

Paidós
Básica

John R. Searle
**La construcción de
la realidad social**

*John R. Searle
La construcción de
la realidad social*

La construcción de la realidad social

Paidós Básica

Últimos títulos publicados

38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía en la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología física*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Murguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. V. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler - *La racionalidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo*

John R. Searle

**La construcción
de la realidad social**

Prólogo de Antoni Domènech

Título original: *The construction of social reality*

Publicado en inglés por The Free Press, a Division of Simon & Schuster, Nueva York

Traducción de Antoni Domènech

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1997

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © 1995 by John R. Searle
- © de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0421-0

Depósito legal: B-25.708/1997

Impreso en Hurope, S.L.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 74

SUMARIO

PRÓLOGO, <i>Antoni Domènech</i>	11
AGRADECIMIENTOS	17
INTRODUCCIÓN	19
1. Las piedras angulares de la realidad social	21
2. La creación de hechos institucionales	49
3. Lenguaje y realidad social	75
4. La teoría general de los hechos institucionales Primera parte: iteración, interacción y estructura lógica ...	93
5. La teoría general de los hechos institucionales Segunda parte: su creación, su mantenimiento, su jerarquía	125
6. Las capacidades del trasfondo y la explicación de los fenó- menos sociales	139
7. ¿Existe el mundo real? Primera parte: los ataques al realismo	159
8. ¿Existe el mundo real? Segunda parte: ¿se puede probar el realismo externo?	185
9. Verdad y correspondencia	203
CONCLUSIÓN	231
ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES	233

Para Dagmar

PRÓLOGO

John Searle es uno de los filósofos vivos más conocidos y –fundadamente– reconocidos del mundo. Sus importantes contribuciones a la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la mente no necesitan presentación alguna, tampoco al lector de habla hispana. Pero la publicación del presente libro, *La construcción de la realidad social*, apunta a un desplazamiento en los intereses intelectuales del filósofo norteamericano, un giro que acaso valga la pena contextualizar, especialmente para el lector de nuestro universo cultural.

El desplazamiento lo es, por lo pronto, de ámbito de investigación. En el primer capítulo, Searle se declara «obsesionado con ciertos rasgos estructurales generales de la cultura humana» –después de su «obsesión con el lenguaje»–. Podría decirse, pues, que los intereses del filósofo giran ahora de la filosofía del lenguaje (y de la mente) a la filosofía de las ciencias sociales. Pero aunque hay excelentes motivos para afirmar que el presente libro es una pequeña obra maestra de «filosofía de la sociología»,¹ también los hay para decir que es *más* que eso y *menos* que eso.

Que es *menos* que un ensayo de filosofía de la sociología puede apreciarse inmediatamente en la falta de referencia al trabajo de los sociólogos: en el libro apenas se invoca, esporádicamente, a algunos nombres clásicos (Durkheim, Weber, Simmel y Marx) y sólo se cita –polémicamente, y de pasada– a un sociólogo en activo, Giddens. La poca atención prestada al trabajo de la comunidad sociológica no es, desde luego, un descuido. En todo caso, parece ineludible la conclusión de que se trata de un descuido premeditado: pues el título del libro, *La construcción de la realidad social*, es un remedo del –y una enmienda al– título del famoso libro de

1. El interés filosófico por las ciencias sociales se ha disparado tanto en los últimos años que hablar genéricamente de «filosofía de las ciencias sociales» ha dejado de ser preciso. En los últimos diez años ha crecido espectacularmente la «filosofía de la economía», afanada en la aclaración conceptual de problemas tópicos de la teoría económica (racionalidad, interacción causal de agentes racionales, asimetrías informativas, individualismo metodológico, etc., etc.). No hay una disciplina académicamente reconocida de «filosofía de la sociología» que se ocupe conceptualmente de problemas científico-sociales típicamente sociológicos excluidos por el análisis económico estándar (institucionalización de la acción, interacción simbólica, formación social de las creencias y las preferencias, integración social, poder y dominación de clase, asignación colectiva de funciones, etc., etc.). El libro de Searle podría ser en este respecto una obra seminal.

los sociólogos Luckmann y Berger, *La construcción social de la realidad*,² siendo así que Luckmann y Berger no aparecen citados una sola vez en todo el volumen.

