuando se expresan. Mejor dicho, los actos de habla tipifican en cierta manera reglas que gobiernan ciertos tipos de interacciones sociales como afirmaciones, órdenes o preguntas, promesas, expresiones y nombramientos o bautizos.

Los actos de habla gobiernan un sinnúmero de actividades humanas que pueden extenderse a cientos de miles de ejemplos, por lo que me parece pertinente dar una calificación concreta de los actos de habla. En la clasificación de los actos de habla hecha por Searle, se encuentran los actos *asertivos*, *directivos*, *comisivos*, *expresivos* y *declarativos*. Para Searle, los juegos



de lenguaje en su teoría de los actos de habla se limitan a sólo cinco juegos posibles. Debido al límite que Searle establece al número de posibles actos de habla, su teoría sobre el significado y los actos de habla se aparta de la posición de Wittgenstein sobre el número indefinido de posibles juegos del lenguaje (Wittgenstein, 1958, pág. n para. 23). Para Searle, por el contrario, sí es posible hacer una taxonomía completa del número de oraciones posibles que se pueden formular según su función ilocucionaria en torno a los cinco modos que expodré a continuación.

Para Searle los actos *asertivos* o *representativos* son aquellos en los que el hablante describe que algo sea el caso o sea cierto; las aserciones, negaciones y afirmaciones, por lo tanto, son tipos de actos representativos. Los actos *directivos* son intentos de un hablante de hacer actuar de alguna determinada manera a quien lo escucha; las órdenes, sugerencias, recomendaciones, conminaciones y admoniciones son, por esta razón, tipos de actos directivos. Los actos *comisivos* son aquellos que expresan una obligación por parte del hablante para con otros o para consigo mismo, en la cual este tendrá que tomar un curso de acción específico en el futuro. Las promesas, los ofrecimientos y los juramentos son tipos de actos comisivos. Los actos *expresivos* son aquellos que expresan los estados mentales de los hablantes; por esta razón las expresiones, las disculpas y las felicitaciones son actos expresivos. Los *declarativos*, por último, son aquellos en los cuales se declara un estado nuevo de cosas con el acto de habla mismo. Los nombramientos, las designaciones y bautizos son actos declarativos.

A los actos de habla subyace lo que Searle llama “reglas constitutivas”. Para Searle, existen dos tipos de reglas: regulativas y constitutivas (Smith, 2003, pág. 9), (Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969, pág. 33). Las reglas regulativas tienen la función de proponer normas para actividades que son independientes de las reglas. Por ejemplo, las reglas de comportamiento en un sitio determinado únicamente reglamentan un tipo esperado de actitudes que un individuo debería seguir en un lugar específico, pero no son en sí mismas los comportamientos que espera reglamentar. Los comportamientos que estas reglas regulativas tratan de reglamentar pueden seguir existiendo sin las reglas. Las personas podrán seguir comportándose de un modo u otro en un determinado lugar sin que existan reglas de comportamiento al respecto. Por el contrario, las reglas constitutivas son aquellas que por sí mismas componen lo que están reglamentando. Por ejemplo, en juegos como el ajedrez o el fútbol, las reglas constitutivas son en sí mismas las que posibilitan la ejecución de la actividad, o sea, posibilitan el ajedrez o el fútbol. Es imposible pensar una partida de ajedrez o un partido de fútbol sin reglas. Incluso cuando en ambos casos se requieren elementos materiales, como fichas o tableros y balones, campo de juego y eventualmente árbitro, para hacer efectivas las reglas, el hecho es que no es posible jugar fútbol o ajedrez solo teniendo fichas o balones. Searle propone una estructura general de las reglas constitutivas con la fórmula “X cuenta o vale como Y en C”. Lo que quiere decir esta fórmula es que en un contexto C existen elementos X que cuentan, valen o existen como si fueran un Y. La fórmula constitutiva de asignación de función es para Searle un acto que emana de la interacción cooperativa entre por lo menos dos sujetos que alinean sus estados intencionales. Así, se puede decir que, en una comunidad de sujetos dispuestos a cooperar, ciertas reglas de juego cuentan como fútbol en el contexto determinado de los deportes y ciertas reglas dentro del fútbol cuentan como partes constituyentes del mismo: la entrada de un balón en la cancha vale como gol, atravesar la línea de juego donde están ubicados los

jugadores del otro equipo vale como fuera de lugar y, a su vez, estar fuera de lugar vale como penalización de tiro libre, etc.

Los actos de habla están compuestos, de manera análoga con el fútbol y demás actividades cooperativas en las que se asigna función de acuerdo a la fórmula “X vale como Y en C” por reglas constitutivas, pues el hecho de que hagamos ciertas aseveraciones o demos determinadas órdenes requiere de reglas que hagan pasar palabras como afirmaciones u órdenes. En este sentido, el tipo de expresiones como “hoy es lunes” y “¡haz la tarea!” cuentan como afirmaciones o como órdenes en el contexto comunicativo en el que intervienen hablantes y oyentes dispuestos a cooperar en una conversación. Ejecutar actos de habla como descripciones, órdenes, promesas, expresiones y declaraciones es, bajo ciertas circunstancias, efectuar el acto de habla en sí mismo: decirlo es hacerlo. Esto último quiere decir que los actos de habla son acciones, pero en un sentido muy distinto a cómo esperamos que sean las acciones. Los actos de habla permiten acciones, pero estas son diferentes en sus requerimientos a barrer, subir escaleras o manejar un carro. Lo importante de los actos de habla es su contenido y la manera en que este es interpretado dentro de una serie de instituciones conocidas por hablantes y oyentes. El contexto y el tipo de acto de habla que pretende proferir el hablante modulan el sentido del contenido proposicional de la frase por la cual se manifiesta un acto de habla. Así, la palabra “tarea” puede tener una aplicación distinta según el tipo de acto de habla en que se use. Por ejemplo, cuando alguien dice “¡haz tus tareas, Hércules!” está usando el contenido “tarea” de un modo muy distinto a quien dice “Hércules hizo sus tareas” o “Hércules prometió a Euristeo que haría sus tareas”, ¡“vaya tarea la de Hércules!” o “Hércules, ya que cumpliste con tus tareas, eres desde ahora un semidios”, debido a las diferencias inherentes a cada uno de los cinco actos de habla. Esta relación de modulación entre el contenido proposicional y los actos de habla sugiere que el contenido de una proposición no es suficiente para entender un enunciado o para explicar las acciones humanas. La aplicación del contenido dentro de un marco más amplio de actos de habla inmersos en una trama de relaciones sociales ayuda a revelar el sentido de un enunciado o a explicar las acciones humanas en determinados contextos. Los actos de habla incluso pueden estar escritos y no requieren movimientos físicos concretos para darse. Para que puedan efectuarse apropiadamente los actos de habla, deben expresarse de modo que sean entendidos y que existan las condiciones para que sean efectivos.

De modo análogo al ajedrez o al fútbol, los actos de habla tienen implícitas reglas que crean la posibilidad de una actividad en sí. Así, afirmar, ordenar, prometer, expresar o nombrar, es lo mismo que seguir una cierta estructura diferenciada a cada uno de los cinco casos, que permite efectuar este tipo de actos. Decir ciertas palabras y con ellas afirmar, ordenar, prometer, expresar o declarar no es equivalente a poner en palabras actividades que previamente no eran lingüísticas, algo así como una reglamentación de algo que existía previamente; decir, “Hoy es lunes”, “¡haz la tarea!” o “prometo que haré esto” constituye el acto mismo de afirmar, ordenar o prometer. El hecho de que este tipo de nuevas posibilidades de acción sean posibles tiene implicaciones sobre la manera en que entendemos el papel del lenguaje en nuestras vidas. Normalmente suponemos que el lenguaje únicamente comunica, cuando en realidad sus funciones van más allá y proporcionan nuevas maneras de actuar y pensar el mundo. Es punto sobre la utilidad del lenguaje más allá de comunicar es de vital interés para la investigación y será desarrollado con mayor detalle en el próximo capítulo.

Ahora bien, además de surgir de las reglas constitutivas, los actos de habla tienen lo que puede llamarse dirección de ajuste (Searle, *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, 1975, pág. 347). La dirección de ajuste es la manera en por medio de la cual se hacen efectivos los actos de habla. La dirección de ajuste puede ser de las palabras al mundo o del mundo a las palabras. Cuando la dirección de ajuste de un acto de habla va de las palabras al mundo, quiere decir que aquello que se afirma con el acto de habla encontrará su efectividad siempre que lo que se diga corresponda con el mundo. Los actos de habla *asertivos* o *representativos* tienen una dirección de ajuste de las palabras al mundo. Cuando la dirección de ajuste va del mundo a las palabras, los actos de habla serán efectivos cuando el hablante actúe o cambie de determinada manera al mundo para que corresponda con sus palabras. Los actos *comisivos* y *directivos* son los que tienen este tipo de dirección. Los actos de habla *declarativos* tienen ambas direcciones de ajuste, pues en este acto de habla el mundo debe corresponder con palabras para que la declaración sea exitosa, pero las palabras deben corresponder con el mundo para que el estatus necesario del hablante para hacer la declaración sea el adecuado. También puede haber actos de habla que no tienen una dirección de ajuste. Así, los actos de habla *expresivos* no tienen una dirección en la cual puedan ajustarse, pues su función es simplemente hacer expresiones como dar gracias y ofrecer disculpas, que se encuentran en un terreno puramente lingüístico y no podrían relacionarse con el mundo. Así, la dirección de ajuste representa la manera en que los actos o las creencias de un agente deben relacionarse con la realidad.

La manera en que algunos actos de habla, como pasa con otros estados intencionales, establecen una relación con el mundo al tener una dirección de ajuste y generar así condiciones de satisfacción, está determinada por el llamado “modo psicológico” del que hice una breve mención en capítulo anterior. En *Rationality in Action*, Searle escribe:

Intentional states with a propositional content can either match or fail to match reality, and the way they are supposed to match reality is determined by the psychological mode (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 36).

Los modos psicológicos son estados mentales asociados a ciertos contenidos proposicionales de los actos de habla. Los deseos, miedos, esperanzas y creencias son todos modos psicológicos. La razón por la cual los modos psicológicos están asociados a diferentes condiciones de satisfacción y direcciones de encaje es porque éstos dictan la razón por la cual un hablante expresa sus actos de habla. Esto quiere decir que el modo psicológico modula el contenido de una proposición para darle un sentido concreto. Por ejemplo, el contenido de diferentes proposiciones puede tener diferentes modos psicológicos asociados. Con proposiciones como “vamos todos de viaje al campo”, pueden existir modos psicológicos distintos como pues alguien puede tanto desear que “vamos todos de viaje al campo” como temer que “vamos todos de viaje al campo” o creer que “vamos todos al campo”. Toda persona que sea sincera en sus pretensiones de seguir cierto tipo de acto de habla debe poseer de antemano ciertas disposiciones para que el acto de habla sea efectivo. Por ejemplo, cuando un hablante expresa a un oyente una afirmación específica, se podría suponer que el modo psicológico de esta afirmación es la creencia que el hablante tiene de que lo que dice es cierto.

Quisiera sugerir ahora que el modo psicológico funciona como un indicador de responsabilidad por parte del hablante frente a lo que dice debido a que, si un acto de habla

se efectuó apropiadamente, las personas implicadas en este deben tener los modos psicológicos necesarios. O sea, deben tener las creencias, intenciones o deseos correspondientes. Si alguien afirma algo, es responsable por lo que dice, es decir, debe tener la creencia respectiva. Si alguien da una orden es responsable por seguir su cumplimiento y debe tener el deseo de que el oyente la cumpla. De igual manera, se presume que toda persona que promete algo, tiene la intención de cumplir su promesa y, por lo tanto, una vez alguien hace una promesa, adquiere la responsabilidad de actuar conforme a ésta y mantener así la credibilidad respecto de lo que dice.

El hecho de que un hablante tenga la creencia de que lo que dice es cierto en un acto de habla asertivo, implica que tiene la responsabilidad de estar en lo cierto. Cuando un hablante emite un acto de habla directivo tiene la responsabilidad de tener la autoridad para dar, por ejemplo, órdenes, pues sólo el que tiene la autoridad necesaria para esta, puede efectuarlas. En el caso de un acto de habla comisivo, los hablantes deben tener tanto la credibilidad como la intención de actuar de la manera futura que dijeron. En los actos expresivos, el hablante tiene la responsabilidad de que sus expresiones representen lo que genuinamente siente. Por último, en el caso de los actos de habla declarativos, el hablante tiene la responsabilidad de tener el estatus necesario para que sus declaraciones sean válidas y aceptadas por las instituciones relevantes<sup>3</sup>.

Además del modo psicológico, es importante señalar que para Searle los actos de habla tienen una estructura muy similar a la de otros tipos de actos intencionales (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 35). Esto tiene sentido porque, en todo caso, los actos de habla son fenómenos predominantemente intencionales. Cuando las personas realizan ciertos actos de habla se encuentran con que existe un contenido intencional dado por el acto de habla mismo y que es independiente de ellos. Por ejemplo, cuando alguien afirma algo, el contenido de su afirmación supone la creencia del individuo en que la afirmación es cierta. Del mismo modo, cuando las personas hacen promesas, el contenido de la promesa presupone el hecho de que existe una intención de adquirir las obligaciones típicas de una promesa. Las órdenes contienen en cierto sentido el hecho de que quien da una orden desea que ésta se cumpla y cree, al menos, que será cumplida. Así mismo, la expresión de un estado sentido por un individuo contiene o implica que dicho individuo posee la creencia de que siente lo que expresa. Por último, cuando alguien nombra a otra persona para darle un estatus diferente el acto mismo implica la creencia de que se tienen las facultades necesarias para que el nombramiento sea efectivo.

En cierto sentido, el modo psicológico y la dirección de ajuste o de encaje son manifestaciones de estados intencionales que se requieren previamente para que los actos de habla sean posibles. Como dice Joachim Leilich en *Intentionality, Speech Acts and Communicative Action a defense of J. Habermas' & K.O. Apel's criticism of Searle* (1993, pag 157) haciendo un comentario sobre la teoría de los actos de habla de Searle “*If you believe, that it is raining, it is given with your belief, which conditions must obtain if your*

---

<sup>3</sup> Es importante tener en cuenta que cuando Searle habla de obligación o responsabilidad no lo está haciendo necesariamente en un sentido ético. Las obligaciones y responsabilidades que se adquieren por medio de los actos de habla son una consecuencia de la estructura lógica de los actos de habla y no suponen un atisbo de una teoría ética por su parte.

*belief is to be satisfied*". Es decir, el estado intencional es el que dicta las condiciones mismas de satisfacción de los estados intencionales mismos, incluidos los actos de habla.

La necesidad de albergar ciertos estados intencionales como las creencias o deseos para que los actos de habla sean efectivos apuntan a una relación más profunda entre la intencionalidad y los actos de habla que se puede hallar en *Intentionality* (1983). La intención de Searle en este libro es fundamentar la teoría de los actos de habla en un marco más general de la intencionalidad humana (Leilich. 1993). Esta pretensión supone que existe una primacía de la intencionalidad sobre los actos de habla en el sentido de que los estados intencionales son el requerimiento necesario para poder representar el contenido proposicional, tener modos psicológicos y de que haya una dirección de ajuste para dichos actos. Sin intencionalidad no podrían existir actos de habla por el simple hecho de que los actos de habla son esencialmente expresiones de la intencionalidad humana. Las posibilidades representativas del lenguaje se derivan de la capacidad humana de albergar estados intencionales sobre elementos del mundo distintos a la mente misma.

## 2.2 La promesa como acto de habla.

Ahora bien, una promesa es un tipo de acto de habla en el cual un hablante se compromete de manera sincera con un oyente para hacer algo de relevancia para el segundo en el futuro y adquiere por tanto una obligación basada en el contenido de lo que ha dicho. Por ejemplo, cuando una persona manifiesta a otra algo como "te prometo que iré al cine mañana contigo", está adquiriendo la obligación de ir al cine mañana con esta persona, a través de la expresión de esas específicas palabras.

Searle da una versión más detallada de la estructura de las promesas en *Speech Acts* de la siguiente forma:

Given that a Speaker *S* utters a sentence *T* in the presence of a Hearer *H*, then, in a literal utterance of *T*, *S* sincerely and non-defectively promises that *p* to *H*, if and only if the following conditions obtain: (Searle, 1969, pág. 57)

Las condiciones a las que se refiere son nueve. Estas son:

- 1) condiciones normales de "input" y "output",
- 2) el hablante (S) exprese su promesa *p* al decir la frase T,
- 3) en la expresión de su promesa *p*, el hablante debe predicar un acto futuro de parte suya al oyente (H),
- 4) el oyente preferiría que el hablante haga la acción futura a que no la haga, y el hablante cree que el oyente preferiría que haga la acción futura en vez no hacerla,
- 5) no es obvio, tanto para el hablante como para el oyente, que el hablante hará la acción futura en el curso regular de los eventos,
- 6) el hablante tiene la intención de hacer la acción futura,
- 7) el hablante tiene la intención de que cuando exprese la frase T, contraiga la obligación de hacer la acción futura,
- 8) el hablante tiene la intención de producir en el oyente el conocimiento de que expresar la frase T cuenta como algo que pone al hablante a estar bajo la obligación de actuar de una determinada manera en futuro, y

9) finalmente las reglas semánticas del dialecto que hablan el hablante y el oyente son tales que la frase T es correcta y sinceramente expresada solo cuando se obtienen efectivamente las condiciones de la 1-8.

Expuestas así las condiciones, Searle no duda en llamar la anterior exposición el modo complicado de hacer promesas (Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969, pág. 57). Sin embargo, de esta manera se puede ver mejor cómo el acto completamente cotidiano de hacer una promesa como decir: “te prometo que iré al cine mañana contigo”, implica una serie de condiciones que los mismos agentes implicados no siempre conocen conscientemente, cada vez que prometen y cumplen efectivamente el contenido de lo prometido. Lo interesante de esta formulación “complicada” de las condiciones necesarias de la promesa es, entonces, que para actos tan simples como prometer, los agentes deben entender una serie de reglas tácitas, que sólo pueden conocerse si tanto el hablante como el oyente hacen parte de una comunidad lingüística que les haya inculcado este conocimiento implícito.

Cabe resaltar en este punto que la formulación “complicada” se puede llamar así únicamente dentro del contexto de un análisis filosófico. En realidad, una característica sobresaliente de todos los actos de habla, no solo de las promesas, es que su ejecución es transparente e ingravida para las personas que los llevan a cabo. Las personas comunes y corrientes quizá jamás tuvieron que aprender explícitamente las condiciones de las que habla Searle, pero son perfectamente conscientes del momento en que estas se completan o del momento en que no y la razón de por qué no. Efectuar adecuadamente los actos de habla no requiere tener explícitas las reglas por las cuales operan los mismos. Tácitamente todas las personas que usan el lenguaje adecuadamente conocen los mecanismos por los que estos actos operan, lo que implica que pueden saber cuándo no operan apropiadamente. Por ejemplo, las personas pueden saber cuándo una promesa no se cumplió o bajo qué tipo de condiciones alguien es insincero sobre sus promesas. Las personas intercambian actos comunicativos entre sí sin tener que pensar demasiado en las reglas que tiene cada acto de habla. Pero esta circunstancia no invalida el hecho de que se trata de comportamiento reglado, pues cualquier participante de la comunicación puede detectar con facilidad el incumplimiento de alguna de las reglas que constituyen y reglamentan los actos de habla.