Puesto que en la introducción Searle sostiene que los padres fundacionales de la sociología «carecían de las herramientas intelectuales necesarias» para enfrentarse a los problemas que a él le interesan, y dado que los ejemplos aducidos de esas herramientas proceden precisamente del arsenal filosófico sobre el que ha construido su carrera académica nuestro filósofo («una teoría adecuada de los actos de habla, de los performativos, de la intencionalidad, de la intencionalidad colectiva, de la conducta gobernada por reglas, etc.»), el «olvido» del trabajo de los sociólogos revela inconfundiblemente la pretensión sobre todo propedéutica del autor: *aclarar filosóficamente las bases conceptuales de la teorización sociológica, en el sobreentendido de que, buenas intuiciones y buenas intenciones aparte, aquélla no ha hecho hasta ahora sino boxear con sombras*. Esa pretensión, y el cumplido modo de realizarla, es lo que hace que *La construcción de la realidad social* sea más —mucho más— que un ensayo de filosofía de la sociología.

El núcleo argumentativo de *La construcción de la realidad social* consiste en partir de una distinción entre «hechos brutos» y «hechos institucionales», para a continuación elaborar una refinada teoría sobre la estructura lógica de la construcción social de estos últimos.

Supongamos que alguien no aceptara la criba de partida, es decir, la distinción entre hechos brutos, completamente independientes de los deseos, creencias y necesidades cognitivas de los humanos, y hechos institucionales, de uno u otro modo dependientes del acuerdo humano. Hay dos formas básicas de negar esa distinción.

De acuerdo con la primera, todo serían hechos brutos; los hechos institucionales podrían reducirse en última instancia a hechos físicos brutos. ¿Por qué habría de ser problemática esa reducción? El que algo sea un billete de 5.000 pesetas es un hecho institucional en el sentido de que depende del acuerdo humano (el que algo sea un billete de 5.000 pesetas depende crucialmente de que [casi] todos estemos de acuerdo en que es un billete de 5.000 pesetas). Obviamente, cada uno de los billetes de 5.000 pesetas puede describirse en términos puramente físicos o brutos (un trozo de fibras de

2. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Londres, Penguin, 1967 (hay traducción castellana).

celulosa coloreadas con varias tintas de determinada composición química). Pero el hecho de que algo sea considerado como un billete de 5.000 pesetas es un hecho que rebasa, trasciende o sobreviene a la naturaleza bruta de los elementos físicos que lo componen. Si alguien se empeñara en «reducir» la noción de «billete de 5.000 pesetas» (o la de «dinero») al soporte físico de todos sus ejemplares, la reducción resultante carecería de toda capacidad informativa. La cosa es tan clara que Searle ni siquiera se toma la molestia de polemizar con la variante «reduccionista» de la negación de la distinción hecho bruto/hecho institucional.³

El segundo modo de negar la distinción hecho bruto/hecho institucional es propiamente el blanco de los ataques de Searle. Ese segundo modo consiste en sostener que todos los hechos, también los brutos, son institucionales, o, por decirlo con la expresión de moda, que toda realidad es realidad «socialmente construida». Searle confuta esa vagarosa moda al menos por tres vías. Primero muestra que confunde la descripción lingüística de un hecho bruto (descripción lingüística que obviamente es un hecho institucional o construido, porque el lenguaje lo es) con el hecho bruto mismo, es decir, que confunde el enunciado «El Cadí está nevado» con el hecho bruto de que el Cadí esté nevado. Segundo, Searle reduce al absurdo la pretensión de que todos los hechos sean institucionales, mostrando –y ése es el meollo de su teoría de la construcción de la realidad social– que la construcción de hechos institucionales y de realidad social procede de acuerdo con una lógica de atribución colectiva de funciones en orden ascendente, cuyo basamento último tiene que ser necesariamente algún hecho bruto. Es verdad que la existencia de «dinero» es un hecho institucional, socialmente construido e irreductible a los ejemplares físicos en que se instancia. Pero ese hecho se construye atribuyendo colectivamente una función (la función de hacer de medio de intercambio, por ejemplo) a algún trozo de materia bruta (oro, fibras de celulosa o huellas magnéti-

3. Imaginemos que quisiéramos proceder a una reducción física de la noción de «dinero». Eso sería lo mismo que intentar una descripción del dinero en términos puramente físicos. Ahora bien, hay una infinidad de objetos materiales que han servido, sirven o pueden concebiblemente servir como dinero. Una descripción puramente física del dinero consistiría entonces en una disyunción lógica infinita de descripciones físicas de todos los objetos materiales que han servido, sirven o pueden servir como dinero (conchas, perlas, lingotes de oro, un sinfín de fibras de celulosa, tiras magnéticas de toda laya, etc.). Pero cuando, para describir algo, necesitamos emplear tantos bits de información como tiene lo descrito, entonces decimos que la descripción es «incompresible» (que no se puede «comprimir») y que tiene un valor informativo cero, es decir, que no sirve para nada científicamente. Véase Gregory Chaitin, «Randomness and Mathematical Proof», *Scientific American* (1975), págs. 47-52.

cas, pongamos por caso). La idea misma de que podemos construir realidades institucionales presupone, pues, la distinción entre hechos brutos y hechos institucionales.