Detrás de la transparencia aparente por medio de la cual las personas fluyen con sus actos de habla en sus intercambios comunicativos cotidianos se encuentra el telón de fondo de una realidad institucional que sustenta este tipo de herramientas para la acción. Las promesas y demás actos de habla ocurren como si fueran aspectos naturales del mundo en nuestras vidas, pero requieren, además del aspecto normativo que acabo de mencionar, de una serie de instituciones que sustentan e influyen el comportamiento humano de manera que permiten este tipo de acciones por medio del lenguaje con reglas complejas que todos los seres humanos pueden comprender sin necesidad de ser instruidos formalmente en ellas. En pocas palabras, los actos de habla requieren de una realidad social de tipo cooperativo para existir. Esto último resulta de gran interés para esta investigación, pero será el problema para desarrollar en el siguiente capítulo.

Ahora bien, como dije más arriba, los actos de habla comisivos, como por ejemplo las promesas, tienen una dirección de ajuste del mundo a las palabras, o sea, debe ocurrir un

cambio en el comportamiento del individuo que promete y/o en el mundo, gracias a la intervención del agente, para que la promesa se lleve a cabo y satisfaga al oyente. Esta dirección de ajuste se debe a que el modo psicológico de las promesas es la intención de llevar a cabo la acción que se promete y ejecutarla hasta su compleción (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 37) (Searle, *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, 1975, pág. 356). Por su parte, el contenido proposicional de la promesa trata, por tanto, siempre de lo que hará un agente a futuro en favor de un oyente específico. Así, la promesa “te prometo que iré al cine mañana contigo” se ve satisfecha cuando el individuo que promete actúa de manera tal que cumple el contenido de la promesa, por ejemplo, yendo a cine en un momento acordado con alguien.

Por ejemplo, volviendo a Yoyo, nuestro aprendiz de músico del capítulo anterior. Podríamos imaginar que él, tal vez por ser alguien muy joven, requiere de ayuda monetaria de sus padres para conseguir los elementos necesarios (partituras, el instrumento, clases) para llevar a cabo su compromiso consigo mismo. Yoyo podrá prometerle a su madre que, si ella le da los implementos necesarios para que pueda aprender a tocar un instrumento, él será disciplinado y efectivamente logrará aprender a tocar el instrumento. La dirección de ajuste de esta promesa es del mundo a las palabras, pues el mundo, gracias a la intervención de Yoyo, debe cambiar para ajustarse con las palabras que ha proferido. En este caso concreto, cumplir con su promesa de aprender a tocar un instrumento. Yoyo debe cambiar un estado de cosas del mundo (el hecho inicial es que él no sabe tocar ese instrumento ahora) para que se ajuste con una promesa que ha hecho. Cuando el estado de cosas del mundo al fin sea acorde con el contenido proposicional de la promesa, o sea, en el momento en que Yoyo toque el instrumento satisfactoriamente, entonces se cumplirá la promesa hecha a su madre. El compromiso de Yoyo consigo mismo también tiene una dirección de ajuste del mundo a las palabras, pues para que él cumpla este compromiso, el estado de cosas previo, en el cual no sabía tocar un instrumento, debe cambiar para ajustarse al contenido del compromiso que se ha formulado.

En el caso en que Yoyo, después de un tiempo, no haya cumplido su compromiso consigo mismo o la promesa a su madre, de todas maneras, siempre podrá reevaluar sus decisiones para continuar o no con su compromiso. Este curso de acción podrá mantenerse a lo largo del tiempo, de hecho, incluso si Yoyo nunca llega a creer que ha aprendido realmente a tocar el instrumento. Esto último supone que muchas de las actividades que hacemos en nuestra vida, como comprometernos a tener una excelente carrera en el ámbito de los negocios, funcionan con direcciones de ajuste, pero no necesariamente debe ser posible satisfacerlas en un momento preciso del tiempo para que el agente continúe en su acción, ya que pueden seguir indefinidamente por voluntad del individuo que efectuó el compromiso o la promesa. El cumplimiento de una promesa o un compromiso no siempre tiene una naturaleza discreta, en el sentido de que no siempre sabemos qué implica cumplirlas o cuándo exactamente estas se han cumplido. En los casos en que sí sabemos qué implica cumplir una promesa o un compromiso no se requiere necesariamente se deban cumplir fácticamente para que la promesa siga indefinidamente. Pensemos en ejemplos como “te prometo que siempre estaré contigo” o “me comprometo a ser un gran chelista”. En términos puramente lingüísticos podríamos señalar qué tipo de cosas cumplirían la promesa y el compromiso, pero en un sentido práctico no parece realmente posible cumplirlas. Claramente para saber si la promesa “siempre estaré contigo” se ha cumplido habría que verificar que el agente que hizo la

promesa efectivamente siempre estuvo ahí, lo que obviamente supone un tiempo indefinido, siempre abierto a nuevas instancias. En el caso del compromiso para ser un gran chelista pasa algo similar, en el sentido de que el gran chelista siempre podrá encontrar nuevas cosas que requieren mejorar para considerarse así mismo un gran chelista. La dificultad para establecer un punto específico en el cual se pueda decir que se cumplió o no una promesa o que las promesas no necesariamente tengan que cumplirse no implica necesariamente un punto débil de parte de la teoría de los actos de habla. En mi opinión, lo importante de entender las promesas como actos de habla no es ver el modo en que ciertos contenidos proposicionales implican acciones humanas, sino que por medio del análisis de los actos de habla es posible ver como el lenguaje tiene funciones sociales que modulan los comportamientos humanos, independientemente de sí las reglas mismas de los actos de habla pueden expresarse adecuadamente o no. De hecho, es posible adelantar la propuesta de que en casos como los de compromisos consigo mismo, en realidad el agente no debe creer necesariamente que la promesa se cumplirá, sin que esto suponga que está siendo insincero. Así, la dirección de encaje se relaciona con el intervalo en el hecho de que muchas veces actuamos voluntariamente por periodos indefinidos de tiempo para cumplir promesas que, tal vez, a veces sabemos que no podrán cumplirse con plenitud.

Además de los casos claros y paradigmáticos de promesas, donde se hacen promesas explícitas, existen también casos menos explícitos en los cuales contraemos obligaciones similares a las que adquirimos por medio de una promesa. Así, cuando una persona dice algo como “mañana nos vemos en el cine” (un acto de habla asertivo en futuro) está adquiriendo la obligación de ir al cine en el futuro inmediato, incluso cuando no esté diciendo expresamente que es una promesa (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 186). La estructura por la cual se obtienen las obligaciones propias de una promesa no requiere necesariamente de una formulación explícita del acto de habla comisivo, sino que pueden expresarse por medios más simples. Por ejemplo, cuando alguien le dice a otra persona “mañana nos vemos en el cine” no está afirmando tanto lo que sucederá mañana, sino que está prometiendo, incluso cuando no ha sido explícito con el hecho de que lo que dijo es una promesa. En otras palabras, el hablante, debido a reglas culturales del uso del lenguaje local, puede hacer una promesa a otra persona sin necesidad de aludir directamente al acto de habla de prometer.

En todo caso, cuando se hace un análisis de la promesa como acto de habla, aparece supuesto el hecho de que las promesas y otros actos de habla tienen una fuerza motivante para la acción. Sin embargo, resulta importante preguntarse, ¿por qué las promesas tienen su fuerza performativa particular? Lo que en otras palabras equivale a preguntarse por qué las personas, cuando hacen una promesa, se someten a ciertas obligaciones inherentes y responden a estas obligaciones de un modo adecuado, sin que exista una fuente de obligación entre el hablante y el oyente además de la promesa misma. Según dice Barry Smith, en otros modelos tradicionales, las promesas son expresiones de la voluntad o la intención de un individuo por hacer algo: “On more traditional accounts, a promise is the expression of an act of will or of an intention to act” (Smith, 2003, pág. 13). El problema con formular las promesas de ese modo es que de una concepción semejante no se puede deducir una razón específica por la cual un individuo deba respetar el acto de prometer. Expresar algún tipo de voluntad o intención no implica que quien las exprese se deba sentir compelido a realizar el contenido de sus expresiones. Según Smith, en la formulación que Searle hace, la fuerza de las promesas reside en el hecho de que éstas implican un grado de compromiso por parte del hablante que



tiene efectos cuasi-legales (Smith, 2003, pág. 13) y no son por lo tanto simples expresiones de voluntad. Para Smith, la razón por la cual tienen la fuerza necesaria para ser cumplidas es precisamente gracias al elemento regulativo identificado por Searle en su análisis de los actos de habla comisivos (Smith, 2003). La regla constitutiva por medio de la cual se expresa una promesa requiere el reconocimiento por parte del agente que promete y del oyente de que la expresión está hecha es en términos semánticos de una promesa y debido a esto, el oyente queda entonces a la expectativa de una acción futura de cumplimiento en beneficio propio por parte del hablante. A su vez, este concepto de promesa, ligado a las expresiones características de una promesa, se encuentra lógicamente entrelazado con una serie de conceptos, como la obligación de actuar de determinada manera, que compelen al agente a un cierto tipo de comportamiento que no está determinado causalmente.

Las promesas tienen fuerza vinculante, pues por definición las promesas crean obligaciones y, a su vez, las obligaciones son por definición razones para actuar (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 193). Searle hace explícito el carácter de las obligaciones como razones para actuar, así:

Promises are by definition creations of obligations; and obligations are by definition reasons for action. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 193).

Así, al prometer las personas crean para sí mismos razones para actuar en la forma de obligaciones adquiridas voluntariamente. Los individuos reconocen, por medio de la racionalidad de reconocimiento que mencioné en el capítulo anterior, que tienen razones para actuar dado que hicieron una promesa sinceramente. El agente reconoce que en la estructura misma de la promesa hay una obligación y, por lo tanto, al expresar la promesa, el hablante debe actuar conforme con las obligaciones que adquirió. Searle hace explícito este punto así:

the obligation to keep a promise is internal to the act of promising, just as the commitment to truth telling is internal to the act of statement making. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 193)

Así, la idea general detrás de la performatividad de las promesas es que, en el fondo, reconocer una promesa como el acto de habla específico que es, implica reconocer y comprometerse, no sólo con todos los conceptos lógicamente relacionados con las promesas, sino más bien con una serie de compromisos deónticos sobre los cuales hablaré más adelante. Por ejemplo, cuando Juan le promete a Santiago que le pagará por un servicio determinado inmediatamente lo termine, el hecho mismo de haber expresado esta promesa implica que Juan, si es sincero en lo que dice, se verá compelido a actuar de una manera específica que implique pagarle a Santiago una vez haya terminado su servicio a Juan y que Santiago quedará a la expectativa con respecto al cumplimiento de la acción prometida luego de haber realizado el trabajo.

El poder performativo generador de obligaciones que proviene de la promesa se puede entender en términos más generales desde la derivación que Searle hace del “deber ser” del “es”. A diferencia de Hume y de muchos filósofos del lenguaje (Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969, pág. 132), Searle propone, sin pretender con ello instaurar un principio ético, que es posible derivar el “deber ser” del “es”. Según Searle, no es lógicamente imposible que de una serie de proposiciones de carácter descriptivo pueda

derivarse una proposición de carácter evaluativo. O sea, para Searle no es lógicamente errado derivar proposiciones que hacen evaluaciones sobre las cosas de las proposiciones que hacen descripciones sobre cómo son las cosas. Searle proporciona un ejemplo de esta derivación en “*Speech Acts*”, haciendo un silogismo que en el cual pasa de una premisa descriptiva a una de carácter evaluativo (Searle, 1969). Veámos:

1. Jones uttered the words, ‘I hereby promise to pay you, Smith, five dollars.’
2. Jones promised to pay Smith five dollars.
3. Jones placed himself under an obligation to pay Smith five dollars.
4. Jones is under an obligation to pay Smith five dollars.
5. Jones ought to pay Smith five dollars. (Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969, pág. 177).

Según Searle, la proposición 2 puede derivarse de la descripción hecha en 1 por un hecho simple de cualquier lenguaje que permita hacer promesas, que es que cualquier persona que diga las palabras de 1 se está comprometiendo con alguien para hacer algo a continuación. El paso de 2 a 3 es posible por lo que puede considerarse una verdad de tipo analítico: prometer es, por definición, ponerse bajo una obligación determinada lo que implica que, si alguien hace una promesa, se está poniendo a sí mismo en una obligación. El paso de 3 a 4, y el paso de 4 a 5 se derivan de igual manera por una deducción analítica. El paso de 3 a 4 consiste simplemente en indicar las consecuencias de la frase en 3 en la frase 4; si Jones se puso a sí mismo en la obligación de pagar a Smith cinco dólares, se puede suponer que como consecuencia, Jones tiene la obligación de pagar a Smith cinco dólares. El paso entre 4 y 5 es de modo similar derivado del lenguaje en el entendido de que, si Jones tiene la obligación de pagar a Smith cinco dólares, la definición misma de la palabra “obligación” supone el deber de cumplir dicha obligación, que es en este caso pagarle cinco dólares a Smith. O sea, si se toma el uso convencional y establecido de las palabras, se supone que estar en una obligación, supone estar compelido a cumplir con dicha obligación. Así, si alguien se pone así mismo en una obligación, por definición está obligado a cumplirla y, de igual modo, si alguien está obligado a cumplir una promesa debe, por definición, cumplirla. Sin embargo, es importante señalar que la derivación de Searle se encuentra, como descripción fáctica, en un campo puramente lingüístico y no tiene, en primera instancia, una connotación ética o moral. Las expresiones como “debe” o “tiene que” no implican necesariamente un deber moral, ya que se usan dentro del campo de lo semántico. La derivación hecha por Searle es una consecuencia de ciertas reglas del lenguaje y de la semántica y no tienen implicaciones éticas (Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969, pág. 176).

Ahora bien, en la derivación propuesta por Searle de la estructura misma del lenguaje se puede derivar una proposición de carácter evaluativo (5.) de una serie de proposiciones descriptivas (1.-4.). El uso normal del lenguaje implica que quien exprese con sinceridad una promesa debe cumplirla. Sin embargo, es cierto que esto no resulta necesariamente vinculante, pues no todos los hablantes, en principio, tienen la disposición de respetar esta derivación lingüística del “debe” a partir del “es”. Para explicar la manera en que los hablantes de los diferentes idiomas se vinculan efectivamente con esta derivación, Searle propone una especie de imperativo categórico lingüístico que emana de un requerimiento de generalidad incrustado en las reglas del lenguaje mismo.

¿Cuál es este imperativo categórico lingüístico? Para que los actos de habla del lenguaje mantengan su significado y puedan ser usados como medio de comunicación, todo hablante debe querer que sus actos de habla sean tomados como una ley universal que permitan la comunicación efectiva entre todos los hablantes. Sin este imperativo categórico cualquier tipo de comunicación sería imposible. Los hablantes de un idioma nos comprometemos con el hecho de que cada vez que usamos o expresamos una frase en un determinado contexto, ésta se use con el mismo significado y tenga las mismas implicaciones (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 159). Este imperativo es un requerimiento básico para la existencia del lenguaje. De hecho, incluso en el caso de quien expresa una mentira a propósito, el mentiroso no puede desear que sus expresiones sean tomadas como un nuevo significado general, pues esto haría que mentir perdiera sentido. Mantenemos la integridad del lenguaje a través del compromiso con la constancia del sentido y uso de las palabras.

Una característica importante de este imperativo categórico lingüístico o semántico es que funciona tanto para expresiones como “perro”, “árbol” o “balón” como para expresiones como “tiene una razón para actuar” (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 160). Supongamos que una persona siente mucho dolor y comunica este dolor a través de las palabras “siento mucho dolor en el pie”. Bajo la luz de la propuesta de un imperativo categórico que exija que toda expresión lingüística debe ser tomada como similar en contextos similares, en casos como el de la persona que expresa “siento mucho dolor en el pie”, se debe aceptar como una máxima general que otras personas que dicen “siento mucho dolor en el pie” están en circunstancias similares a él. Si suponemos además que la persona que dice “siento mucho dolor en el pie” entra en la necesidad de que lo ayuden a aliviar su dolor, por la misma generalidad del lenguaje que permite poner las expresiones como leyes universales, cada vez que alguien diga “siento mucho dolor en el pie”, estas personas también necesitarían ayuda. Así pues, si una persona considera que el hecho de que esté sintiendo dolor implica que las personas que lo oyen deben tener una razón para actuar, de modo que lo ayuden a aliviar el dolor que siente, bajo la suposición de un imperativo categórico lingüístico se supondría que entonces toda persona que oye las expresión “siento mucho dolor en el pie”, tendría una razón para actuar de manera tal que ayude a aliviar el dolor de quien expresa esas palabras. De la generalidad del lenguaje y el imperativo categórico semántico se derivan razones para actuar.

Es importante, sin embargo, tener en cuenta que, aunque parece un argumento bastante claro, la derivación que Searle hace de un “debe” a partir de un “es”, resulta necesaria para darle un cimiento al imperativo categórico lingüístico o semántico no deja de ser controversial. La propuesta de Searle de que existe una relación entre el “es” y “debe” va en contra de años de tradición filosófica que se remonta quizá hasta Hume y continua en el siglo XX con filósofos de la talla de G.E. Moore. No obstante, es importante hacer la salvedad de que Searle se mantiene en un campo lingüístico, lo que implica que no está haciendo derivaciones con respecto al mundo físico, como si estuviera cometiendo algún tipo de falacia naturalista.

Una peculiaridad que se puede identificar en la formulación de la derivación del “debe” a partir del “es” es que hace algunas suposiciones que pueden considerarse como requisitos extralingüísticos sobre algo que aparentemente es puramente lingüístico. Searle propone que todo hablante que sea sincero adquiere ciertas obligaciones después de emitir un acto de habla. La cuestión en este caso es que la sinceridad de un hablante que expresa una proposición no es un elemento de la proposición misma, o sea, el “debe” no se deriva

solamente del “es” desde el contenido proposicional, sino también de la condición de sinceridad por parte del agente que hace el acto de habla. La derivación propuesta por Searle sólo funciona, si suponemos que los hablantes están siendo sinceros con el propósito de actuar según el contenido proposicional del acto de habla que llevan a cabo y, por lo tanto, se requiere de una disposición de los hablantes para que se pueda hacer la derivación. Cada acto de habla tiene componentes distintos a la proposición con la que son expresados que les confieren sus efectos performativos. En el caso de las promesas se requiere sinceridad por parte de quien promete; con las afirmaciones se espera un compromiso con la verdad por parte del hablante; en el caso de las órdenes se exige reconocer una autoridad por parte de quien da la orden; los actos expresivos requieren que el hablante realmente sienta lo que expresa y en las declaraciones se requiere de un ámbito institucional reconocido socialmente que valide el acto del hablante con la declaración que hace para modificar efectivamente el estatus del oyente. A mi parecer, la derivación de Searle del “debe” a partir del “es” pierde su aspecto controversial si se toma más como una explicación de los comportamientos esperados por parte de los agentes que son sinceros, que quieren decir la verdad, que tienen autoridad y demás, en relación con un contenido proposicional dado. Si se hace la suposición, que no puede ser lingüística (en el sentido de que no puede ser inferida desde el contenido proposicional concreto de un acto de habla), de que un agente es sincero, quiere decir la verdad, tiene una autoridad legítima, siente algo o tiene el estatus adecuado para hacer una declaración, entonces la derivación lingüística funciona sin necesidad de que esto suponga algún tipo de controversia con implicaciones ontológicas mayores.