La tercera vía (explicada en los tres últimos capítulos) consiste en mostrar con un detalle primoroso, pero acaso excesivo para un público no estrictamente filosófico, que el uso mismo del lenguaje presupone la existencia de un mundo exterior independiente de las necesidades cognitivas humanas. Este último trecho del libro es, por lo demás, el menos olímpico, y en él se revelará al lector el verdadero afán polémico del autor y sus destinatarios:

Yo creo realmente que las teorías filosóficas tienen un tremendo impacto en todos los aspectos de nuestras vidas. En mi opinión, el rechazo del realismo, la negación de la objetividad ontológica, es un componente esencial de los ataques a la objetividad epistémica, a la racionalidad, a la verdad y a la inteligencia en la vida intelectual contemporánea. No es por casualidad que las varias teorías del lenguaje, de la literatura e incluso de la educación que tratan de socavar las concepciones tradicionales de la verdad, de la objetividad epistémica y de la racionalidad se hinquen en argumentos contra el realismo externo. El primer paso en el combate contra el irracionalismo –no el único paso, pero sí el primer paso– es una refutación de los argumentos contra el realismo externo y una defensa del realismo externo como un presupuesto de vastas áreas del discurso.

Al lector familiarizado con los ámbitos de las ciencias humanas y sociales no hará falta recordarle el tremendo impacto académico que han tenido en los últimos lustros el relativismo ético y cultural, el nihilismo epistemológico y el desapoderado asalto a los valores de objetividad epistémica, claridad y probidad conceptuales y rigor empírico. En el mejor de los casos, el vendaval posmodernista en las disciplinas humanísticas significa sólo un despilfarro de parte de los recursos públicos destinados a alimentar estudios superiores de humanidades y ciencias sociales. En el peor, el desbaratamiento de talentos jóvenes y la esterilización obscurantista de la investigación social.⁴ Lo cierto es que buena parte de la responsabilidad no recae

4. Un estudiante de sociología me relató el siguiente diálogo entre él mismo y un profesor de la carrera:

Profesor: En sociología todas las opiniones valen lo mismo, y todos llevamos un sociólogo dentro, porque todo es subjetivo. La pretensión de convertir a la sociología en una ciencia objetiva es una tentación cientificista totalitaria que hay que combatir.

Alumno: El que todas las opiniones valgan lo mismo en sociología me parece muy democrático y a mí personalmente me resulta muy gratificante. También me parece muy simpático y muy

sobre los incautos científicos sociales y humanistas consumidores de pseudoproductos filosóficos,⁵ sino sobre los pseudofilósofos generadores de esos productos.

John Searle no es un pseudofilósofo, ni un *amateur*, sino un competentísimo filósofo profesional que, harto de basura, se ha propuesto llevar a cabo una tarea de «aseo doméstico». Y, puesto a ese ingrato e importante empeño, no queda sino augurarle un gran éxito en el reclutamiento de lectores entre los estudiosos de las ciencias humanas.

ANTONI DOMÈNECH
Universidad de Barcelona

original que usted no prepare ninguna clase magistral y convierta todas las clases en diálogos entre los alumnos. Pero tengo mis dudas: si todas las opiniones sociológicas valen lo mismo, si todo es subjetivo, ¿cómo se convirtió usted en funcionario público? Quiero decir: en las oposiciones a profesor titular, ¿con qué criterios le juzgó a usted el tribunal? ¿Cómo le pudo preferir a usted frente a otro opositando? ¿No valía su ejercicio lo mismo que cualquier otro? Y cuando usted mismo nos juzga a nosotros, ¿no merecemos todos, por lo mismo, un excelente?

Según me ha sido referido, las preguntas del alumno quedaron sin respuesta. Pero me consta que, a diferencia de casi todos sus condiscípulos, él no consiguió un excelente.

5. «Incautos» en dos sentidos. Incautos filosóficamente; consumidores incipientes e ingenuos de mala literatura filosófica. Pero también incautos históricamente, «nacidos ayer». El relativismo extremo y el todo vale no es un invento posmodernista de los *fast thinkers* mediáticos de nuestros días; fue una de las bases «culturales» del fascismo europeo del primer tercio del siglo veinte:

Todo lo que he dicho y hecho en estos últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la «ciencia», concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo [...] Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascistas... Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías. [...] El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías tienen el mismo valor, que todas las ideologías son simples ficciones. (Este texto de Benito Mussolini está citado en Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, trad. V. Herrero y J. Márquez, México, F.C.E., 1983, págs. 510-511.)