En todo caso, lo que resulta importante de esta derivación del “debe” a partir del “es” es la relación que establece entre la teoría de los actos de habla y los compromisos a los cuales deben someterse los hablantes en el juego de la comunicación. Lo que se propone con esta formulación es que el lenguaje y la razón, por su misma estructura, suponen una serie de obligaciones y razones para actuar que no existirían, y mucho menos se respetarían, si no existiera el lenguaje. En otras palabras, lo que busca Searle es explicar la manera en que el lenguaje funciona como una fuente de poder deóntico en la medida en que es un comportamiento gobernado por reglas que compelen a los hablantes a actuar de determinadas maneras según los actos de habla que profieren en sus intercambios comunicativos. En el caso específico del cumplimiento de una promesa, la fuerza vinculante va más allá del simple deseo de los agentes por cumplir y se extiende al hecho de que al prometer los hablantes se comprometen con cumplir, incluso cuando no siempre desean hacerlo.

Según Searle, cualquier hablante de un idioma tiene que comprometerse con un “requerimiento de generalidad” necesario para que las palabras y los usos que estas tienen tengan sentido (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 159). Si un individuo dice “hay agua en ese pozo”, para que su proposición tenga sentido, debe considerarla bajo la perspectiva de que siempre que alguien diga “hay agua en ese pozo”, esta proposición debe ser entendida de la misma manera<sup>4</sup>. De lo contrario, la comunidad de hablantes y oyentes de un idioma será incapaz de dar sentido a las palabras de otros, ya que siempre podría ser que los hablantes

---

<sup>4</sup> La necesidad de entender literalmente ciertas expresiones no entra en conflicto con el hecho de que existan usos metafóricos, ficcionales o humorísticos del lenguaje. Las expresiones distintas a actos de habla que deben ser entendidos literalmente no deben ser entendidas como usos mentirosos o defectuosos del lenguaje. Cuando el lenguaje se expresa de manera metafórica, ficcional o humorística lo hace precisamente aprovechando el hecho de que se entiende que el uso de determinados actos de habla es diferente en contextos de acción real.

otorgaran significados distintos, pues no se acogen a tomar el lenguaje como un hecho general. Así, la estructura racional misma del lenguaje implica que todo hablante debe querer que sus palabras sean tratadas de un mismo modo por todos los hablantes y a tratar a las palabras de otros como trataría las suyas.

Así, por ejemplo, en el caso de los comisivos tanto el hablante como el oyente deben reconocer que cada vez que un hablante hace una promesa, adquiere un compromiso con el oyente y consigo mismo de respetarla y cumplirla. Las promesas sin este requerimiento semántico, que obliga al hablante con un determinado curso de acción, carecerían de sentido y en consecuencia los actos de habla comisivos no tendrían razón de ser. Si las personas simplemente no tomaran en serio la idea de prometer como una especie de imperativo categórico por medio del cual existe un requerimiento consistente en respetar la promesa y honrar su contenido, no existirían promesas, pues nadie se sentiría compelido a actuar conforme a la promesa que ha hecho y nadie tendría razones para creer que las personas que prometen van a cumplir. En otras palabras, la idea misma de promesa tiene sentido solo en el marco de una vinculación entre agentes que actúan, en su mayoría, como si lo que dicen tuviera que ser tomado como una ley universal. En este caso, hacer una promesa, exige el compromiso sincero por parte del hablante con el oyente de honrarla y cumplirla.

En todo caso, el imperativo categórico semántico que propone Searle es aplicable para todo tipo de actos de habla, pues, de hecho, parte del su funcionamiento requiere de agentes que tomen sus propias palabras como algo que puede ponerse como una ley universal. Searle describe el imperativo categórico semántico usando el ejemplo de los actos asertivos así:

assertions are bound by the semantic categorical imperative: so assert that the maxim of your assertion can be willed by you as a universal law binding on all speakers. And the maxim is provided by the truth conditions of the proposition asserted. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 159).

Como dije anteriormente, este imperativo categórico semántico cuenta en todo tipo de proposiciones tales como “tiene una razón para actuar”. Lo que implica que con la existencia de una generalidad del lenguaje que permite un imperativo categórico semántico, se puede deducir que cada vez que se acepta que “X tiene una razón para actuar Y”, esta razón debe ser deseada como válida para otros hablantes que se encuentran en circunstancias similares. Así, cuando un individuo dice “prometo que haré la tarea” y además acepta que la promesa, por su contenido proposicional, implica la adquisición de ciertas obligaciones, debe desear también que él y otros agentes en las mismas condiciones actúen de manera acorde a las promesas que hacen por la generalidad del lenguaje. Sin máximas que impliquen una universalidad del lenguaje, sería imposible efectuar cualquier acto de habla, pues perderían su valor como parte de un sistema de comunicación.

Cuando mencioné antes los poderes deónticos propios de los actos de habla estaba haciendo alusión al poder vinculante que existe entre los actos de habla y los agentes. El poder deóntico de los actos de habla surge de las reglas mismas del lenguaje ya que por su estructura implican reglas de comportamiento que son universalizables para todos los miembros de una comunidad de hablantes. El imperativo categórico semántico del que habla Searle es precisamente la expresión más clara de este poder deóntico en el sentido de que implica un deber universal por parte de los hablantes con respecto a los actos de habla que expresan. Las personas por el mero hecho de entender las reglas de un lenguaje se ven compelidos a aceptar

ciertas razones para actuar. Sin embargo, es importante tener en cuenta que incluso cuando los agentes se vean compelidos por un poder deóntico a actuar de una determinada manera debido a la expresión de un acto de habla, los agentes siempre podrán actuar de otra manera. El poder deóntico de los actos de habla está construido alrededor del intervalo, en el sentido de que solo funciona en la medida en que los agentes reconozcan cierto tipo de entidades factitivas como razones para actuar y decidan hacer estas razones efectivas (Searle, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, 2010, pág. 139).

Lo interesante del hecho de que todo hablante que reconoce que está haciendo una promesa, y que sea sincero con ella, se verá compelido a actuar según cierta dirección de ajuste, es que todo esto es posible únicamente como parte organizaciones o instituciones sociales establecidas. Igualmente, resulta del mismo modo interesante constatar el hecho de que el oyente tenga ciertas expectativas sobre el curso de acción del hablante, pues considera que, si éste es sincero, tratará de cumplir su palabra. En el siguiente capítulo se hablará más detalladamente de cómo la realidad institucional en la cual vivimos los seres humanos posibilita la existencia de promesas u otros tipos de actos de habla, pero por el momento es pertinente decir que todos los actos de habla requieren una realidad institucional que permite crear el tipo de instituciones necesarias para que el hablante y el oyente puedan reconocer diferentes modos de acción en un acto de habla. Lo anterior no se debe únicamente al hecho de que los actos de habla requieren de una serie de reglas establecidas para existir, sino también porque es imposible concebirllos sin un medio que permita que las reglas del lenguaje sean compartidas y aceptadas entre diferentes miembros de una comunidad. O sea, su existencia es imposible sin un sistema que permita representar ciertos contenidos intencionales, un lenguaje, y este, a su vez, es imposible sin unas estructuras sociales que permitan la existencia de un sistema de representación compartido.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre el acto de prometer y la libertad para actuar expresada en el intervalo? Como ya he expresado más arriba, las promesas son vinculantes en el sentido de que generan razones para actuar que el agente debe tomar como suyas y hacerlas efectivas. Al prometer, el hablante es consciente de que el curso de los acontecimientos puede ser intervenido y modificado por mor de un acto libre y que, dada su promesa, tiene razones para actuar conforme a esta. Adicionalmente, el agente tiene, en el caso de la formulación de una promesa, una sensación de libertad para desviar el ritmo de causación física, propia del intervalo. De esta manera, el agente puede poner en marcha razones para actuar que tiene gracias a la articulación misma de la promesa. El lenguaje y la posibilidad que con este viene de hacer actos de habla, propicia la creación del tipo de razones para actuar propias de las promesas y afirmaciones que motivan nuestros actos en muchos de los escenarios de nuestra vida, sin que estos dejen de ser libres. Estas razones no surgen, como ya he indicado anteriormente, de la nada, en el sentido de que son razones que lógicamente se derivan del hecho de que existen ciertas estructuras convencionales del lenguaje que compelen a los hablantes a actuar de determinadas maneras. Algunas acciones libres están basadas en razones para actuar que se derivan de la relación lógica que tiene el lenguaje con ciertas acciones. Estas razones para actuar se hacen efectivas por los agentes de manera libre y siempre pueden escoger otras entre muchas opciones, si así lo desearan. La relación del intervalo con los actos de habla se hace patente en la existencia del imperativo categórico semántico. Los actos de habla proporcionan a los hablantes y oyentes razones para actuar que

se derivan de las propiedades del lenguaje, pero solo los agentes hacen efectivas esas razones según su criterio.

La relación entre actos de habla y el intervalo también se hace evidente en el hecho de que todo acto de habla es producto de la intención de un hablante. Como lo plantea Joshua Rust en su libro del 2009, *John Searle*, los actos de habla no pueden ocurrir espontáneamente, sin que detrás de ellos exista un agente que tuvo la intención de expresarlos, cualquiera que sea el propósito que tuviera dicho acto. Los actos de habla son actos en la medida de que son expresiones de la voluntad de alguien (Rust, 2009, pág. 66).

Aunque lo anterior puede parecer, a lo sumo, algo trivial, el carácter intencional de los actos de habla implica que son las personas mismas las que los profieren y, por lo tanto, estos son quienes escogen libremente aceptar o no las consecuencias del acto. En este punto es que se encuentra la relación más profunda entre los actos de habla y el intervalo. Los seres humanos escogemos qué actos de habla expresamos, con completo conocimiento (en la mayoría de los casos) de las obligaciones que acarrearán. Proferir un acto de habla es escoger libremente las implicaciones de dicho acto.

### 2.3 Razones para la acción independiente a los deseos.

La idea de que existen razones para actuar independientes a los deseos propuesta por Searle y que he mencionado en varias ocasiones, es determinante para explicar la manera en que los actos de habla (y la realidad institucional como se mostrará en siguiente capítulo) producen razones para actuar. La postulación de razones para actuar independientes a los deseos que plantea Searle, no se encuentra por fuera de controversias. Según Searle, su propuesta de racionalidad entra en conflicto con lo que él llama el Modelo Clásico de Racionalidad (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 5). Este modelo describe la tradición general sobre la racionalidad que ha existido desde Aristóteles y en la cual, según Searle, se encuentran figuras tan distintas como Hume y Kant. Aunque Searle deja claro que no está, de ninguna manera, proponiendo que la filosofía de Aristóteles, Hume y Kant sean similares, sí considera que existen concepciones generales que se pueden unir en un modelo general (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 5)<sup>5</sup>. Este modelo supone una especie de canon filosófico de Occidente respecto a la manera en que se entiende la razón y las razones para actuar. Searle señala algunas discrepancias entre su propuesta de racionalidad y la del Modelo Clásico, pero por el momento me concentraré en señalar la diferencia que existe en la relación que tienen los deseos con las razones en ambos modelos.

Según Searle, el llamado el Modelo Clásico de Racionalidad (Searle, *Rationality in Action*, 2001), no es capaz de dar cuenta de la razón por la cual las personas responden efectivamente a las promesas que hacen. La razón por la cual el Modelo Clásico no puede explicar la manera en que una promesa crea razones para actuar de una determinada manera es porque este modelo no permite la formulación de razones para actuar independientes a los deseos. ¿Qué quiere decir esto? En el Modelo Clásico que Searle crítica, toda razón para actuar debe ser originada por un deseo previo del agente. Esta posición se la llama internalismo sobre las

---

<sup>5</sup> Es posible que Searle, al proponer la clasificación del Modelo Clásico de Racionalidad, esté incurriendo en la falacia del 'hombre de paja'. Un análisis más profundo de esta cuestión rebasa los propósitos más reducidos de esta investigación.

razones e implica que toda razón para actuar es interna al individuo, pues proviene de un deseo existente del agente. Esta posición a veces es llamada humeana, en el sentido de que pone los deseos en una categoría jerárquica superior a la razón en el contexto de la acción humana, como famosamente hizo Hume. La versión más conocida del internalismo sobre las razones para actuar la propuso Bernard Williams en su reconocido ensayo *External and Internal Reasons* (Williams, 1981). En ese texto propone que los seres humanos tomamos decisiones partiendo únicamente de nuestros deseos previamente establecidos. Esto implica que la razón, en el sentido de racionalidad, por sí misma sólo cumple un papel instrumental en las decisiones y no puede ser motivante. Lo anterior significa que tener conocimiento de ciertos hechos o entender la manera en que ciertos procedimientos lógicos funcionan no tiene la fuerza para generar por sí mismos la motivación necesaria para la acción.

Según Williams, toda motivación para actuar viene dada por algún tipo de elemento del conjunto *S* (en el cual se encuentran nuestros deseos y aspiraciones subjetivas) Williams expresa este punto del siguiente modo:

Basically, and by definition, any model for the internal interpretation must display a relativity of the reason statement to the agent's *subjective motivational set*, which I shall call the agent's *S* (Williams, 1981, pág. 102).

Así, según esta concepción, los seres humanos deben tener un deseo previo a sus acciones para efectivamente poder actuar de determinadas maneras. En otras palabras, nadie puede actuar de una manera que vaya, de uno u otro modo, en contra de sus deseos. Por el contrario, en el modelo propuesto por Searle, los seres humanos sí pueden construir razones para actuar con independencia de los deseos y, de hecho, esto hace posible que podamos hacer promesas y otros tipos de actos de habla. Según Searle, dentro de ciertos usos del lenguaje que hacemos ya está constituido en sí mismo el compromiso de, por ejemplo, adquirir obligaciones en el caso de los comisivos o decir la verdad en el caso de los asertivos. Cuando un agente promete, se está comprometiendo con una obligación que le confiere ciertas razones para actuar según el contenido de la promesa y abre con esto un curso de acción nuevo al agente, incluso con independencia del hecho de que dicho agente posea ciertos deseos o no, en el instante de hacer la promesa o de ejecutarla. En un escenario como este, el individuo cumple su promesa actuando de una determinada manera porque reconoce que cuando hace una promesa, se compromete a ciertas estructuras de obligaciones dadas por el acto mismo de prometer (Searle, *Rationality in Action*, 2001). La promesa, y el reconocimiento por parte del individuo, crean rutas de acción que emanan de la obligación adquirida con la promesa. Así, por ejemplo, cuando una persona le dice a otra “prometo que iré contigo al cine mañana”, lo que vincula al hablante no es sólo el deseo de ir a un lugar específico sin más razón o gastar dinero en una boleta de cine, sino también la obligación que él reconoce y que emana del hecho de haber hecho una promesa como esta. Sin la capacidad de formular compromisos que generen el tipo de obligaciones y razones para actuar independientes a los deseos, algunas de las características determinantes de nuestra realidad como seres sociales serían imposibles, ya que compromisos como los que adquirimos en una transacción comercial no siempre funcionarían en un modelo que depende de tener los deseos relevantes en el momento de actuar de una determinada manera. Si las personas actuaran únicamente por la fuerza de sus deseos actuales nadie aceptaría compromisos que son distintos o que, de hecho, van en contra de sus deseos actuales.



Además de la dificultad para aceptar la capacidad normativa de las obligaciones y razones para actuar, los filósofos que hacen parte del Modelo Clásico encuentran difícil aceptar la posibilidad de razones para actuar independientes a los deseos por razones causales. Según el Modelo Clásico caracterizado por Searle, las razones deben ser causas suficientes para explicar la acción de un agente. Searle manifiesta esta crítica así:

The difficulty in seeing that there is nothing especially problematic about how desire-independent reasons can motivate, derives in part from a tendency in our tradition to think that motivation must be a matter of causally sufficient conditions. It is a weakness of our tradition that we suppose that any account of motivation must show how the action is necessitated, how the agent must perform the action if he really has the right reasons. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 177)

La crítica de Searle apunta al hecho de que el Modelo Clásico supone que toda relación causal debe ser de necesidad, en el entendido de que cuando algo ocurre tuvo que ser causado necesariamente por algo. Sin embargo, como ya manifesté en el capítulo anterior, en el intervalo descrito por Searle existe un espacio de indeterminación causal, en el cual el individuo escoge que tipo de razones hará efectivas para su acción. Puesta así, la dificultad del Modelo Clásico está en explicar cómo el hecho de que un agente posea razones para actuar de una determinada manera supone un cambio en los términos que usamos para entender la causalidad en el ámbito de las acciones humanas.

Así, para Searle, la razón por la cual el Modelo Clásico no puede explicar adecuadamente el tipo de compromisos que se adquieren con una promesa es porque no resulta evidente cuál es la fuerza causal que compele a las personas a actuar de determinada manera cuando no es posible hallar un deseo, que para el Modelo Clásico equivaldría a encontrar una causa suficiente, que explique su conducta. En otras palabras, hace demasiado nebulosa la distinción entre cosas que las personas quieren o desean hacer y cosas que las personas deben hacer con independencia de sus deseos. En el caso de quien, por ejemplo, hace una promesa con otra de pagarle mañana el dinero que le debe, resulta bastante implausible suponer que quien hace una promesa similar lo hace porque tiene un deseo previo y permanente de pagar sin falta todas sus deudas. De hecho, a cualquier agente al que se le pregunta si quiere que les perdonen sus deudas sin pagar, respondería casi sin dudarle que sí. Probablemente, dentro del inventario de deseos del agente en el momento de pagar no está el de pagar la deuda. La razón por la cual las personas hacen este tipo de actos que no necesariamente van motivados por un deseo, es por cuanto reconocen que tienen una razón para actuar que motiva la acción de, por ejemplo, pagar una deuda incluso a pesar de no tener el deseo de pagarla. Sin el reconocimiento de la razón para actuar, las personas jamás actuarían de manera distinta a la que sus deseos les dictan. El comportamiento de los seres humanos sería, para Searle, más parecido al de la gran mayoría de animales (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 2). Si los deseos fueran la causa directa de las acciones, entonces resultaría que el tipo de compromisos y obligaciones que se adquieren por medio de, por ejemplo, las promesas, serían imposibles, pues no habría nadie dispuesto a actuar con independencia de los deseos que tiene y actúe haciendo efectivas las razones para actuar que tiene y lo compelen a acciones distintas a las que sus deseos inmediatos le dictan.

Sin embargo, antes de continuar es importante señalar que el termino modelo clásico que Searle utiliza parte de una generalización de varias posiciones teóricas diferentes que no

siempre podrían ser compatibles del todo. La validez de hacer argumentos partiendo de generalizaciones tan grandes es debatible, aunque las críticas teóricas de Searle se relacionan específicamente a filósofos que son, de algún modo u otro, internalistas sobre las razones para actuar. En todo caso otra problemática que puede encontrarse en los argumentos de Searle al respecto es que no evalúa la posibilidad de la existencia de alternativas distintas a su modelo y el modelo clásico.

## 2.4 Promesas consigo mismo o compromisos que crean razones para actuar.

Un caso específico que se relaciona con el concepto de promesa como acto de habla es el de los compromisos de los individuos consigo mismos. En cierto sentido, cuando alguien se compromete con un curso de acción como levantarse temprano todos los días o adoptar una rutina de ejercicio está efectuando un acto intencional que tiene muchos paralelos con los actos de habla comisivos, solo que en este caso el hablante y el oyente son la misma persona. Los compromisos consigo mismo son, en pocas palabras, cursos de acción que según su estructura propia implican una obligación por parte del agente. En palabras de Searle:

A commitment is the adoption of a course of action or policy (or other intentional content; one can, for example, be committed to beliefs and desires) where the nature of the adoption gives one a reason for pursuing the course. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 175).

Lo interesante de este tipo de compromisos es que implican un comportamiento que proviene necesariamente de algunas estructuras que tienen un carácter eminentemente social, pero que tienen efectos en un solo individuo. La razón de la estructura particular de los compromisos de los individuos consigo mismos es que al igual que los actos de habla comisivos, los compromisos de las personas consigo mismas requieren de un medio de representación que no sólo haga posible pensar las acciones necesarias para llevar a cabo el compromiso, sino que impliquen un poder deóntico particular que motive el compromiso, es decir, requieren de un lenguaje. Así, las estructuras sociales de las que surgen los actos de habla no sólo afectan nuestro comportamiento en sociedad, sino también nuestra manera de vivir la vida como agentes individuales, que no necesariamente requieren de un oyente o interlocutor externo para efectuar acciones que necesitan mecanismos predominantemente comunicativos como el lenguaje.

Volvamos a Yoyo. El caso de Yoyo es el de un agente que hace un compromiso consigo mismo y, en consecuencia con ese compromiso, toma un cierto tipo de curso de acción. Yoyo, al manifestarse a sí mismo su intención de aprender a tocar un instrumento, ha aceptado una serie de compromisos que tienen una estructura similar a una promesa. Simplemente en este caso el oyente es el mismo hablante. Es decir, Yoyo tendrá que modificar sus acciones futuras para cumplir con su propósito de actuar según su promesa. Las condiciones de ajuste y satisfacción del compromiso de Yoyo son muy similares a las de una promesa. Esto se puede ver en la descripción que hace Searle de la estructura de los compromisos:

A commitment has a propositional content and an upward direction of fit. Thus, if I have a commitment to go to San Jose next week, the propositional content is "that I go to San Jose next week," and the direction of fit is upward. The commitment is satisfied only if the world

changes to match the content of the commitment, only if I actually go to San Jose. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 174).

El hecho de que no exista un oyente independiente de él mismo no implica ninguna modificación a las condiciones de ajuste o satisfacción porque la relación entre mundo y palabras es igual: el agente dice algo y debe buscar la manera de que el mundo corresponda con lo que dijo.

Además de esto último, la fuerza que compele a Yoyo para actuar de una determinada manera no depende, de ningún modo, de un oyente porque solo se requiere que reconozca que los compromisos traen consigo una serie de conceptos de obligación asociados a un curso de acción y que este curso de acción es en última instancia racional, su escogencia se da sin constreñimientos y, por lo tanto, es un acto libre. Este reconocimiento, aunque requiere que el agente esté inmerso en ciertas instituciones sociales, se hace individualmente consigo mismo. Además, como manifesté en el capítulo anterior, Yoyo puede comprometerse consigo mismo, debido en parte a una ‘virtualización’ de su yo como un otro (un oyente externo), con el cual se puede adquirir obligaciones parecidas a las que se adquieren a través de un acto de habla. Es por esto por lo que se puede decir que Yoyo hace una especie de una promesa consigo mismo. Este compromiso le da a Yoyo razones para actuar independientes de los deseos, similares a los de una promesa, incluso cuando es claro que fallar su promesa solo le afecta a él.

El compromiso que Yoyo ha hecho consigo mismo de aprender a tocar un instrumento implica una constante supervisión por su parte como agente, y a la vez como agente virtual, pues requiere la ejecución de acciones que debe realizar de manera concatenada en el futuro hasta lograr su propósito. Él mismo será el oyente virtual que tiene la expectativa sobre el cumplimiento efectivo de la promesa. Después de hacer una deliberación que llevó a una decisión sobre un curso de acción y comenzar dicho curso de acción, la conducta a futuro de Yoyo sucede en el tercer intervalo del cual hablé en el capítulo anterior. Yoyo tendrá que actuar a lo largo del tiempo revisando constantemente sus razones y acciones para cumplir adecuadamente su promesa. Así las cosas, la conducta de Yoyo nos revela el punto exacto en el que ciertos compromisos y actos de habla se relacionan con el intervalo. Cuando Yoyo se comprometió consigo mismo para aprender a tocar un instrumento, adquirió la razón para actuar según ciertas obligaciones por medio de este compromiso. Es decir, a través del compromiso, Yoyo ha sido capaz de crear una razón para actuar. Sin embargo, esta razón tendrá que competir con otras razones o deseos que Yoyo ya tiene y que igualmente lo compelen a otro tipo de conductas y que pueden ser escogidas por Yoyo en lugar de las conductas relacionadas estrechamente con el compromiso adquirido. Lo anterior permite ilustrar de nuevo la indeterminación inherente que existe en cualquier curso de acción a largo plazo. Como dentro del intervalo ninguna razón es determinante para el agente en la decisión sobre cualquier curso de acción, éste siempre podrá abandonar sus compromisos basándose en otras razones para actuar y otros deseos. Una razón por la cual Yoyo puede mantener su compromiso consigo mismo es porque al formularlo adquiere razones para actuar que son independientes de sus deseos, lo que quiere decir que incluso cuando no siempre tiene lo que podríamos llamar los deseos relevantes que lo motiven para actuar, hará lo posible por cumplir con los objetivos que se ha propuesto. Así, Yoyo tendrá momentos durante su entrenamiento como músico en los cuales no querrá practicar, ni tendrá algún tipo de deseo

inmediato asociado con su compromiso, pero por el reconocimiento que hace de éste como fuente de razones para actuar, igual podrá verse motivado para continuar con el curso de acción que escogió. Igualmente, habrá momentos en que su compromiso entrará en conflicto con otros posibles cursos de acción. Sin embargo, Yoyo puede continuar con esta acción porque su motivación es independiente de si posee un deseo determinado o no, cuando llega a las decisiones necesarias para tomar un curso de acción. El compromiso que hizo consigo mismo lo compele a actuar porque Yoyo reconoce que cuando un individuo se compromete adquiere obligaciones que implican un determinado curso de acción que no depende de deseos específicos en determinados instantes para realizarse.

## 2.5 Relación de las promesas y otros actos de habla con el intervalo.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre el acto de prometer y la libertad expresada en el intervalo? Como ya he expresado más arriba, los compromisos y obligaciones creadas por los actos de habla son vinculantes en el sentido de que generan, o son, razones para actuar que el agente debe tomar como suyas y hacerlas efectivas. Searle pone de manifiesto el carácter ontológico de los compromisos y obligaciones en el siguiente fragmento:

Commitments and obligations are species of reasons. (Rationality in Action, 2001, pp. 186-187)

Al prometer, el hablante es consciente de que el curso de los acontecimientos puede ser intervenido y modificado por mor de un acto libre y que, dada su promesa, tiene razones para actuar conforme a esta. Adicionalmente, el agente tiene, en el caso de la formulación de una promesa, una sensación de libertad para desviar el ritmo de causación física, propia del intervalo. De esta manera, el agente puede poner en marcha las razones para actuar que tiene gracias a la articulación misma de la promesa. Como ya he dicho antes, lenguaje y la posibilidad que este confiere a los hablantes de realizar actos de habla de hacer permite la creación del tipo de razones para actuar propias de, por ejemplo, las promesas y afirmaciones las cuales motivan nuestros actos en muchos de los escenarios de nuestra existencia, sin que estos dejen de ser libres. Estas razones no surgen, como ya he indicado anteriormente, de la nada, en el sentido de que son razones que lógicamente se derivan del hecho de que existen ciertas estructuras convencionales del lenguaje que compelen a los hablantes a actuar de determinadas maneras. Algunas acciones libres están basadas en razones para actuar que se derivan de la relación lógica que tiene el lenguaje con ciertas acciones. Estas razones para actuar son hechas efectivas por los agentes de manera libre y siempre pueden escoger otras entre muchas si así lo desearan. La relación del intervalo con los actos de habla se hace patente en la existencia del imperativo categórico semántico. Los actos de habla proporcionan a los hablantes y oyentes razones para actuar que se derivan de las propiedades del lenguaje, pero solo los agentes hacen efectivas esas razones según su criterio.

La relación entre actos de habla y el intervalo también se hace evidente en el hecho, que comenté anteriormente, de que todo acto de habla es producto de la intención de un hablante. Los actos de habla son actos en la medida de que son expresiones de la voluntad de un individuo. Los agentes al prometer, libremente, crean razones para actuar para sí mismos por medio de los actos de habla que han expresado conscientemente. Searle lo pone de un modo más claro así:

The obligation to keep a promise derives from the fact that in promising I freely and voluntarily create a reason for myself. (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 199)

Aunque lo anterior puede parecer, a lo sumo, algo trivial, el carácter voluntario de los actos de habla implica que son las personas mismas las que los profieren y, por lo tanto, estos son quienes escogen libremente aceptar las consecuencias del acto. En este punto es que se encuentra la relación más profunda entre los actos de habla y el intervalo. Los seres humanos escogemos qué actos de habla expresamos, con completo conocimiento (en la mayoría de los casos) de las obligaciones que acarrearán. Proferir un acto de habla es escoger libremente las implicaciones de dicho acto. La razón por la que los actos de habla tienen un poder deóntico particular es que las personas que los dicen aceptan y reconocen estas obligaciones como propias y libremente adquiridas.

Esto quiere decir que el simple hecho de hacer una promesa implica que quien la expresa debe apropiarse de ciertas razones para actuar que sirven de orientación y guía para el cumplimiento futuro del contenido expresado en la promesa. Esto, a su vez se debe a que hay una serie de conceptos relacionados con las promesas, que son producto de la relación lógica entre este acto de habla y ciertas obligaciones que implican que siempre que se haga una promesa se llega a la obligación, y con la obligación, a una razón para actuar. Prometer implica comprometerse con los requerimientos lógicos y prácticos y con los efectos deónticos de hacer una promesa.

Nuestra capacidad de hacer inteligibles las obligaciones que adquirimos por medio de los actos de habla proviene del hecho que, como ya he dicho, nosotros somos quienes escogemos hacer efectivas o no las razones derivadas de un acto de habla dado. Los actos de habla no son algo que simplemente le ocurra a un individuo, en el sentido de que de su boca salieron ciertas palabras que ahora lo obligan a actuar de un modo específico. Las obligaciones tienen la fuerza vinculante que tienen por la estructura misma de la racionalidad y la intencionalidad en general, y del lenguaje en particular y por el reconocimiento del agente de que hizo un acto de habla voluntario y consciente. De igual manera, cuando somos insinceros con respecto a lo que, por ejemplo, decimos prometer, nuestras expresiones son inteligibles para nosotros como mentiras precisamente porque sabemos que no escogimos las obligaciones derivadas del acto de habla como propias y en parte por esta misma razón el acto de habla de la promesa sería fallido: pues todo el que promete, sinceramente adquiere voluntariamente los compromisos necesarios para cumplir la promesa y todo el que miente entiende su acto como una mentira precisamente por los compromisos que adquiere, pero que no va a hacer efectivos como razones para actuar. La promesa funciona social e institucionalmente porque los individuos libremente reconocen que han aceptado un curso de acción que no siempre (o de hecho quizá nunca) va a ser acorde con los deseos que tienen en el momento.

Así, lo que se puede ver a través de este análisis de los actos de habla es que hay razones para actuar que provienen de ciertos actos de habla que pueden ser tanto explícitos como implícitos. Lo interesante de esto es que implica que existen maneras en que actos predominantemente sociales como los actos de habla crean en nosotros razones para actuar. Esto último tiene un sentido importante para esta investigación, ya que quiere decir que el modo en que pueden existir razones para actuar en un mundo puramente físico puede

encontrarse, al menos parcialmente, en el hecho de que podemos realizar ciertos actos de habla creados por una realidad social.

## 2.6 Actos de habla y la clave de lectura de las razones para actuar.

Antes de pasar al siguiente capítulo creo que es pertinente explicar cómo se relaciona todo lo que he dicho hasta el momento. En este capítulo traté la teoría de los actos de habla de Searle con la intención de señalar específicamente cómo los agentes al expresar actos de habla adquieren razones para actuar. Como expresé en la introducción, hay dos ideas centrales que sirven como propósito de esta investigación. Por un lado, la idea de proponer una clave de lectura de la obra de Searle según la cual el concepto predominante que unifica los principales aportes de este filósofo es el de las razones para actuar. Por el otro lado, se trata de encontrar una respuesta plausible a la pregunta, ¿cómo es posible que existan razones para actuar en un mundo material en el cual la física nos habla de partículas que interactúan en campos de fuerza? Aunque aún faltan algunos elementos conceptuales necesarios para llevar a cabo satisfactoriamente una conclusión general para ambos propósitos, por el momento es pertinente hacer algunos comentarios preliminares.

Comenzaré por la clave de lectura resumida en la pregunta, ¿son las razones para actuar la clave para entender el concepto de actos de habla y su relación con otros conceptos de la obra de Searle? En el fondo, el tema general subyacente detrás de la teoría de los actos de habla de Searle es que el lenguaje instituye un comportamiento normativo en los hablantes de manera que estos últimos adquieran compromisos deónticos con otros hablantes y consigo mismos cada vez que usan el lenguaje. Dicho de otra manera, la teoría de los actos de habla se preocupa por la manera en que el lenguaje modula y posibilita ciertas acciones humanas. En ese sentido, el lenguaje funciona como un medio que facilita y crea diferentes tipos de acciones humanas debido a su estructura normativa misma. Los actos de habla implican razones para actuar debido a la generalidad del lenguaje que crea ciertos poderes deónticos.

Los actos de habla funcionan en la medida de que los hablantes adquieran ciertos tipos de razones para actuar. Todo comportamiento basado en el lenguaje requiere específicamente de la capacidad de crear en los agentes razones para actuar. Las afirmaciones, promesas, órdenes, declaraciones y expresiones que usamos en nuestra vida cotidiana tienen su función como tales porque crean en nosotros razones para actuar. Imaginemos por un instante que los actos de habla no produjeran razones para actuar en los hablantes de un idioma. La repercusión más elemental de un escenario semejante es que no habría la posibilidad de hacer afirmaciones, promesas, órdenes, declaraciones o expresiones, pues los individuos que aceptan jugar el juego del lenguaje implícito en los actos de habla no tendrán entonces ninguna razón para comprometerse con la verdad, cumplir promesas, acatar órdenes, declarar o ser declarado para adquirir un nuevo estatus o expresar una emoción o una sensación de un modo específico. Cuando un hablante dijera “prometo que haré la tarea”, está oración no tendría sentido por el simple hecho de que no supone para quien la expresa una razón para actuar de manera que cumpla con su promesa; igual podría haber dicho “esto es una piedra”, “¡Shazam!” o “nunca haré la tarea”, en el mismo contexto ya que cualquiera de estas expresiones no tiene sentido si no supone un curso de acción relacionado al contenido de la expresión.

El concepto de razones para actuar también permite relacionar los actos de habla con los conceptos desarrollados en el capítulo anterior acerca del intervalo. Los actos de habla le permiten a los individuos crear razones para actuar, pero solo en la medida en que estos últimos reconozcan a las razones como tales. La estructura de los actos de habla está construida alrededor de la peculiaridad de los seres humanos de actuar dentro de un intervalo causal, lo que implica que las razones para actuar relacionadas con los actos de habla solo funcionan como tales en la medida de que los agentes las acepten como tales y las hagan efectivas libremente.

Con respecto a la respuesta a la pregunta sobre la existencia de las razones para actuar, este capítulo permite vislumbrar un aspecto que será crucial para responder a esta pregunta y es que los seres humanos requieren de un medio de presentación que les permita figurarse las razones que tienen para actuar de una determinada manera. En el capítulo se hizo evidente la manera en que los actos de habla, o sea, el lenguaje, crea razones para que los seres humanos las evalúen y actúen, o no, basándose en ellas. Sin embargo, como se pudo observar, es de la estructura misma del lenguaje que se derivan las razones para actuar que producen los actos de habla en forma de obligaciones o compromisos. Existe una relación lógica entre el lenguaje y ciertas obligaciones que compelen a los hablantes a actuar de determinadas maneras. Si no se respeta esta relación lógica, el lenguaje mismo perdería sentido. Tener un lenguaje nos permite comunicarnos, pero también nos facilita acceder a razones para actuar que no tendríamos sin la existencia de un medio de representación compartido y aceptado por todos los integrantes de un grupo. Hasta donde podemos ver en este punto de la investigación, los actos de habla, es decir, el lenguaje mismo en sus funciones sociales sirve para crear razones en los individuos. Las razones para actuar son, hasta donde podemos ver en este capítulo, una consecuencia del hecho de que existen lenguajes que permiten representar y son compartidos por todos los individuos.

El problema de la existencia de las razones para actuar, por lo tanto, está íntimamente relacionado con el hecho de que los seres humanos tienen instituciones que permiten representaciones compartidas, como los lenguajes. El siguiente capítulo se expondrá con mayor claridad la razón por la que el lenguaje como institución social es tan importante para explicar la existencia de las razones para actuar. Sin embargo, cabe señalar que las instituciones sociales de las que hace parte el lenguaje están construidas alrededor de la idea de que existe libre albedrío y de hecho, como se verá en el siguiente capítulo, todas las instituciones pierden el sentido de su existencia sin la presuposición de la libertad que se expresa en el intervalo (Searle, *Rationality in Action*, 2001, p. 139).

## CAPITULO 3

### LA REALIDAD INSTITUCIONAL Y LA ACCIÓN HUMANA

#### 3.1 Razones como hechos institucionales.

En el capítulo anterior hice un análisis de los actos de habla, especialmente de las promesas estableciendo, además, un paralelo de estas con los compromisos que las personas pueden hacer consigo mismas, como una estrategia para entender ciertas características de la acción humana en el intervalo. La idea general que desarrollé es que ciertos actos de habla, como las promesas y los compromisos adquiridos con uno mismo, están presentes razones para actuar. Esto, en pocas palabras, quiere decir que los actos de habla sirven como herramientas para crear, en algunas instancias, razones para actuar. De hecho, los actos de habla tienen la peculiaridad de que muchas veces crean razones para actuar que son independientes a los deseos inmediatos de los agentes, lo cual permite maneras de actuar muy distintas a las de otros seres vivos, que únicamente actúan según los deseos que tienen en el instante en que actúan.