Una interesante explicación politológica y sociológica de por qué este tipo de burda retórica archirreaccionaria resulta atractiva a cierta izquierda académica en los Estados Unidos de hoy puede encontrarse en P.R. Gross y N. Levitt, *Higher Superstition. The Academic Left and Its Quarrels with Science*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994. (Anna Estany me llamó la atención sobre el interés de ese libro.)

AGRADECIMIENTOS

La primera versión de estas ideas se expuso en las Conferencias Immanuel Kant en Stanford en 1992. Ulteriores versiones fueron desarrolladas en las Conferencias Thalheimer de la Universidad John Hopkins, en las Conferencias Hempel de Princeton y, como serie de conferencias, en el Collège de France de París. También he expuesto este material en diversos seminarios en Berkeley y en la Universidad austríaca de Graz. Varios colegas leyeron partes del manuscrito y me hicieron llegar valiosas críticas. Guardo un agradecimiento especial para Kent Bach, Martin Jones, Lisa Lloyd, Brian McLaughlin, Stephen Neale y Neil Smelser.

Además de las conferencias y los seminarios académicos mencionados, también he tenido la oportunidad de avanzar algunas de estas ideas en varias universidades norteamericanas y europeas. A menudo se oyen quejas sobre lo repugnante de la vida intelectual contemporánea, pero, por mi propia experiencia, tengo que decir que uno de los grandes placeres de nuestro tiempo es que se puede ir como conferenciante, en inglés, a cualquier parte del mundo y encontrar audiencias receptivas, inteligentes, constructivas y refinadamente entrenadas en el estilo de la filosofía analítica. No podría exagerar la medida en que me he beneficiado de los comentarios de estudiantes, amigos, colegas y personas que me son completamente extrañas. Realmente no puedo expresar mi agradecimiento a todos los que me han hecho comentarios constructivos, sencillamente porque no los recuerdo a todos. Entre los que recuerdo, estoy especialmente agradecido a Pierre Bourdieu, Herman Capellen, Hubert Dreyfus, Gilbert Harman, Robert Harnish, Meleana Isaacs, Saul Kripke, François Recanati, David Sosa y Charles Spinosa.

Por su excepcional hospitalidad en el transcurso de la redacción de este libro, estoy en deuda con Ann y Gordon Getty y con Drue Heinz. También se debe agradecimiento a la lista completa de pasajeros del Midnight Saga y del Rosenkavalier por tolerar con tanta gracia mi implacable martilleo sobre el ordenador.

Vaya un agradecimiento especial para mi ayudante de investigación, Jennifer Hudin, que fue útil en cada etapa del camino, desde

la más temprana formulación de las ideas básicas hasta la preparación final del índice. Como siempre, mis mayores deudas están contraídas con mi esposa, Dagmar Searle, a quien está dedicado este libro.

INTRODUCCIÓN

Vivimos exactamente en un mundo, no en dos, o en tres, o en diecisiete. Hasta donde sabemos, los rasgos más fundamentales de ese mundo están descritos por la física, la química y el resto de ciencias naturales. Pero la existencia de fenómenos que no son físico o químicos en ningún sentido obvio da lugar a la perplejidad. ¿Cómo, por ejemplo, puede haber estados de consciencia o actos de habla significativos como partes del mundo físico? Muchos de los problemas filosóficos que más me interesan tienen que ver con el modo en que las varias partes del mundo se relacionan entre sí —¿cómo se interrelaciona todo?—, y buena parte de mi trabajo filosófico se ha centrado en estas cuestiones. La teoría de los actos de habla es, en parte, un intento de dar respuesta a la cuestión: ¿cómo pasamos de la física de las manifestaciones a actos significativos del habla ejecutados por hablantes y escritores? La teoría de la mente que he tratado de desarrollar es en buena medida un intento de responder a la cuestión: ¿cómo casa una realidad mental, un mundo de consciencia, intencionalidad y otros fenómenos mentales, con un mundo que consiste exclusivamente en partículas físicas en campos de fuerza, y en el que algunas de esas partículas están organizadas en sistemas que, como nosotros, son bestias biológicas conscientes?