Sin embargo, entender la estructura y funcionamiento de los actos de habla no logra explicar completamente la manera en que los seres humanos tenemos un rango de posibilidad de acción más grande, capaz de producir estados, intercambios monetarios, derechos humanos, abogados, pintores y mimos. Los actos de habla hacen una parte muy importante de la estructura que permite la existencia de todo lo anteriormente mencionado, pero no es el fundamento de esta. Durante el texto he mencionado la importancia de ciertas estructuras sociales, para llamarlas de algún modo, en la existencia de actos de habla y en otras características de la acción humana.



Estas estructuras sociales a las que me refiero son lo que Searle llama una “realidad institucional”. Esta realidad es la que hace posibles series de eventos que no podrían existir sin el acuerdo mutuo entre individuos. Gracias a la capacidad intencional de un grupo de individuos y el reconocimiento conjunto es posible darle a ciertas cosas y eventos un significado simbólico y arbitrario que aparentemente sólo tiene sentido para ellos. Para Searle este fenómeno constituye la base de la interacción social humana. Se trata del proceso de asignación de función por medio del cual es posible erigir estructuras reconocidas por varios individuos que luego se vuelven una segunda naturaleza para nosotros y en las que vivimos inmersos y que parecen para nosotros ingravidas e invisibles, pues se dan por sentadas en nuestras vidas, sin que reparemos sobre lo que son en un sentido ontológico.

La realidad institucional es el trasfondo subyacente para el mundo en el que vivimos con sus razones para actuar y actos de habla. Mi propósito en este capítulo es tratar de mostrar las relaciones inherentes a estos dos elementos conceptuales que ya hemos analizado previamente: el intervalo y los actos de habla, con el trasfondo más básico de la realidad institucional en la que se cimentan. La pregunta que hice iniciando el segundo capítulo quedaría ahora modificada así: ¿cómo se relacionan la posibilidad de libre albedrío manifestada en el intervalo y los actos de habla con las estructuras de la realidad institucional? La respuesta rápida, y quizás el punto más importante a demostrar en este trabajo, es que la realidad institucional permite la formulación de actos de habla que, a su vez, sirven parcialmente para articular razones necesarias para las acciones libres. La realidad social crea herramientas para que nosotros los seres humanos tengamos, gracias a las posibilidades de representación inherentes al lenguaje, una variedad más amplia de cursos de acción nos ayuda a ver las razones para actuar que tenemos en determinadas circunstancias y que, de otro modo, no podríamos conocer.

### 3.2 Rasgos Dependientes e Independientes.

La primera distinción importante para entender la propuesta de ontología social de Searle es la que hay entre rasgos de la realidad independientes de los observadores y rasgos de la realidad dependientes o relativos, a los observadores. Los rasgos independientes de los observadores son aquellos que no requieren de la existencia de un observador para existir. Por ejemplo, rasgos de la realidad como la masa de un átomo, la existencia de fuerzas como la gravedad, objetos como los planetas y los seres vivos son independientes de los observadores pues no requieren de alguien que los experimente, ni los piense para existir. En un universo sin seres humanos u otros tipos de animales con capacidades cognitivas, estos objetos igual seguirían existiendo. Estos rasgos son derivados del hecho de que vivimos en un mundo físico al que le tiene sin cuidado lo que pensemos sobre él. Por el contrario, los rasgos dependientes de los observadores son aquellos que requieren de agentes conscientes para poder existir. Es decir, su existencia se deriva del hecho de que alguien puede experimentarlos y pensarlos. Así, por ejemplo, el hecho de que la semana tiene 7 días, que 34 es un número par y que alguien es el presidente de Nigeria, son rasgos que requieren que alguien los piense para existir.

La distinción entre estos tipos de rasgos se hace evidente en los objetos de estudio de las ciencias naturales y las ciencias sociales. Según Searle (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006), las ciencias naturales enfocan sus investigaciones en los rasgos de la

realidad que son independientes de los observadores, como la masa de los átomos o las fuerzas gravitacionales, mientras que las ciencias sociales se enfocan en el tipo de cosas que son rasgos dependientes de los observadores en sus investigaciones, como el hecho de que alguien es presidente de un país o la existencia de semanas como estrategia para señalar y marcar el paso de los días. Visto así, un gran número de características de nuestra realidad como seres humanos está compuesta por rasgos dependientes de los observadores como, por ejemplo, elementos tan ubicuos como el dinero o el lenguaje.

Además de la distinción entre rasgos dependientes e independientes de los observadores Searle propone que debe existir cierta diferenciación en la manera cómo se entiende la idea de objetividad y subjetividad. Normalmente siempre se ha entendido la noción de que existen cuestiones que son objetivas o subjetivas en términos que se mantienen ambiguos entre la parte epistémica y la parte ontológica de ambas palabras. Para Searle, la idea de objetividad y subjetividad debe entenderse tanto en un sentido epistémico como en un sentido ontológico.

Así, en términos de Searle hay cuestiones que son ontológicamente objetivas o subjetivas; lo que esto quiere decir es que hay rasgos o elementos de la realidad cuya existencia puede ser dependiente de que alguien las experimente o las piense. Así, los elementos de la realidad que son ontológicamente objetivos son aquellos cuya existencia es independiente de la experiencia o capacidad mental de algún individuo pensante. Por ejemplo, elementos de la realidad como las estrellas, el mar o las moléculas son ontológicamente objetivos. Por el contrario, los elementos de la realidad que son ontológicamente subjetivos son aquellos que requieren de la existencia de alguien que los experimente para existir. Estos son, por ejemplo, los dolores, los deseos y pensamientos.

La distinción entre los elementos epistémicamente objetivos y subjetivos se encuentra en la manera en que hacemos juicios sobre predicados (Searle, *La Construcción de la Realidad Social*, 1997). Los elementos de la realidad que son epistémicamente objetivos son aquellos que son ciertos o falsos con independencia de las actitudes o sentimientos que los individuos puedan tener hacia ellos. Por ejemplo, cuestiones como “Barack Obama fue presidente de Estados Unidos” o “el peso atómico del carbono es 12” son proposiciones epistémicamente objetivas porque no requieren, para ser ciertas o falsas, de las actitudes de individuos específicos, sino que son independientes y accesibles de igual manera para todo miembro de una comunidad o de la realidad. En este sentido, se puede decir que los elementos epistémicamente objetivos pueden ser “hechos objetivos”, así sean éstos sobre cuestiones dependientes de una comunidad social o dependientes de la realidad física. En cambio, algo epistémicamente subjetivo significa que los juicios acerca de la verdad o falsedad de este elemento son dependientes de las actitudes o sentimientos que un individuo pueda tener hacia dicho elemento. Por ejemplo, cuando alguien dice: “El helado de pistacho es el mejor tipo de helado que existe” o “La música clásica es superior al reggaetón”, el juicio sobre ambos enunciados depende del individuo que los hace.

La razón por la que es importante evitar la confusión y hacer la distinción, por un lado, entre rasgos dependientes e independientes al observador y, por el otro, entre elementos epistémicos y ontológicos, es que estas ayudan a explicar cómo es posible que existan ciertos hechos que muchas personas comparten objetivamente, pero que son, de todas maneras, dependientes de las actitudes de las personas para existir. Los billetes, las instituciones

políticas y el lenguaje son, por ejemplo, elementos de la realidad que requieren de las actitudes de ciertos observadores para existir: son relativos al observador y, por lo tanto, son ontológicamente subjetivos. Pero sobre estos elementos de la realidad es posible hacer juicios verdaderos o falsos y estos juicios son evaluables por todas las personas que hagan parte de cierta comunidad, es decir, pueden ser epistémicamente objetivos. Así, cosas como el valor del dinero o las reglas de uso de un lenguaje, son elementos que dependen de que exista gente que experimente y tenga actitudes hacia ellos. Pero, no obstante, la verdad de su contenido como elementos de la realidad es independiente de los individuos concretos que lo experimenten. Es decir, nadie puede cambiar el valor del dinero o la forma de ciertas reglas gramaticales con solo pensarlo, pues éstas son las mismas para él y otros miembros de su comunidad.

### 3.3 Intencionalidad colectiva, Asignación de función y estatus y reglas constitutivas.

Para comprender la estructura de la realidad social-institucional, Searle propone tres conceptos primitivos. Estos son 1) la intencionalidad colectiva, 2) la asignación de función y estatus y 3) las reglas constitutivas. Cada uno de estos conceptos encaja de manera particular para explicar el modo en que la realidad social-institucional emerge de los comportamientos humanos (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006).

#### *Intencionalidad colectiva.*

La intencionalidad, en un sentido individual, puede ser entendida desde una perspectiva de primera persona, expresada por enunciados como “yo creo que X”, “yo deseo que Y”, “yo tengo la intención de W”. De un modo similar, cuando se habla de “Intencionalidad Colectiva” se hace referencia a estados intencionales comunes de los individuos, pero desde una perspectiva colectiva. Es decir, se reemplaza la perspectiva de primera persona por una más general en la cual se dan casos de enunciados como “nosotros creemos que X”, “nosotros deseamos que Y” o “nosotros tenemos la intención de W”. En este sentido, se puede decir que el término intencionalidad colectiva describe la manera en que colectivamente se pueden compartir estados intencionales. En el caso de este tipo de estados intencionales colectivos, el individuo no experimenta su intención o creencia como algo que por casualidad comparte con otras personas, sino por el contrario, el hecho de que ésta contenga un nosotros es importante para el contenido del estado intencional. Por ejemplo, imaginemos que Yoyo se ha convertido en un músico profesional. Como músico profesional Yoyo es invitado por una orquesta sinfónica para tocar como solista. Tanto Yoyo como los miembros de la orquesta sinfónica tocan coordinadamente para ejecutar una obra. No lo hacen como seres individuales que no creen estar haciendo parte de una orquesta sinfónica. Tanto Yoyo como los demás miembros de la orquesta tocan los instrumentos como parte de una cooperación que requiere que conciban lo que está ocurriendo como parte del resultado de muchas personas trabajando como un grupo. Se hace algo, en este sentido, solo como parte de una colectividad. Esto mismo aplica para otras instancias como las creencias de un culto religioso o las instituciones políticas.

Para Searle, la idea de que existe una intencionalidad colectiva es el presupuesto psicológico necesario para que cualquier tipo de realidad social. Sin la capacidad previa de tener la conciencia de que se comparten estados mentales con otras personas, no es posible el tipo de

cooperación compleja que se requiere para poner en marcha las acciones intersubjetivas propias de los grupos sociales en las más diversas actividades. La intencionalidad colectiva es la razón por la que pueden existir hechos sociales, es decir, el tipo de hechos que son epistémicamente objetivos que describí anteriormente. Aunque, esto parece una cualidad exclusiva de los seres humanos, Searle propone que la razón por la que los lobos pueden cooperar en manada es que ellos también comparten una especie de intencionalidad colectiva que permite algunos tipos de hechos sociales (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006). Lo que realmente distingue a los humanos de otros animales capaces de mantener una intencionalidad colectiva es el hecho de que los seres humanos pueden crear hechos que, además de sociales, son institucionales, o sea, van más allá de la cooperación inmediata entre individuos o grupos.

La idea de intencionalidad colectiva puede parecer similar a cuando en filosofía social y en ciencias sociales se usa el término “intersubjetividad”. Para Searle, la idea de intencionalidad colectiva es necesaria para describir el componente intencional de la interacción social. Si el concepto de intersubjetividad es, de algún modo, legítimo e inteligible, debe entonces dar cuenta de lo mismo que cuando se habla de intencionalidad colectiva (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006). El concepto de intencionalidad colectiva supone la explicación de Searle del hecho de que los seres humanos a veces actuamos conforme a un “nosotros” en vez de un yo. Esto quiere decir que los seres humanos son capaces de albergar estados intencionales que no se limitan a las necesidades del individuo que los tiene. El estado intencional responde a las necesidades de un grupo más grande y existe en el sentido de que quien lo alberga cree hacer parte de una colectividad.

### *Asignación de función y estatus.*

El segundo concepto esencial para entender la realidad social es el de asignación de función. Según Searle, tanto los seres humanos como otros animales pueden asignar funciones a objetos sin que estos tengan algún tipo de condición que les confiera, intrínsecamente, una función específica, en un determinado contexto. Así, por ejemplo, un amontonamiento de ramas y otros objetos vale como nido para un pájaro durante la etapa de empollamiento y, para los humanos, un golpe brusco propinado a un jugador del otro equipo durante un partido de fútbol vale como una falta. De hecho, todas las funciones son características relativas al observador, puesto que los objetos del mundo no tienen, presumiblemente, una función que se pueda adscribir a estos sin necesidad de mencionar los intereses de un individuo o un grupo de individuos. En el mundo no hay intrínsecamente cosas como los nidos o las faltas en el fútbol; la existencia de tales cosas depende de los pájaros y los humanos. Sin embargo, es poco probable que los pájaros operen funcionalmente bajo conceptos como el de “nido”. El amasijo de ramas que nosotros llamamos nido cumple para el pájaro una función instrumental, pero ésta no va más allá de las necesidades inmediatas del ave. El pájaro usa el nido y para éste tiene una función, pero es incapaz de compartir o conceptualizar la idea de nido que podría encontrarse detrás de la funcionalidad.

La razón por la que es imposible adscribir una función intrínseca a un objeto es porque siempre que se habla de la función de un objeto, ésta se hace con referencia a los intereses de alguien o algo. Cuando se dice que la función de un órgano determinado es mantener vivo al organismo que lo posee no es porque realmente dicha parte del cuerpo tenga la función

intrínseca de mantener vivo al organismo, sino porque, como organismos vivos, valoramos el hecho de que dichos órganos nos mantengan vivos. En todo caso, la cuestión de fondo aquí es que no es posible hablar de funciones sin hacer referencia a un observador que le confiere cierta normatividad. En palabras de Searle “the notion of *function* contains a normative component not contained in the notion of *cause*” (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006, pág. 57).

¿Cómo se relaciona el hecho de que existan asignaciones de función con la noción de intencionalidad colectiva? Al igual que existe un proceso intencional en el cual un individuo asigna una función a un objeto, se puede decir que esto puede ocurrir de un modo colectivo y compartido. Las funciones de los objetos se pueden hacer colectivamente y ser compartidas por miembros de una sociedad. Por ejemplo, cuando alguien dice: “¡siéntense en las sillas!” y quienes oyen reaccionan efectivamente de acuerdo con la orden sentándose en las sillas, es claro que existe una asignación de función colectiva y compartida de la función de las sillas como objetos apropiados para sentarse.

Según Searle, lo que separa a los seres humanos de otros animales en lo que respecta a la asignación de función es que los humanos pueden asignar funciones a objetos o personas sin que estos tengan nada que ver en un sentido material con la función que llevan (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006, págs. 57-58). En otras palabras, el valor de Y en la ecuación X vale como Y en C, puede ser completamente arbitrario, puede ser una mera convención. Por ejemplo, la profusión de los ruidos “Katze” o “gato” no tienen nada que ver con un gato, salvo que los hablantes del alemán o del español usan esas palabras para referirse al animal felino doméstico identificado como gato. Esta función se origina de un estatus dado colectivamente por un grupo de individuos al objeto o la persona y, de hecho, es precisamente debido a este estatus que el objeto cumple su función. Un ejemplo de esto es el dinero. Normalmente el dinero viene en la forma de monedas, billetes o trazas electrónicas, que usamos para comprar bienes y servicios. La razón por la que el dinero tiene un determinado estatus que permite las transacciones económicas no es está dado en virtud de su estructura física (papel, metal, encriptación digital), sino por las actitudes que una sociedad tiene colectivamente hacia el dinero. Este estatus es distinto a la función que tiene un cuchillo o una piedra tallada para picar carne, pues estos adquieren su función, en parte, por su estructura física capaz de cortar. En el caso del dinero, no existe ninguna característica física que lo haga valioso para adquirir bienes y servicios, sino que más bien esto sólo ocurre por las actitudes de los miembros de una sociedad en un determinado contexto. El dinero en forma de billetes o monedas representa algo que está más allá de su estructura física. El dinero tiene un estatus de valor que no se puede deducir o suponer desde la composición física de un billete o una moneda.

Antes de proseguir, creo que es pertinente que nos detengamos en el término “realidad institucional”. Aunque en el primer capítulo hice una breve definición del concepto, por el momento lo he usado sin ser muy explícito con respecto al significado técnico del término. Según Searle, no solo existe una realidad institucional, sino que también existe una realidad social que se presupone como base de la primera. La realidad social es todo aquello que existe como parte de un acuerdo implícito o explícito entre diferentes miembros de un grupo, aunque esos acuerdos no necesariamente sean compartibles o tengan una función asignada. Tanto los seres humanos como otros animales sociales pueden construir una realidad social,

en el sentido de que por medio de su intencionalidad colectiva pueden hacer figurar ciertas cosas como hechos en la medida de que son producto de la aceptación de la comunidad. Los lobos, por ejemplo, hacen parte de una realidad social en la medida de que su cohesión social es dada por el hecho de que colectivamente actúan como miembros de una manada. Sin la aceptación por parte de los miembros individuales de la manada acerca de la existencia de esta, los lobos no actuarían de la manera coordinada y jerárquica que los caracteriza cuando cazan, cuando se enfrentan entre sí y cuando se reconocen como parte integrante de la misma. Si ninguno de los lobos aceptara la existencia de la manada, ni actuaran de manera conforme a esta, no existiría el hecho social, pues éstos requieren de las creencias (no formuladas lingüísticamente) o, al menos, de la cooperación colectiva para existir, en el sentido en que cada individuo asume un rol específico que hace posible una acción conjunta que sería imposible de realizar por parte de un solo individuo. Así, los lobos, una vez hayan abatido a su presa, tratarán de comerse el pedazo más grande con independencia de si hace un momento atrás hacían parte de una manada o no.

La realidad social no es necesariamente compartible o tiene una función asignada, por el hecho de que no requiere un sistema lingüístico para existir. Los lobos no pueden compartir ni expresar el hecho de que son parte de una manada con otros lobos, aunque actúen de manera conforme a hacer parte de una manada; del mismo modo, por su incapacidad de representar los objetos del mundo con herramientas lingüísticas o simbólicas, los lobos no pueden asignarles funciones a las cosas. Sin embargo, la incapacidad de los lobos y otros animales para comunicar hechos derivados de la realidad social no quiere decir que ésta sea incomunicable. Los seres humanos podemos expresar con claridad nuestra pertenencia a grupos o nuestros lazos con otros individuos por medio por medio del lenguaje.

En todo caso, la realidad institucional requiere de la existencia de una realidad social para su existencia, pero va más allá de esta en el sentido de que los seres que hacen parte de ella pueden asignar funciones a objetos con independencia de sus propiedades físicas y, además, pueden compartir estas funciones entre otros miembros del grupo. Volvamos al ejemplo del dinero, que de hecho Searle ha usado en repetidas ocasiones (2010, pág. 17) (1997, págs. 49-50). Como dije más arriba el dinero en forma de billetes no tiene su función como tal en relación con sus propiedades físicas: el papel moneda y la tinta con la que hacemos los billetes no son, si es que esto fuera posible, intrínsecamente valiosos. Como ya dije con anterioridad, los billetes tienen su función en la medida de que los vemos como objetos con una función aceptada por los miembros de una comunidad.

El concepto y uso del dinero, como hecho social e institucional propio de los seres humanos, no funciona exactamente igual a las tareas de cacería de las manadas de lobos a pesar de que ambos fenómenos requieren de la aceptación de un grupo social para existir, en el sentido de que las manadas de lobos solo se construyen como tal bajo la interacción directa y circunstancial de los animales. Es decir, los lobos solo pueden tener manadas en la medida de que hagan manadas y jamás podrán asignarle a un conjunto de actitudes generales la propiedad de ser lo que da la función de una manada a algo. Es decir, no pueden crear una institución que sea producto de una función asignada que de ahora en adelante sea entendida como tal y compartida por todos los miembros de la comunidad, con independencia de las propiedades físicas de los objetos que la componen. Cuando los lobos se separan, y éstos dejan de interactuar cooperativamente, la manada deja de existir. Las instituciones humanas,

a diferencia de las acciones coordinadas de los lobos, se componen de hechos que se entienden según su función y pueden ser compartidas y representadas como tales por todos los miembros de una comunidad específica y no dependen de la existencia de individuos concretos para existir, sino que pueden comunicarse y siguen existiendo incluso cuando algunos miembros de la comunidad han dejado de existir. Por ejemplo, cuando todos los miembros de una empresa salen de ésta para ir a dormir, la empresa continúa existiendo incluso cuando nadie está operando en ella. La existencia de la empresa no requiere de la cooperación permanente para darse.

La razón por la cual, en cierto sentido, las empresas perduran como entidades más allá que las personas que las han pensado originalmente y las manadas no, se relaciona con la dimensión simbólica propia de las instituciones humanas. Las instituciones humanas requieren de, al menos, un medio simbólico para ser representadas, porque su carácter va más allá de los hechos físicos que se requieren para que tales eventos existan. Las instituciones humanas hacen referencia a elementos que no tienen una existencia física y por lo tanto no requieren de una eventualidad material específica para existir. Las empresas existen en la medida en que la gente crea que éstas existen, a diferencia de las manadas que desaparecen cuando desaparecen o separan los miembros que la componen. Aunque, para crear una realidad social no se requieren necesariamente lenguajes estructurados con palabras (Searle, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, 2010, pág. 13), en el caso concreto de los humanos, el lenguaje funciona como el medio simbólico por excelencia para la creación de la realidad institucional. Aunque desarrollaré más sobre el papel del lenguaje en la creación de la realidad social más adelante en este capítulo, es posible decir por ahora que el lenguaje humano funciona como un medio eficiente para representar el tipo de entidades conceptuales que componen nuestra realidad institucional y, de igual manera, ofrece las condiciones para crear una normatividad que regula el comportamiento de los miembros de la comunidad que usa determinados lenguajes.

En todo caso, la realidad en la que existen gobiernos, notarías, religiones, deportes y en general las instituciones sociales, depende del tipo de hechos que implican una asignación de función independiente a las propiedades físicas de los objetos que lo componen y que pueden ser compartidas y asimiladas por diferentes miembros de una comunidad a lo largo del tiempo. Por esta razón, cuando hablo de cosas como el gobierno, las notarías, las religiones y los deportes me refiero a elementos que hacen parte de la “realidad institucional” en vez de usar el término “realidad social” que es más amplio, pues esta cubre comportamientos muchos más básicos de socialización, y no permite precisar con claridad el tipo de conceptos de los que estoy hablando. El término “realidad social” cubre el tipo de comportamientos sociales en los cuales se incluyen manadas de lobos y otros comportamientos que son sociales y requieren de acción colectiva, pero no tienen necesariamente una dimensión simbólica o normativa típica de la realidad institucional. La realidad institucional hace parte de la realidad social, pero no toda realidad social es institucional.

### ***Reglas constitutivas.***

El medio por el cual los seres humanos pueden otorgar una función a objetos o manifestaciones del mundo físico es por medio de las reglas constitutivas: “X cuenta como Y en el contexto C”. Al igual que con los actos de habla, otras manifestaciones de la realidad

social en la que vivimos requieren de reglas constitutivas que hagan pasar cierto tipo de cosas por otras con una función asignada colectivamente en un contexto específico.

La regla constitutiva “X cuenta como Y en C” opera para la asignación de funciones otorgándole propiedades nuevas a ciertos objetos o elementos del mundo físico por medio de una aceptación colectiva de esta función. Así, otorgamos funciones a través de reglas como “este papel cuenta como un billete de 2.000 pesos en el contexto de interacciones monetarias en Colombia” o “las palabras ‘te prometo que mañana iré al cine contigo’ cuentan como una promesa en el contexto del español”. Es importante recordar que, como dije en el capítulo anterior, las reglas constitutivas no expresan nuevas maneras de conferir una normatividad sobre objetos o elementos del mundo. O sea, no son reglas sobre cosas que previamente existían y a las que ahora se les confiere una normatividad extra. Las reglas constitutivas permiten la existencia del tipo de objetos que reglamentan, en el sentido de que las reglas mismas son lo que hacen efectivos los conceptos que hacen parte de la realidad institucional. Por ejemplo, en el caso de la regla constitutiva “estos sonidos cuentan como palabras en el contexto del español” no se está haciendo una reglamentación de una realidad que existía de forma previa, como si el español existiera previamente al uso y asignación de función a un conjunto de sonidos como parte del lenguaje español. Por el contrario, el lenguaje español existe en sí mismo por mor de las reglas que lo constituyen y una vez esas reglas dejen de existir lo mismo pasará con lo que llamamos lenguaje español. En cierto sentido, las reglas del español y el español son una y la misma cosa.

Ahora bien, aunque la regla constitutiva parece simple, esta puede ser iterada indefinidamente para formar realidades sociales cada vez más complejas. Así, podemos decir, en primera instancia, que ciertos sonidos X cuentan como tales palabras Y en el contexto del español (C); luego, decir que éstas palabras en español cuentan como una frase bien construida; y decir que ciertas frases cuentan como promesas, afirmaciones o declaraciones, y así por el estilo. Es decir, las reglas constitutivas pueden asignar funciones a elementos que ya tienen una función previamente asignada, creando una serie de funciones dependientes de otras funciones. De hecho, esta iteración es común, y en cierto sentido necesaria, en nuestra vida cotidiana. Los seres humanos pueden ser considerados personas según ciertos contextos, las personas, a su vez, pueden considerarse ciudadanos, los ciudadanos, de igual modo, pueden tener un estado civil específico o ser elegidas presidentes, etc. La iteración de la regla constitutiva permite agregar y hacer más complejos elementos cuya función ya había sido designada; es el medio por el que construimos nuevas funciones sobre elementos pasados de la realidad institucional y por el cual podemos tener el tipo de instituciones altamente normativas que tenemos actualmente. El uso de las cédulas, el dinero o el estatus de presidente, está ligado a otras funciones previas sobre la ciudadanía, la propiedad privada y el orden social.

Las reglas constitutivas además de ser iteradas pueden ser usadas en conjunto con otros grupos de elementos que tienen una función asignada previamente. Así, alguien puede comprar una casa no sólo porque hay una asignación de función a ciertos papeles que equivalen a dinero, sino también gracias a que existen otros elementos con una función asignada que funcionan paralelamente al dinero como los gobiernos, las escrituras públicas, la propiedad privada, los hogares, etc. Esta relación entre elementos con una función no es igual a la iterativa en el sentido de que no se están acumulando nuevas funciones en un mismo



objeto o elemento del mundo, sino que diferentes funciones se han hecho encajar para formar interacciones lo suficientemente complejas como para permitir transacciones como comprar una casa. La realidad institucional opera como un entramado de funciones que son asignadas, iteradas y utilizadas en diferentes situaciones de manera que regulan el comportamiento humano de ciertas maneras.

El entramado de funciones asignadas, iteradas y utilizadas que constituye a la realidad social es capaz incluso de autoconstruirse de un modo relativamente consciente. Por ejemplo, los seres humanos conscientemente asignamos funciones a través de actos de habla declarativos que tienen una función similar a la regla constitutiva, solo que en este caso se hace de manera explícita. De hecho, los actos de habla declarativos revelan mucho de la manera en que construimos ciertas realidades a partir de una regla constitutiva. Cuando un individuo, por ejemplo, un notario, lleva a cabo un acto declaratorio del estilo “los declaro marido y mujer” está manifestando que dos elementos X (pareja en matrimonio) ahora tienen el estatus Y (esposos) en el contexto de la sociedad civil C. En otras palabras, el notario está haciendo que dos personas con cierto estatus previo de ciudadanos ahora tengan un nuevo estatus de marido y mujer (o pareja) adicional al que ya tienen, pues se convierten en esposos o pareja con todos los derechos y obligaciones que les proporciona la institución del matrimonio en una sociedad civil dada. En los actos de habla declarativos se instaure una nueva realidad a través del acto mismo de declarar que un elemento X ahora tiene un estatus Y. Lo importante de este caso es entender que en ciertos niveles de complejidad institucional los actos de habla declarativos requieren de una realidad institucional previamente estructurada para poder existir. La razón de tal necesidad es que solo bajo la presunción de una serie de estructuras sociales e institucionales puede darse el estatus previo que se requiere para la declaración misma; o sea, el notario solo puede tener su cualidad como tal dentro una serie de estructuras institucionales que le permitan a él, al Estado y a los contrayentes reconocer el estatus de notario. Las declaraciones del notario son posibles como medio de construcción de la realidad social en la medida de que éste tiene una función específica asignada previamente para este fin. A través de actos de habla declarativos, el notario, en cierto sentido de un modo consciente, reproduce la realidad institucional de la que hace parte.

Sin embargo, es importante evitar confundirse en este caso. La realidad social está construida por reglas constitutivas al igual que los actos de habla, no porque la realidad social en realidad sea una serie de actos de habla que se agrupan entre sí para crearla, sino que, por el contrario, por cuanto los actos de habla son instancias concretas de elementos del mundo que tuvieron una asignación de función gracias a una regla constitutiva cuando los seres humanos instituyeron la dimensión institucional en la realidad social. Los actos de habla son ejemplos de una realidad social que crea nuevas funciones a través de la regla “X cuenta como Y en C”. Así, por ejemplo, podemos ver como los actos declarativos funcionan o hacen las veces de reglas constitutivas, en el sentido que confieren un estatus nuevo a algo o alguien, no porque sean previos lógicamente a las reglas constitutivas, sino precisamente porque gracias a una asignación de función previa a los términos “los declaro”, “ahora eres” o similares, los declarativos tienen la función de, valga la redundancia, otorgar funciones.

La relación entre la regla constitutiva y los actos de habla nos conduce a una discusión interesante sobre la obra Searle. En *John Searle: From Speech Acts to Social Reality* (Smith, 2003), Barry Smith propone que la formulación de la regla constitutiva que hace Searle en

“*La Construcción de la Realidad Social*” (Searle, 1997) no se explican adecuadamente ciertos fenómenos sociales. Según Smith, existen fenómenos que hacen parte de la realidad institucional, pero que no necesariamente corresponden con eventos o elementos del mundo material. Es decir, hay términos Y de la regla constitutiva que no corresponden a un X en especial. Por ejemplo, las promesas siguen existiendo y manteniendo, por lo tanto, su poder deóntico mucho tiempo después de las palabras necesarias para formularlas; las promesas siguen teniendo valor normativo incluso cuando dejan de tener un elemento del mundo material asociado. Smith llama a estos elementos “términos Y autónomos” (Smith, 2003, pág. 31), ya no requieren de la existencia de algún elemento X para existir. Esto entra en conflicto con la formulación de la regla constitutiva tal como se expone en “*La Construcción de la Realidad Social*”, ya que, en este libro, Searle propone que la existencia de ciertos términos Y dependen de un X que vale como ellos en un contexto determinado. Si, por el contrario, se aceptara la existencia de “términos Y autónomos” que no requieren un X para existir, como los que propone Smith, sería necesario al menos ajustar la manera en que se entiende la fórmula constitutiva de Searle.

Como respuesta a esta crítica, Searle ha modificado ligeramente su postura sobre la regla constitutiva aceptando la existencia de “términos Y autónomos” cuyo estatus de función es autónomo de cualquier objeto o individuo del mundo físico. Las corporaciones, por ejemplo, suponen términos “Y autónomos” en el entendido de que no existe un ser físico o conjunto de seres físicos cuyo estatus sea el de ser corporaciones (Searle, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, 2010, pág. 20). Las corporaciones existen con independencia del hecho de que algunos de sus miembros vivan o no y solo dependen de cierta normatividad institucional para ser constituidas.

Ahora bien, antes de continuar a la siguiente sección es importante detenernos para observar cómo se relacionan los conceptos de intencionalidad colectiva, regla constitutiva y asignación de función, en la creación de razones para actuar. O sea, cómo estos conceptos contribuyen al surgimiento de una normatividad. La relación de estos tres conceptos es la siguiente: la intencionalidad colectiva permite la creación de reglas constitutivas y, a su vez, las reglas constitutivas asignan funciones que tienen un carácter normativo, para elementos del mundo. Los seres humanos podemos, a través de la capacidad de mantener estados intencionales colectivos, asignar funciones por medio de la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”. Toda función es dependiente de una intencionalidad (Searle, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, 2010, pág. 58) y toda función es potencialmente normativa en el sentido de que delimita la manera en que los miembros de una comunidad deben actuar frente a un objeto o elemento de la realidad. La función de un martillo delimita, al menos en el sentido de lo aceptable socialmente, el tipo de usos que le damos a este objeto, aunque es cierto que esta función se deriva, al menos parcialmente, de la estructura física del martillo. Esta delimitación de las acciones es aún más notable con elementos del mundo cuya función no se deriva ni siquiera parcialmente de sus cualidades físicas. La función que otorgamos a ciertos conjuntos de ruidos delimita la manera en que actuamos frente a otros seres humanos. El caso de las promesas es, en este punto de la investigación, paradigmático en este sentido, pues delimita la manera en que actuamos frente a las personas con las que hacemos ciertos intercambios sociales, o sea, es en todo sentido una fuente de normatividad.

### 3.4 El lenguaje como institución predominante en el mundo institucional.

La asignación de función dada colectivamente por la regla constitutiva “X cuenta como Y en C” permite la existencia de la realidad institucional. Por medio de este mecanismo de intencionalidad colectiva, los seres humanos podemos construir una realidad completamente nueva de objetos y conceptos. Se trata de la realidad institucional. Los gobiernos estatales, los derechos civiles, las religiones, notarías, universidades y la palabra “armadillo” y por ende todos los lenguajes, solo pueden existir gracias a esta asignación de función dada por la regla constitutiva que es, a su vez, producto de una intencionalidad colectiva.

No obstante, la asignación de función requiere que, de algún modo, las personas puedan representar el tipo de elementos a los que están asignando funciones. Por esta razón, Searle propone que existe una institución social que cimenta y funciona como prerrequisito para todas las demás: el lenguaje. El lenguaje funciona como la institución primordial necesaria para representar los diferentes objetos que componen la realidad social. O sea, funciona para poder pensar en presidentes, gobiernos, religiones, dioses, deportes, poesía, etc.

Sin embargo, con respecto a esto que he dicho sobre la relevancia del lenguaje es posible contrargumentar que existen animales que también poseen algo que podríamos llamar un lenguaje, en el sentido de que pueden comunicarse de maneras bastante abstractas, pero que no tienen nada similar a la complejidad de la realidad institucional humana. La razón de esto es que el lenguaje humano representa de un modo más general y, al mismo tiempo, variado que los medios de comunicación de otros animales. O, mejor dicho, el lenguaje humano representa además que comunica. Searle lo pone del siguiente modo:

The essential thing about human beings is that language gives them the capacity to *represent*. Furthermore, they can represent not only what is the case but what was the case, what will be the case and what they would like to be the case. Even more spectacularly, they can lie. They can represent something as being the case even though they believe that it is not the case. (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006, pág. 60).

Lo anterior quiere decir que la capacidad de representación del lenguaje humano no sólo se limita a lo que es el caso, en sentido de las cosas que son actualmente y pueden mostrarse señalando con un dedo. El lenguaje humano también puede representar lo que fue el caso, como eventos pasados, o lo que no es el caso, o sea, lo que no ha sido o debería ser, por ejemplo, lo que es más apropiado que alguien haga, lo que está bien que alguien haga, lo que debería hacer alguien o lo que nos gustaría que hiciera. A través de la representación de lo que no es el caso, el lenguaje permite a las personas figurarse el tipo de cosas que no han ocurrido, como son todo aquello que deberían, o no, hacer. El lenguaje humano puede representar lo que no está a la vista o es, de hecho, imposible de ver como las abstracciones necesarias para pensar en la justicia o las razones para actuar. En este sentido, la existencia de razones para actuar se deriva del hecho de que existen lenguajes que representan lo que no es el caso. Es posible pensar lo que un individuo debe hacer con respecto a una situación, sólo en el entendido de que a través del lenguaje se puede representar aquello que no ha ocurrido todavía o no se encuentra disponible a los sentidos en el instante de una acción. La normatividad derivada del lenguaje surge igualmente a través de la posibilidad de representación de lo que no es el caso de éste. El tipo de acciones que se siguen de un contenido semántico no hacen parte del mundo físico de ninguno modo. No existe algo en el

mundo físico que permita suponer que una acción se sigue de un estado de cosas específico. La normatividad, el hecho de que se debe actuar de una manera dadas ciertas circunstancias, solo se puede derivar de aquello que no es el caso, ya que solo así se puede hablar de (o representar el curso de) acciones futuras o probables que el agente podría llevar a cabo.

Pero ¿no podría simplemente pensarse que los gobiernos son gobiernos y las personas tienen derechos, sin necesidad del lenguaje? Es decir, ¿no podría existir la realidad institucional sin necesidad de un lenguaje? Según Searle, la existencia de una realidad institucional no es posible sin el lenguaje, porque el lenguaje es la única herramienta conocida por medio de la cual es posible representar las cosas más allá de cómo son en un sentido físico, por esta razón es que ningún otro animal fuera de los seres humanos puede configurar una realidad institucional, trascendiendo así la frontera de la realidad social. Pensemos en el modo en que un chimpancé y un humano ven las cosas, en el sentido de cómo representan las cosas en su mente. Si un humano y un chimpancé ven a un grupo de personas con papelitos numerados en la espalda corriendo por la calle de manera relativamente organizada, ¿qué es lo que ven? El chimpancé probablemente reconocerá ciertas formas como humanas y verá sus movimientos de manera que podría interpretar estos rudimentariamente como correr en una dirección dada. El humano también podría ver los movimientos y las figuras e interpretarlas como humanos corriendo, pero podría ir más allá y entender que lo que está pasando es una competencia, una maratón. El ser humano podría identificar que el significado de todo lo que está ocurriendo frente a sus ojos es en realidad un hecho diferente de los movimientos y los cuerpos que ve desplazándose en una dirección dada. El ser humano ve hechos que están más allá de los atributos físicos de lo que ocurre y el lenguaje es el medio que le permite esta proeza.