Puesto que esas cuestiones tienen que ver con lo que podrían considerarse problemas de fundamentación de las ciencias sociales, podría suponerse que habrían sido planteadas y resueltas ya en las varias ciencias sociales, y en particular por los grandes fundadores de las ciencias sociales en el siglo diecinueve y comienzos del veinte. Ciertamente no soy un experto en esa bibliografía, pero hasta donde alcanzo a decir, las cuestiones a las que me enfrento en este libro no han hallado una respuesta satisfactoria en las ciencias sociales. Tenemos una gran deuda con los grandes filósofos-sociólogos del siglo diecinueve y comienzos del veinte —pienso especialmente en Weber, Simmel y Durkheim—; mas de cierta familiaridad que he acabado teniendo con sus obras, he llegado a la conclusión de que ellos no estaban en condiciones de responder a las cuestiones que a mí me intrigan porque carecían de las herramientas ne-

cesarias. Aun sin falta alguna de su parte, carecían de una teoría adecuada de los actos de habla, de los performativos, de la intencionalidad, de la intencionalidad colectiva, de la conducta gobernada por reglas, etc. Este libro es un intento de dar respuesta a un conjunto de cuestiones tradicionales sirviéndose de recursos que yo mismo y otros han ido desarrollando cuando trabajaban en otras cuestiones relacionadas.

Unas palabras sobre la organización del libro. El argumento principal se desarrolla en la primera parte, entre los capítulos 1 y 5. Trato de desarrollar en esos capítulos una teoría general de la ontología de los hechos sociales y de las instituciones sociales. La cuestión principal es: ¿cómo construimos una realidad social objetiva? Me excuso de cierta repetición en que caen esos capítulos, pero, dada la naturaleza del problema, me vi forzado a volver una y otra vez sobre el mismo fundamento para asegurarme de que lo sentaba correctamente. En el capítulo 6 trato de identificar la fuerza explicativa de las reglas constitutivas de las instituciones humanas, dado el intrigante hecho de que los agentes en cuestión no son normalmente conscientes de las reglas. Para conseguirlo, tengo que explicar mi noción del «trasfondo» de las capacidades y habilidades no conscientes y no representacionales que nos permiten lidiar con el mundo. En los primeros borradores del libro, dedicaba un capítulo inicial a defender el realismo, la idea de que hay un mundo real independiente de nuestro pensamiento y de nuestro discurso, y a defender la concepción de la verdad como correspondencia, la idea de que nuestros enunciados verdaderos son convertidos en verdaderos por el modo en que las cosas son en un mundo real que existe independientemente de los enunciados. Creo que el realismo y la concepción de la verdad como correspondencia son presupuestos esenciales de cualquier filosofía sana, por no decir nada de la ciencia, de cualquier ciencia, y quería dejar claras algunas de mis razones para pensar de este modo. Mas lo que originalmente estaba pensado como un breve material introductorio acabó cobrando vida propia, como frecuentemente ocurre con estas magnas cuestiones filosóficas. Cuando el primer capítulo llegó a convertirse en tres, me resolví a desplazar todo ese material hasta el final del libro, no fuera que descompensara mi argumento principal. Los capítulos 7 y 8 son discusiones del realismo; el capítulo 9 es una defensa de una versión de la concepción de la verdad como correspondencia.

CAPÍTULO 1

LAS PIEDRAS ANGULARES DE LA REALIDAD SOCIAL

LA CARGA METAFÍSICA DE LA REALIDAD SOCIAL

Este libro está dedicado a un problema que me ha intrigado durante mucho tiempo: hay porciones del mundo real, hechos objetivos en el mundo, que son hechos sólo merced al acuerdo humano. En un sentido, hay cosas que existen sólo porque creemos que existen. Estoy pensando en cosas como el dinero, la propiedad, los gobiernos y los matrimonios. Sin embargo, muchos hechos que tienen que ver con estas cosas son hechos «objetivos» en el sentido de que no son cuestión de mis preferencias o de las de ustedes, ni de mis valoraciones (o de las de ustedes), ni de mis actitudes morales (o de las de ustedes). Pienso en hechos tales como que yo soy un ciudadano de los Estados Unidos, que el pedazo de papel que hay en mi bolsillo es un billete de cinco dólares, que mi hija menor se casó el 14 de diciembre, que soy propietario de una propiedad inmobiliaria en Berkeley y que los Gigantes de Nueva York ganaron en 1991 la Supercopa. Esos hechos contrastan con hechos tales como que el Everest tiene nieve y hielo cerca de su cúspide o que los átomos de hidrógeno tienen un electrón, hechos que son completamente independientes de cualquier opinión humana. Hace años bauticé a algunos de los hechos que dependen del acuerdo humano como «hechos institucionales», para distinguirlos de los hechos no institucionales o «brutos».¹ Llamo a los hechos institucionales así porque, para su existencia, requieren instituciones humanas. Para que este pedazo de papel sea un billete de cinco dólares, por ejemplo, tiene que haber la institución humana del dinero. Los hechos brutos no requieren, para su existencia, instituciones humanas. Evidentemente, para poder *enunciar* un hecho bruto necesitamos la institución del lenguaje, pero el *hecho enunciado* debe ser distinguido del *enunciado* del mismo.