Pensemos en Yoyo. Cuando Yoyo toca su instrumento, sus movimientos no son percibidos por él u otras personas que compartan ciertos elementos de la realidad institucional (el conocimiento sobre qué es la música y qué es un instrumento, por ejemplo) como movimientos al azar que producen sonidos de manera repetitiva. Tanto Yoyo, como otros miembros de su comunidad cultural, lo verán interpretar su instrumento: percibirán a una persona que hace ciertos movimientos para sacar notas musicales que terminan por constituir una pieza musical. Además de los movimientos de Yoyo, los sonidos producidos por el instrumento son percibidos como música de un determinado tipo: como partes de una obra clásica o barroca, por ejemplo.

En todo caso, no hay nada en los hechos físicos brutos que permita derivar el contenido semántico necesario para pensar en la nueva realidad que pone en marcha una institución social, o sea, los objetos físicos no permiten por sí mismos derivar significados por medio de los cuales sea posible atribuir funciones o representarlos en nuestras mentes de la manera en que entendemos la función de estatus que le ha sido asignada por nosotros. El chimpancé ve los hechos físicos, pero no ve los significados institucionales que pueden atribuirse a estos, pues carece de un lenguaje que le permita representar, pensar y asignar una función novedosa de estatus que esté más allá de los atributos físicos de los objetos. En cambio, los seres humanos tenemos, en cierto sentido, una doble percepción sensorial: por un lado, vemos los hechos físicos y por el otro lado, vemos también los hechos institucionales que existen gracias a la asignación dada por la fórmula “X cuenta como Y en C”. De hecho, nuestra capacidad de percibir el mundo desde las instituciones que hemos creado a veces es automática y oculta

la realidad física más básica. Es decir, a veces, o en general casi siempre, vemos los elementos del mundo bajo el manto de las instituciones sociales que relacionamos con estos. Cuando vemos una puerta, vemos literalmente una puerta, no una tabla o mental que llamamos puerta, sino que vemos una división del espacio entre adentro y afuera, entre lo accesible y lo inaccesible, etc. Realmente vemos una puerta en el entendido de que la percibimos en calidad de puerta (división entre lo accesible e inaccesible) primero que en calidad de objeto hecho de madera. Igualmente, cuando vemos al presidente de Colombia, conceptualizamos lo que vemos, no como un amasijo de átomos que tiene una forma determinada o como un *Homo sapiens* con ciertas características físicas, sino como un presidente, que es una persona y tiene cierta importancia política. Searle lo explica de la siguiente manera:

In such cases, institutional reality so infects our perceptual and other forms of cognitive apparatus that the immediate processing of perceptual inputs is already done at the institutional level. Just as I can literally see a man score a touchdown, so I can literally see a man pay for groceries in a supermarket, and I can literally see my neighbor voting in an election. (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006, pág. 61).

La explicación de este fenómeno, por el cual percibimos “doblemente”, puede entenderse desde el grado de intencionalidad que otros tipos de animales y los humanos comparten. Algunos animales son capaces de tener estados intencionales, en el sentido de que sus estados mentales tienen una referencialidad hacia otros objetos bastante clara, lo que también ocurre con los seres humanos. Nosotros al igual que los perros, los simios, los cuervos y otros animales, podemos representar objetos o elementos del mundo que no están presentes en el instante determinado en que son representados. El contenido de los estados intencionales de ciertos animales, por ejemplo, los perros, solo puede llegar hasta cierto punto. Un perro y un simio, presumiblemente, solo pueden mantener estados intencionales sobre las propiedades físicas de las cosas, o sea, solo pueden ver y representar su mundo limitándose o basándose en atributos físicos. En cierto sentido, los perros y los chimpancés ven y representan en su mente los hechos en un sentido únicamente físico. Sin embargo, es importante tener en cuenta que lo dicho por Searle acerca de la capacidad de los animales no trata de ser necesariamente riguroso en términos de lo que se sabe acerca de la cognición de otras especies distintas a los humanos. La idea de hacer comparaciones entre los humanos y los perros o los simios solo sirve un propósito filosófico en este caso, en el sentido de que Searle probablemente hace estas comparaciones haciendo un modelo probable de la mente de los perros y los simios.

En todo caso, Searle propone que para tener una idea general del papel del lenguaje en la constitución de la realidad institucional se puede decir que este tiene al menos cuatro funciones (Searle, *Social Ontology: Some Basic Principles*, 2006, pág. 61). Primero, los hechos institucionales deben representarse como existentes de algún modo. Para que exista una realidad social es necesario simbolizar o representar un estatus sobre elementos del mundo que no tienen dicho estatus por mérito de sus propiedades físicas. El lenguaje cumple la función de representar y expresar elementos que solo existen en la medida de que sean representados. Los hechos institucionales no tienen una existencia independiente de las representaciones que de ellos se hacen, pues son en sí mismo representaciones. Por ejemplo, el hecho de que existe un presidente de Colombia sólo puede existir en la medida en que haya personas que representen ese hecho como cierto y el lenguaje es la herramienta por excelencia para articular este tipo de representaciones.

Segundo, las funciones adquiridas por medio de la representación del lenguaje casi siempre son una cuestión de poder deóntico; es decir, las funciones asignadas por medio del lenguaje por lo general suponen obligaciones y reglas, como en el caso de los actos de habla y otras instituciones como los gobiernos, religiones, los deportes, etc. Todo lenguaje delimita el mundo de una manera que puede ser entendida como normativa. El lenguaje tiene la función de, entre otras cosas, determinar el uso adecuado de ciertas definiciones y la relación lógica que éstas tienen con otras definiciones, lo que implica que el lenguaje supone una dimensión normativa dentro de lo que se espera de las personas con respecto a ciertos contenidos proposicionales o definiciones. El lenguaje, regula cómo entendemos gran parte del mundo (lo que es válido inferir del mundo) y la manera cómo debemos actuar según ciertas definiciones y relaciones lógicas. El caso de las promesas es paradigmático en este sentido, pues supone una instancia donde el lenguaje crea una relación normativa entre individuos, aunque esta función se extiende a todo tipo de uso del lenguaje, en el sentido de que todo acto de habla supone este tipo de relaciones normativas.

Tercero, el poder deóntico y la capacidad de representación del lenguaje debe poder seguir existiendo después de que algo fue inicialmente pensado por personas e incluso después de que éstas dejaron de pensarlo. Sin esta función del lenguaje sería imposible la existencia de la realidad a lo largo del tiempo. Las personas pueden prometer que se verán la próxima semana para ir a cine o, de hecho, reconocer al presidente de su país después de mucho tiempo sin pensar en él o ella, porque el lenguaje permite la representación de estos conceptos a lo largo del tiempo. La pervivencia de las representaciones más allá de si son pensadas en un momento dado o no, se debe a que el lenguaje funciona como una herramienta de representación disponible independiente de la presencia física de un determinado objeto. Como podemos representar a través del lenguaje ciertos estados de cosas o conceptos ahora, lo podemos hacer en un futuro mientras exista el lenguaje.

Y cuarto, el lenguaje funciona para reconocer las instituciones en sí, en el sentido de que identificamos las instituciones en un sentido general gracias a que podemos representarlos como conceptos abstractos. Por ejemplo, podemos votar por presidentes, crear industrias y jugar al fútbol, sólo porque existen las instituciones más generales de la democracia, la economía y los deportes. Sin la posibilidad de pensar el concepto de institución en un sentido general sería imposible generalizar la existencia de estos fenómenos de manera tal que los entenderíamos como parte de una misma institución.

En todo caso, en general se puede decir que la función del lenguaje como institución predominante es la de servir como medio de representación de todo lo que puede ser o no el caso. Esta función permite a los seres humanos, entre otras cosas, conocer el tipo de razones que tienen con respecto a un determinado estado de cosas del mundo. El reconocimiento de razones para actuar que tiene un determinado agente según ciertas condiciones se da por el hecho de que, al tener un lenguaje que le permite representar el tipo de cosas que no son el caso, el agente puede figurarse lo que podría ser mejor para él en un futuro o lo que puede afectar a otros individuos o a él en el futuro. Sin un lenguaje u otro medio de representación, los agentes no tendrían la capacidad de salir de la inmediatez de sus necesidades actuales, pues no tendrían una manera de pensar en elementos del mundo que no están actualmente percibiendo y puedan, además, crear relaciones entre dichos elementos.

De hecho, puede que la distinción que Searle hace entre realidad social y realidad institucional se pueda entender mejor como una distinción entre un estadio en el cual los agentes no reconocen las razones para actuar y uno en el cual sí. Las manadas de lobos cooperan de manera que logran tener beneficios colectivos de tal cooperación, pero éstos no pueden figurarse la razón por la cual es beneficioso cooperar. No pueden, por falta de una capacidad de representación, entender las razones que tienen para diferentes actividades colectivas o individuales. En cambio, los seres humanos, por medio del lenguaje, pueden entender qué tipo de cosas pueden ser beneficiosas para ellos o no en un futuro y actuar conforme a eso. Es decir, pueden entender que tienen razones para actuar de ciertas maneras. La realidad institucional en la que los seres humanos vivimos se basa en la existencia de razones para actuar que están a disposición de las personas. Los seres humanos tienen la capacidad de decidir con respecto a estas razones, pero en general no podrían conocerlas si no tuvieran algún medio de representación para ello.

### 3.5 ¿Cómo se relaciona la realidad institucional con el intervalo y los actos de habla?

Ahora, dado todo este contexto general de la realidad social, cuya descripción quizá se haya largado demasiado, solo queda preguntarse, ¿cómo se relaciona la realidad institucional con el intervalo y los actos de habla? Comenzaré por la relación más evidente: la realidad institucional se relaciona con los actos de habla en que la primera es la base que cimienta la segunda. Sin una serie de instituciones sociales, entre las cuales figura predominantemente el lenguaje, no podrían efectuarse actos de habla que generen razones para actuar. El lenguaje como medio de representación de todo lo que es o no es el caso, permite efectuar promesas, afirmaciones, preguntas, órdenes y declaraciones que tienen, en muchas ocasiones, efectos a futuro que solo pueden formularse a través de representaciones de lo que no es, en el momento, el caso. El lenguaje, entendido como una herramienta de representación, permite la existencia de hechos institucionales que se manifiestan como actos de habla o figuran predominantemente en estos.

Sin embargo, ésta no es la única relación que existe entre los actos de habla y la realidad institucional. Los actos de habla también funcionan como medios para crear razones para actuar independientes a los deseos que perpetúan y preservan las estructuras sociales en las que vivimos. La razón de lo anterior se debe a que, sin la fuerza vinculante de los actos de habla, las estructuras sociales no tendrían la cohesión necesaria para perdurar. Los actos de habla tienen implícita una dimensión normativa que supone que diferentes acciones se siguen de diferentes definiciones y relaciones lógicas. O sea, los actos de habla ayudan a preservar el orden social porque son la fuente de la normatividad necesaria para tal fin. Por ejemplo, el hecho de que ciertos compromisos adquiridos por medio de un acto de habla sean vistos como tales y respetados de la misma manera por parte de los individuos de una sociedad, se debe al hecho de que los seres humanos, en general, reconocen que siempre que se adquieran compromisos voluntariamente, éstos se deben respetar. Los actos de habla son vinculantes en términos de acciones humanas en el sentido de que llevan implícitos un carácter deóntico particular del que ya he hecho mención. Las razones para actuar independientes a los deseos son producto de este carácter deóntico. A su vez, por esta deontología las instituciones, sociales perduran y se reproducen en el sentido de que crean obligaciones por parte de los

individuos para generar ciertas maneras de actuar. Sin embargo, es importante señalar que estas obligaciones tienen un carácter racional en el sentido de que se siguen de, por ejemplo, ciertos contenidos semánticos. Los seres humanos pueden decidir no hacer caso a la derivación racional de un contenido semántico siempre que lo vea necesario.

Ahora bien, la relación entre el libre albedrío que ocurre en el intervalo y la realidad institucional es de doble vía. Por un lado, la realidad institucional solo tiene sentido bajo la presuposición de que existe libre albedrío y que los seres humanos reconocen las razones para actuar que tienen libremente. Por el otro lado, la realidad institucional permite la existencia de una serie de herramientas que permiten posibilidades de acción imposibles sin la existencia de formas de asignar funciones y representar lo que no es el caso. La primera relación entre el intervalo y la realidad social es expresada por Searle en el siguiente párrafo:

Without free will the structures of private property, voting in elections, going to cocktail parties, and giving lectures in a university are meaningless. (Searle, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, 2010, pág. 139).

Así, la realidad institucional construida por los seres humanos solo tiene sentido bajo la presuposición del intervalo, pues en ésta siempre está implícita la existencia de decisiones libres que hacen que se pueda atribuir una responsabilidad, una autoría, una culpa o un significado concreto a las palabras de ciertas personas. Los seres humanos actuamos bajo una serie de relaciones intersubjetivas que suponen que los otros humanos son libres de la mayoría de sus actos en condiciones normales. La estructura de la realidad institucional está construida alrededor de la suposición, consciente o inconsciente, de que los seres humanos actúan voluntariamente en ciertos tipos de casos. Las relaciones institucionales solo son inteligibles como tales en la medida en que podamos identificar a otros individuos como seres capaces de tomar decisiones libres. De lo contrario, no habría diferencia entre nuestra interacción con las flores y las piedras. Por ejemplo, cuando se hacen elecciones para presidente en un país, se cuentan los votos con la suposición de que las personas votaron libremente y bajo las razones que consideraron más apropiadas, incluso aún bajo la sospecha de que puede existir la manipulación y otras estratagemas por el estilo. De lo contrario, ¿qué valor tendría hacer elecciones si no son producto de la libertad de los votantes?, ¿serían, de hecho, elecciones?, ¿podría decirse que la autoridad del presidente emana realmente del pueblo, como se supone que debe? La institución misma de las elecciones para presidente y todo un sinnúmero de otras instituciones, supone que las acciones humanas son, en su mayoría, libres y hechas bajo razones. De hecho, en cierto sentido, se puede decir que la realidad institucional humana está construida alrededor del intervalo. La serie de estructuras sociales que componen nuestra vida como miembros de una comunidad cultural giran en torno a la idea de que somos libres de nuestros actos y actuamos según razones que escogemos libremente. Las instituciones sociales están construidas sobre la suposición de que los miembros de la sociedad son seres conscientes capaces de tomar decisiones autónomas. Cualquier tipo de interacción social tiene sentido bajo la suposición de que los implicados en esta actúan voluntariamente de ciertas maneras. Los actos de habla no tienen sentido por fuera de un marco intersubjetivo que presuponga la existencia de un libre albedrío. Las palabras expresadas por un hablante sólo tienen sentido si se supone son expresadas de modo voluntario por alguien. Las promesas, declaraciones, afirmaciones,



expresiones u órdenes sólo pueden ser entendidas como tales bajo la suposición de un libre albedrío. Por ejemplo, las palabras escritas en un papel tienen sentido en la medida en que sabemos que fueron escritas por una persona con una intención específica.

Sin embargo, esta presuposición del libre albedrío humano no puede darse sin constreñimientos internos de la realidad institucional que aseguren que el sistema entero no se autodestruya. En otras palabras, las estructuras deben motivar a los agentes de manera tal que participen de las instituciones sociales de un modo que permita la existencia de estas durante el tiempo. Searle lo pone del siguiente modo:

the structures in question will be effective on them only if the structures have some influence on their conscious rational behavior. Participation in the institutional structures has to be capable of motivating the agents who are participating. But the only way that this system can provide the motivations in question is by giving the agents reasons for action. The immediate inclinations of the agent are not going to be enough. So, the system has to be able to create desire-independent reasons for acting. (Searle, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, 2010, pág. 139)”

Así, las estructuras sociales que componen la realidad institucional requieren de razones para actuar independientes de los deseos para evitar autodestruirse. Las personas, al saber que una promesa implica ciertas obligaciones adquiere ciertas razones para actuar independientes a sus deseos que lo compelen a un curso de acción específico que, en el fondo, está preservando la institución misma de prometer. Si otros individuos dejan, de un momento a otro, de cumplir sus promesas, el hecho de prometer como acto de habla empezaría a perder su sentido. Las instituciones económicas, políticas, religiosas y culturales que existen en nuestro mundo siguen existiendo, gracias a que la realidad institucional misma motiva a los agentes a seguir respetando las instituciones de las que hacen parte, incluso a pesar del deterioro institucional que eventualmente pueda padecer una sociedad. Las personas que hacen parte de una sociedad determinada construyen sobre sí mismos y frente a los demás una especie de credibilidad que permite las interacciones entre individuos dentro de un marco institucional. Gracias a esta credibilidad, las promesas y otros tipos de obligaciones siguen funcionando, incluso cuando sabemos que pueden romperse. Las personas cumplen sus promesas y responden a sus obligaciones con regularidad, no sólo porque estas obligaciones se derivan de un poder deóntico, sino que también lo hacen porque de lo contrario perderían la credibilidad que tienen como miembros de una comunidad que tiene ciertas necesidades. Las personas que regularmente no cumplen sus promesas o que mienten con frecuencia pierden en el mediano y largo plazo la credibilidad que tienen como miembros de la sociedad que está sujeta a la normatividad institucional y, por lo tanto, no son confiables para entablar ciertas relaciones sociales. No obstante, la gran mayoría de seres humanos miembros de cualquier sociedad requieren, en mayor o menor medida, de poder entablar el tipo de relaciones con otros individuos que normalmente generan obligaciones. Para tener una vida en sociedad se requiere de mantener al menos un cierto nivel de credibilidad que permita que los otros seres humanos entablen relaciones sociales con otros individuos de manera fidedigna.

La segunda relación entre el intervalo y la realidad institucional está en la manera en que las estructuras sociales crean nuevas posibilidades de acción para los individuos libres. Los actos de habla, las instituciones políticas, las profesiones y la capacidad del lenguaje para

representar lo que no es el caso, suponen nuevas posibilidades de acción que serían imposibles para seres ajenos a una realidad institucional. La realidad institucional permite la existencia de nuevas posibilidades de acción, que son imposibles por fuera de cualquier estructura social. Esta realidad nos permite casarnos, comprar casas, escribir novelas, etc., pero además nos permite conocer las razones para actuar que deberíamos tener en determinadas circunstancias. Las estructuras sociales en las que vivimos nos dan la oportunidad de actuar de modos que no habríamos podido imaginar sin ella. El lenguaje, los estados, los derechos y las profesiones existen en un marco que nadie individualmente podría haber creado para sí mismo. Podemos decidir convertirnos en grandes chelistas, ser presidentes, hacer promesas y comprometernos con nosotros mismos para adquirir razones para actuar que son independientes a nuestros deseos, solo porque existen una serie de estructuras que nos permiten conocer este tipo de elementos sin tener que descubrirlos o crearlos por nuestra cuenta. Las posibilidades de acción que permite la realidad social se relacionan con el intervalo en la medida que estas nuevas maneras de actuar funcionan como herramientas que pueden ser escogidas entre muchas otras por un agente racional que debe aceptar las obligaciones que contrae una vez actúa o se expresa de alguna manera. O sea, funcionan como herramientas que confieren a los agentes con razones para actuar, que pueden suponer obligaciones y constreñimientos específicos. Searle señala así este punto:

The institutions as such does not force the behavior. It simply creates possibilities, but the possibilities are constrained by the way the system of constitutive rules enables the agent to create reasons for action that are independent of the inclinations that the agent may otherwise have (...). For conscious beings like ourselves, the augmentation of our power by the creation of new enabling systems is not enough. The enabling systems have to coordinate with our rationality; that is they have to coordinate with our ability to act on reasons (Searle, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, 2010, pág. 140).

Así, las estructuras o sistemas que permiten nuevos tipos de acciones deben funcionar de acuerdo con nuestra capacidad racional, es decir, con la habilidad de actuar basados en razones. La realidad institucional en la que vivimos debe, como dije anteriormente, operar bajo el presupuesto de que los seres humanos actúan libremente sobre las razones para actuar que tienen, por lo que su estructura interna debe dar cuenta de este hecho. O sea, debe producir una serie de reglas que permitan a los agentes evaluar razones para actuar y adquirir obligaciones que permiten la existencia de libre albedrío al mismo tiempo que una estructura normativa. La realidad institucional que Searle propone tiene una estructura tal que permite nuevos cursos de acción y proporciona a los agentes razones para actuar, pero al mismo tiempo los constriñe de modo suficiente para que no sea posible simplemente evitar actuar de ciertas maneras, dadas las condiciones de la realidad institucional. Es decir, crea una relación deóntica con los agentes, quienes, al tener libertad, se encuentran en un marco institucional concreto que limita las posibilidades de acción. Sin embargo, la realidad institucional está construida de tal manera que compele a los agentes conservando su libre albedrío. En cierto sentido, se puede decir que la realidad institucional descrita por Searle presupone la existencia de la libertad humana, y por esa razón, está construida con razones para actuar independientes a los deseos que motiven a los agentes a respetar, por falta de una palabra más adecuada, las instituciones en las que están inmersas.

### 3.6 La clave de lectura de la obra de Searle.

En el contexto de la relación que se ha hecho paulatinamente más clara entre la libertad expresada en el intervalo, los actos de habla y la realidad institucional, la clave de lectura propuesta para la obra de Searle resulta más dicente. Al igual que en el caso de la teoría de los actos de habla, la ontología social de Searle se puede entender como una explicación del surgimiento de las razones para actuar en un mundo físico que no posee elementos normativos por sí mismo. Es decir, la teoría de la ontología social trata de la relación normativa de los seres humanos con ciertos elementos del mundo que son epistémicamente objetivos, pero ontológicamente subjetivos. La función general de la realidad institucional es generar razones que compelen a los individuos para actuar de ciertas maneras. Las instituciones sociales no hacen otra cosa que funcionar como razones para actuar que serían imposibles fuera de un contexto institucional. Querer ser un gran violonchelista, ser un abogado y comportarse como tal, acogerse a la constitución de un estado y dibujar un hombre de rayas y círculos por diversión, son acciones posibles solo por el hecho de que existen instituciones sociales, como la música clásica, las carreras universitarias, los gobiernos y el arte. Sin instituciones sociales sería imposible desear ser violonchelista, comprometerse a ser violonchelista y actuar para lograr dicho compromiso.

No existen instituciones sociales que no creen acciones posibles o establezcan una relación normativa entre los individuos y las acciones que hacen. El dinero, en un sentido institucional, crea acciones con respecto a los intercambios que hacemos como seres vivos, al valor de los objetos, al estatus de las personas (desafortunadamente), etc. De igual modo, toda acción lingüística crea razones para actuar y todo conjunto de reglas sociales crea razones para actuar. Con la realidad institucional es imposible separarse de que toda institución de la que somos miembros o con las que tenemos contactos, de un modo u otro, nos compele con ciertas razones para actuar.

Pensemos en Yoyo. ¿Es posible que Yoyo haga alguna de las cosas que hace con respecto a tocar un instrumento en un mundo sin instituciones? ¿Es posible comprometerse a tocar un instrumento sin la existencia de instrumentos, partituras, orquestas, público interesado en la música, premios a la interpretación, salas de conciertos, industria radiofónica y discográfica, etc.? Parece imposible imaginar a alguien que quiera aprender a tocar un instrumento sin saber qué es la música o los instrumentos. Por supuesto, es posible decir que esto último constituye un argumento trivial en el sentido de que nadie puede desear algo que no conoce, pero el punto al que trato llegar va un poco más allá de esta trivialidad. La realidad institucional crea razones para actuar que sería imposible tener fuera de un marco de instituciones sociales, no sólo por el hecho de que no conoceríamos dichas razones, sino por la imposibilidad que tendríamos para representarnos algo más allá de nuestras necesidades básicas directas, es decir, porque sin instituciones como el lenguaje no podríamos representarnos aquello que no es el caso.

No todas las acciones humanas dependen de una realidad institucional para ser posibles, pero las razones que tenemos para esas acciones sí. Aunque sea posible decir que ciertos organismos “tienen” razones para actuar, en realidad sólo poseen razones para actuar aquellos organismos que puedan representarse a sí mismos ciertos contenidos como razones y esto solo puede ocurrir a través de un medio de representación como el lenguaje.

## CONCLUSIONES.

Antes de adelantarme a cualquier tipo de conclusión creo que es pertinente hacer un breve resumen de todo lo que he dicho hasta ahora en esta investigación. En el primer capítulo expuse el concepto de intervalo según el cual las acciones humanas libres se encuentran indeterminadas causalmente y son los agentes los que hacen efectivas las razones para actuar en las que basan sus acciones; la idea de esta parte era sentar las bases teóricas generales del intervalo para tener luego algunas herramientas que permitan relacionarlo con los actos de habla y la realidad institucional en los siguientes capítulos. En el segundo capítulo presenté un esquema general de los actos de habla y de sus efectos vinculantes con los agentes que los expresan, en el sentido de que crean razones para actuar independientes a los deseos. Por último, en el tercer capítulo hice una reconstrucción general de la ontología social de Searle y el modo en que esta posibilita la existencia de actos de habla y, por lo tanto, de las razones para actuar (especialmente las razones para actuar independientes a los deseos). La idea general que espero que se pueda apreciar del grueso de estos tres capítulos es que, lo que respecta a la obra de John Searle, es posible observar cómo los seres humanos pueden ejercer

su libre albedrío expresado en el intervalo en parte gracias a las herramientas que la realidad institucional les confiere para tener más amplitud y posibilidades de acción. Estas herramientas por lo general cobran la forma de razones para actuar independientes a sus deseos por medio de actos de habla.

Ahora, para comenzar con las conclusiones es importante volver a un punto del capítulo primero. En una parte de este capítulo afirmé que cuando se habla de actos libres necesariamente se está hablando de razones para actuar. En principio, se podría decir que esta afirmación puede resultar un poco trivial o circular, pues implica que una característica esencial de actuar libremente es justamente aquello que nos permite actuar, al menos en lo que respecta a la filosofía de Searle. Sin embargo, creo que hay al menos dos maneras en que las posibles acusaciones de trivialidad o circularidad no son ciertas.

Una primera manera no trivial de entender la afirmación de que todos los actos libres suponen razones para actuar surge desde la crítica que hice sobre el papel que tienen las emociones en la racionalidad en el capítulo primero. En esta crítica dije que, si toda razón para actuar requiere necesariamente de un componente proposicional, las emociones no podrían, desde la perspectiva de Searle, hacer parte de las deliberaciones racionales que ocurren en el intervalo. De esto podemos deducir que la formulación de Searle prohíbe la posibilidad de que acciones basadas en emociones sean racionales y libres. Una consecuencia de esto es que, como propuse en el primer capítulo, la falta de un reconocimiento al papel de las emociones en los procesos racionales puede implicar que la teoría de Searle sobre la racionalidad y las razones puede ir en contra de otras propuestas con un fundamento empírico más evidente. La medida en que Searle esté en lo correcto al excluir las emociones de su propuesta teoría sobre la racionalidad y las razones para actuar no es objeto de esta investigación y da por su cuenta para una investigación futura al respecto.

La segunda manera en que la afirmación que he hecho de que todo acto libre supone razones para actuar se relaciona con el hecho de que las razones para actuar no solo admiten maneras de explicar los comportamientos humanos, sino que también sirven como medios por los cuales representamos cosas que no son el caso. Tanto los actos de habla como el grueso de la realidad institucional suponen elementos que no son el caso, en el sentido de que no existen como objetos perceptibles en el mundo físico. Por ejemplo, las promesas hacen referencia a acciones futuras, las declaraciones ponen un estatus invisible e inexistente hasta ese momento y las ordenes requieren una autoridad aceptada por los hablantes. De igual manera, cuando nos referimos a que tenemos razones para actuar estamos hablando de algo que lógicamente no puede ser el caso. Las razones para actuar son entidades que pueden motivar la acción futura de un agente en el sentido de que sirven para decirle qué debería hacer si quiere hacer esto o lo otro. Es decir, las razones para actuar implican posibilidades acción futura que el agente puede hacer efectivas o no. Las razones para actuar son justamente entidades que no son el caso porque implican cursos de acción deseables, deberes o maneras de actuar futuras que un agente jamás podría conocer desde las propiedades de la realidad física. La razón por la que los individuos pueden tener razones para actuar independientes a sus deseos es precisamente porque pueden representarse algo distinto a los deseos que tienen actualmente.

Precisamente, el hecho de que la realidad social por medio del lenguaje permita a los agentes representar y entender lo que no es el caso, es lo que le da su carácter de herramienta a las

razones para actuar. Las razones para actuar funcionan en la medida en que nos ayudan a saber qué tipo de cosas deberíamos hacer si queremos algo o cómo deberíamos actuar dado que hemos hecho esto o lo otro. Lo interesante aquí es que la realidad institucional en la que estamos inmersos le permite, por consiguiente, a los agentes nuevas posibilidades de acción que de otra manera no sabrían que existen, pero podrían desear tener una vez supieran de su existencia. La realidad institucional permite un mundo más allá de la inmediatez irreflexiva de la vida animal. En el fondo, la realidad institucional nos ayuda a ser lo que somos como humanos y a ejercer nuestro libre albedrío por medio de nuevas herramientas de acción. El origen ontológico de las razones para actuar se encuentra en el hecho de que somos seres sociales capaces de crear una realidad institucional y lenguaje que permita hablar de elementos del mundo que no están presentes de manera directa para los sentidos de los individuos. Por medio de instituciones como el lenguaje, podemos conocer, por falta de una mejor palabra, el tipo de cosas que no pueden simplemente señalarse y que, de hecho, no constituyen alguna parte del mundo físico. Dentro de este tipo de entidades que no necesariamente están disponibles para nuestros sentidos se encuentran las razones para actuar.

La relación entre la afirmación del carácter ontológico específico de las razones para actuar que he defendido en esta investigación y la clave de lectura de la obra de Searle a la que he hecho alusión se hace patente así: la obra de Searle puede ser entendida como un esfuerzo, no necesariamente explícito, de explicar cómo es posible que existan razones para actuar en un mundo físico como el nuestro. La teoría de los actos de habla, la ontología social propuesta por Searle y su manera de entender la racionalidad y el libre albedrío (todo suponiendo una capacidad intencional como base), se articulan como una explicación general de la razón por la que los seres humanos actuamos basándonos en razones. La realidad institucional permite la existencia de medios para asignar funciones y simbolizar el tipo de elementos que no son el caso, de lo que se deriva, además, un marco normativo que regula las acciones humanas (sin constreñirlas definitivamente), pues esta realidad implica la configuración de funciones que deben ser aceptadas como tales por los miembros de una comunidad y ciertas obligaciones derivadas de la aceptación de dichas funciones. Los actos de habla son una instancia clara de este tipo de fenómenos producidos por la realidad social, el lenguaje funciona como un medio para simbolizar elementos del mundo (que no siempre pueden ser percibidos o existen físicamente) y asignarles funciones; la asignación de esas funciones termina por crear todo un sistema del cual se pueden derivar obligaciones y responsabilidades, pues existe una relación normativa entre los agentes que están inmersos en la realidad institucional y los elementos de la realidad institucional. Por ejemplo, el uso que hacemos del lenguaje tiene implicaciones normativas para los miembros de una comunidad en especial. Prometer, usar las palabras que implican una promesa en el contexto adecuado, implica aceptar una relación normativa entre mis palabras y mis acciones. Sin embargo, la relación normativa entre los agentes y la realidad institucional no implica una determinación causal del agente. La realidad institucional se basa en la presunción de que los seres humanos tenemos libre albedrío. La relación normativa, la deontología que crea una relación entre los agentes y ciertas razones para actuar, no implica una obligación para el agente, en el sentido de que no lo determina en su accionar. La realidad institucional crea razones para el individuo, que evalúa y hace efectivas cuando lo considera apropiado. En el fondo, la realidad institucional funciona como un medio para crear diferentes avenidas de acción que un agente puede decidir tomar o no. La relación deontológica entre ciertos

elementos de la realidad institucional y las acciones humanas sólo aplica en el entendido de que el agente actúa racionalmente y en correspondencia con las implicaciones de lo que ha afirmado, exclamado, prometido, declarado u ordenado. El agente siempre podría actuar diferente, la realidad social le provee herramientas para actuar de una u otra manera según su racionalidad, pero siempre podrá simplemente actuar de otra manera, pues no está determinado causalmente, simplemente tiene razones, que puede reconocer, para actuar de una manera u otra.

Así, creo que es posible decir que existe un corolario de la propuesta de Searle sobre la relación entre racionalidad y libre albedrío que parece entrar en el terreno causal. El hecho de que las acciones humanas estén indeterminadas cuando se encuentran dentro del intervalo, supone que debe plantearse una manera distinta para hablar de las acciones humanas en términos causales. Cuando hablamos de acciones libres no podemos hablar de causas o al menos no del mismo modo que se hace con la realidad física. Si la teoría de Searle sobre el intervalo causal es cierta, las acciones humanas no tienen causas, sino que son producto de razones. Esto en principio podría verse como un planteamiento trivial, pero tiene consecuencias interesantes. Si cuando hablamos de acciones libres, necesariamente hablamos de razones para actuar y no de causas y si no puede haber razones sin racionalidad, la razón y el libre albedrío deben tener, de algún modo una relación más allá a la que tiene una herramienta y su usuario. Es decir, la razón no es un instrumento del libre albedrío, sino que, de alguna manera, podría verse como un componente necesario para la existencia de algo similar al intervalo. Esto último, también podría entenderse como una afirmación trivial, pero a mi parecer no existe ninguna relación lógica que haga necesaria la racionalidad para el libre albedrío.

Adicionalmente, creo que es pertinente señalar el paralelo que existe entre la filosofía de John Searle y las investigaciones recientes de Michael Tomasello (Tomasello, 2014). Ambos autores proponen la importancia de ciertos aspectos sociales e intencionales para explicar las diferencias entre humanos y otros animales.

Según Tomasello, los seres humanos hemos desarrollado la capacidad de actuar de maneras más cooperativas y empáticas que otros animales, por ejemplo, chimpancés, y por esta razón nos distinguimos en un sentido cognitivo y agencial. Nuestra existencia como especie no viene especialmente derivada del hecho de que somos más inteligentes o mejor adaptados para ciertas tareas cognitivas, sino que proviene de nuestra capacidad de compartir nuestros estados mentales con otros miembros de nuestra especie, de modo que cooperamos y entendemos los estados mentales de los miembros de nuestra comunidad. Para Tomasello, nuestras capacidades cognitivas, atípicas en el reino animal, son más una derivación de nuestra capacidad de mantener estados intencionales colectivos. La racionalidad humana surge, según Tomasello, del hecho de que los seres humanos debemos actuar cooperativamente y tomar decisiones basándonos en un sistema que pueda ser evaluado por otros seres humanos (Tomasello, 2014, p. 59). La racionalidad es producto de nuestra capacidad cooperativa, no al revés.

Así, es posible ver que, en principio, tanto Searle como Tomasello concuerdan con que no existe algo tal como una racionalidad por fuera de ciertas capacidades intencionales y sociales. Por supuesto existen diferencias conceptuales y en general el enfoque de estudio de

ambos autores es distinto. A Searle no parece importarle mucho el modo en que todo el sistema que ha ido creando a lo largo de décadas para explicar la ontología social y la acción humana se relacionan con nociones de antropología e historia natural, mientras que Tomasello trata de precisamente de reconstruir una historia natural del desarrollo intencional de los seres humanos en su obra. Las diferencias entre Tomasello y Searle surgen probablemente de las pretensiones de cada uno en sus investigaciones: Searle quiere conocer los mecanismos lógicos generales que explican la intencionalidad, la libertad, el lenguaje y la realidad institucional, mientras que Tomasello espera explicar la evidencia antropológica de la evolución humana desde una teoría que puede entenderse como filosófica, pero tiene implicaciones tanto en la biología como en la antropología. La medida en que la obra de Searle puede enriquecer las investigaciones de Tomasello y viceversa supone una posibilidad de interesante para futuras investigaciones.

## Bibliografía

- Austin, L. (1990). *Cómo Hacer Cosas con Palabras*. Buenos Aires : Paidós.
- Damasio, A. (1994). *El Error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Dennett, D. (1984). *Elbow Room*. Oxford, United States: Oxford University Press.
- Hume, D. (1740/2006). *A Treatise of Human Nature*. The Floating Press .
- Hume, D. (1999/1748). *Enquiry Concerning Human* . New York, New York : Oxford University Press.
- Huxley, T. H. (1898). "On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History". In T. H. Huxley, *Method and Results: Essays by Thomas H. Huxley* (pp. 555–580). New York: D. Appleton and Company.
- James, W. (1879). "Are We Automata?". *Mind* , 1–22.
- Kim, J. (1998). *Philosophy of Mind*. Boulder, Colorado: Westview Press, Inc.
- Libet, B. (1999). Do We Have Free Will? . *Journal of Consciousness Studies*, 47-57.
- Rust, J. (2009). *John Searle*. New York : Continuum International Publishing Group.
- Searle, J. (1965). What is a Speech Act? En M. B. (ed.), *Philosophy in America* (págs. 221-239). London: Allen and Unwin.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.



- Searle, J. (1975). A Taxonomy of Illocutionary Acts. 344-369.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in The Philosophy of Mind*. New York : Cambridge University Press.
- Searle, J. (1997). *La Construcción de la Realidad Social*. Barcelona: Paidós.
- Searle, J. (1997). *La Construcción de la Realidad Social*. Buenos Aires : Paidós.
- Searle, J. (2001). *Rationality in Action* (Vol. 61). Cambridge, Massachusetts: MIT Press. Retrieved 9 24, 2018, from <http://redalyc.org/pdf/809/80925522004.pdf>
- Searle, J. (2004). *Mind: A Brief Introduction* . New York, New York : Oxford University Press.
- Searle, J. (2006). Social Ontology: Some Basic Principles. *Papers*, 51-71.
- Searle, J. (2007). *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*. New York: Columbia University Press.
- Searle, J. (2010). *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*. New York, NY: Oxford University Press.
- Smith, B. (2003). John Searle: From Speech Acts to Social Reality.
- Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Williams, B. (1981). Internal and External Reasons. En B. Williams, *Moral Luck* (págs. 101-113). Cambridge: Cambridge, University Press.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Great Britain: Basil Blackwell.