1. J.R. Searle, «What Is a Speech Act», en Black, Max (comp.), *Philosophy in America*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, Londres, Allen & Unwin, 1965; y J.R. Searle, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Nueva York, Cambridge University Press, 1969. La noción de «hecho bruto» en este sentido se debe a G.E.M. Anscombe, «On Brute Facts», *Analysis* 18, n. 3 (1958).

La cuestión que a mí me ha venido intrigando es: ¿cómo son posibles los hechos institucionales? ¿Y cuál es exactamente la estructura de esos hechos? Pero en los últimos años han ocurrido algunas cosas curiosas. Algunos, incluidos unos pocos cuyas opiniones respeto, han sostenido que toda la realidad es algo así como una creación humana, que no hay hechos brutos, sino sólo hechos dependientes de la mente humana. Además, muchos han argumentado en contra de la idea de sentido común, según la cual hay hechos en el mundo que convierten en verdaderos a nuestros enunciados y que los enunciados son verdaderos porque se corresponden con los hechos. Así pues, tras responder a mi cuestión originaria (¿cómo es posible la realidad socialmente construida?), quiero defender también la distinción en la que descansa esa cuestión. Quiero defender la idea de que hay una realidad totalmente independiente de nosotros (caps. 7 y 8). Por lo demás, puesto que mi método de investigación consiste en examinar la estructura de los hechos que convierten a nuestros enunciados en verdaderos y a los que estos últimos corresponden cuando son verdaderos, también quiero defender (una versión de) la teoría de la verdad como correspondencia (cap. 9). De modo que los últimos tres capítulos se ocupan de defender determinados supuestos generales acerca de la realidad, la representación, el conocimiento y la verdad.

Algunas de las cuestiones a las que el argumento principal del libro trata de dar respuesta (caps. 1-6) son: ¿cómo puede haber una realidad objetiva que existe, en parte, por acuerdo humano? Por ejemplo, ¿cómo puede ser un hecho completamente objetivo que los trocitos de papel que hay en mi bolsillo sean dinero si algo es dinero sólo porque creemos que es dinero? ¿Y cuál es el papel del lenguaje en la constitución de esos hechos?

Para transmitirle al lector alguna sensación de la complejidad del problema, comenzaré con la metafísica de las relaciones sociales cotidianas. Considérese una escena tan sencilla como la siguiente. Entro en una cafetería en París y me siento en una silla junto a una mesa. Aparece el camarero y yo emito un fragmento de una sentencia francesa. Digo: «*un demi, Munich, à pression, s'il vous plaît*». El camarero trae la caña de cerveza y yo me la bebo. Dejo unos dineros en la mesa y me voy. Una escena inocente, pero cuya complejidad metafísica da tal vértigo que habría dejado sin aliento al mismísimo Kant si hubiera llegado a darle pensamiento a estas cosas.* Obsérvese que

* Kant no dio pensamiento a estas cosas porque en su época los filósofos estaban obsesionados con el conocimiento. Mucho después, por un breve pero glorioso momento, los filósofos se ob-

no podemos captar los rasgos de la descripción que acabo de dar en el lenguaje de la física y de la química. No hay ninguna descripción físico-química adecuada que sirva para definir «restaurante», «camarero», «sentencia francesa», «dinero», ni siquiera «silla» y «mesa», aun cuando todos los restaurantes, camareros, sentencias francesas, dineros, sillas y mesas son fenómenos físicos. Obsérvese, además, que la escena, tal como se describe, tiene una ontología colosal e invisible: el camarero no posee realmente la cerveza que me sirve, sino que es un empleado del restaurante que la posee. El restaurante está obligado a exhibir una lista con los precios de todas las *boissons*, y aun si yo no llego a ver jamás esa lista, sólo se me requerirá para pagar según los precios que están en la lista. El propietario del restaurante tiene una licencia, otorgada por el Estado francés, para mantenerlo abierto. Como tal, está sujeto a miles de reglas y regulaciones que yo desconozco por completo. Yo estoy, por lo pronto, habilitado para estar aquí por mi condición de ciudadano de los Estados Unidos, portador de un pasaporte válido, que ha entrado legalmente en Francia.

Repárese, además, en que, aun si mi descripción pretendía ser lo más neutral posible, el léxico introduce automáticamente criterios normativos de evaluación. Los camareros pueden ser competentes o incompetentes, honestos o deshonestos, groseros o atentos. La cerveza puede ser amarga, insípida, sabrosa, fina, vulgar o pasada de punto de gas, y algo parecido vale para las sillas y las mesas, el dinero y las sentencias francesas.

Si, tras salir del restaurante, me voy a escuchar una conferencia o acudo a una fiesta, las proporciones de la carga metafísica que sobrellevo no hacen sino aumentar; y a veces uno se admira de cómo podemos soportarla.

LA ESTRUCTURA INVISIBLE DE LA REALIDAD SOCIAL

Una razón por la que podemos soportar esa carga es que la compleja estructura de la realidad social resulta, por así decirlo, ingrátida e invisible. El niño crece en una cultura en la que la realidad social le es, sencillamente, dada. Aprendemos a percibir y a usar automóviles, bañeras, casas, dinero, restaurantes y escuelas sin pa-

sesionaron con el lenguaje. Ahora, este filósofo al menos está obsesionado con ciertos rasgos estructurales generales de la cultura humana.

rarnos a pensar en los rasgos especiales de su ontología y sin tomar conciencia de que tienen una ontología especial. Nos resultan tan naturales como las piedras, el agua y los árboles. La verdad es que suele resultar más difícil ver a los objetos como fenómenos puramente naturales, despojados de sus papeles funcionales, que entender nuestro entorno en términos de sus funciones socialmente definidas. Así, los niños aprenden a ver automóviles circulando, billetes de dólar y bañeras rebosantes; y sólo por la fuerza de la abstracción pueden verlos como masas de metal en trayectorias lineales, como fibras de celulosa con hebras verdes y grises, o como concavidades de hierro esmaltado que contienen agua.

La ontología compleja parece simple; la ontología simple parece compleja. Ocurre esto porque la realidad social es creada por nosotros para nuestros propósitos, y nos parece tan prestamente inteligible como los propósitos mismos. Los automóviles son para ser conducidos; los dólares, para cobrar, gastar y ahorrar; las bañeras para tomar un baño. Pero en cuanto desaparece la función, en cuanto deja de haber respuesta a la cuestión: ¿para qué sirve?, quedamos expuestos a una tarea intelectual más difícil, a saber, identificar cosas en términos de sus rasgos intrínsecos, sin hacer referencia a nuestros intereses, a nuestros propósitos y a nuestros objetivos.

La invisibilidad de la estructura de la realidad social crea un problema también para el analista. No podemos limitarnos a describir cómo se nos aparece desde un punto de vista «fenomenológico» interno, porque el dinero, la propiedad, los matrimonios, los abogados y las bañeras no parecen tener una estructura compleja. Sólo son lo que son, o al menos eso es lo que parece. Tampoco podemos describirlos desde un punto de vista conductista externo, porque la descripción de la conducta manifiesta de las personas que trafican con dinero, propiedades, etc., pasa por alto las estructuras que hacen posible la conducta. Tampoco, al revés, podemos describir esas estructuras como conjuntos de reglas computacionales inconscientes, según es hoy común en la ciencia cognitiva y en la lingüística contemporáneas, porque resulta incoherente postular una observancia inconsciente de reglas que resulta en principio inaccesible a la conciencia. Por lo demás, la computación es uno de esos fenómenos relativos al observador, funcionales, que estamos tratando de explicar.²

2. Para un argumento en favor de las dos últimas tesis, es decir, que la noción de observar reglas de un modo profundamente inconsciente es incoherente y que la computación es relativa al observador, véase John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass., Londres, MIT Press, 1992, caps. 7 y 9, respectivamente.

Si ni el punto de vista fenomenológico interno, ni el punto de vista conductista externo resultan adecuados, ¿cuál es entonces la perspectiva correcta, la metodología correcta que permite describir la *estructura* de la realidad social? Por lo pronto, en este capítulo y en el siguiente, me serviré de un léxico intencional en primera persona para tratar de poner de manifiesto ciertos rasgos elementales de la ontología social. Posteriormente, en el capítulo 6, mostraré cómo una parte de –no todo– aparato intencional puede explicarse en términos de –y finalmente eliminado en favor de– lo que en otro lugar he llamado «trasfondo» de capacidades, habilidades, tendencias y disposiciones.

ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Puesto que nuestra investigación es ontológica, esto es, versa sobre el modo en que los hechos sociales existen, necesitamos una imagen del modo en que la realidad social casa con nuestra ontología general, del modo en que la existencia de hechos sociales se relaciona con otras cosas que existen. Tendremos que hacer algunos supuestos substantivos acerca del *modo en que el mundo es de hecho* si queremos siquiera plantear las cuestiones que estamos tratando de responder. Hablaremos del modo en que la realidad social encaja en una ontología más amplia, pero, para hacerlo, tendremos que describir algunos de los rasgos de esa ontología más amplia.

La verdad es que, para nosotros, el grueso de nuestra metafísica deriva de la física (incluyendo en ella a otras ciencias naturales). Muchos rasgos de la concepción de la realidad característica de la ciencia natural contemporánea están aún abiertos a disputa y resultan problemáticos. Por ejemplo, uno podría pensar que la teoría del Big Bang sobre el origen del universo no es en modo alguno firme. Pero dos rasgos de nuestra concepción de la realidad no admiten dudas. Como ciudadanos del final del siglo veinte y del incipiente siglo veintiuno no podemos, por así decirlo, elegirlos. Condición necesaria de que ustedes sean personas instruidas en nuestra época es que tengan nociones de estas dos teorías: la teoría atómica de la materia y la teoría biológica evolucionaria.

La imagen de la realidad que deriva de esas dos teorías, puesta muy crudamente, es la siguiente: el mundo consiste exclusivamente en entidades que, por comodidad y conveniencia, aunque no sea exacto, describimos como partículas. Esas partículas existen en

campos de fuerza, y están organizadas en sistemas. Las fronteras de esos sistemas están fijadas por relaciones causales. Ejemplos de sistemas son montañas, planetas, moléculas de H₂O, ríos, cristales y bebés. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos; y sobre nuestra pequeña Tierra, los sistemas vivos contienen una buena cantidad de moléculas basadas en el carbono y hacen abundante uso del hidrógeno, del nitrógeno y del oxígeno. Tipos de sistemas vivos evolucionan a través de la selección natural, y algunos de ellos han llegado a generar evolucionariamente ciertas clases de estructuras celulares –específicamente: sistemas nerviosos– capaces de causar y sostener la consciencia. La consciencia es un rasgo biológico, y por consecuencia, físico, pero, evidentemente, también mental de ciertos sistemas nerviosos de nivel superior, tales como los cerebros humanos y un buen número de diferentes tipos de cerebros animales.

De la mano de la consciencia viene la intencionalidad, la capacidad de la mente para representar objetos y estados de cosas mundanos distintos de uno mismo.* No toda la consciencia es intencional, y no toda la intencionalidad es consciente. Hay, por ejemplo, formas de consciencia, como la ansiedad indiscriminada, que no representan nada; y hay muchas formas de intencionalidad inconsciente, como mi creencia de que Bill Clinton es presidente, la cual la mantengo aun cuando no esté pensando en ella. Con todo, aun no habiendo un vínculo necesario entre ser un estado intencional en un momento dado y ser consciente aquí y ahora, hay un importante vínculo necesario entre ambas cosas en la medida en que cualquier estado intencional que es inconsciente es al menos accesible a la consciencia. Es la clase de cosa que podría llegar a ser consciente. Un estado intencional inconsciente tiene que ser en principio accesible a la consciencia.

He aquí, pues, el esqueleto de nuestra ontología; vivimos en un mundo compuesto enteramente de partículas físicas en campos de fuerza. Algunas de ellas están organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos, y algunos de esos sistemas vivos han adquirido evolucionariamente consciencia. Con la consciencia viene la intencionalidad, la capacidad del organismo para

* Uso «intencionalidad» como un término técnico que refiere a aquel rasgo de la representación en virtud del cual esas representaciones son *acerca de* algo, están *dirigidas* a algo. Creencias y deseos son intencionales en este sentido, porque *para* tener una creencia o un deseo tenemos que creer que tal y tal cosa es el caso o desear que tal y tal otra lo sea. Así definida, la intencionalidad no tiene ninguna conexión especial con pretender algo. Pretender, por ejemplo, ir al cine es sólo un tipo de intencionalidad entre otros. Para una noción más completa de intencionalidad, véase J.R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

representarse objetos y estados de cosas mundanos. La cuestión es ahora: ¿cómo podemos dar cuenta de la existencia de hechos sociales dentro de esta ontología?

LA OBJETIVIDAD Y NUESTRA VISIÓN CONTEMPORÁNEA DEL MUNDO

Buena parte de nuestra visión del mundo depende de nuestro concepto de objetividad y de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. Como es hartamente sabido, la distinción es una cuestión de grado, pero menos frecuentemente se dice que tanto «objetivo» como «subjetivo» tienen varios sentidos diferentes. Para nuestra presente discusión, dos sentidos resultan cruciales: un sentido *epistémico* de la distinción objetivo-subjetivo y un sentido *ontológico*. Epistémicamente hablando, «objetivo» y «subjetivo» son básicamente predicados de juicios. A menudo hablamos de juicios que nos resultan «subjetivos» cuando queremos decir que su verdad o falsedad no puede fijarse «objetivamente» porque la verdad o falsedad no es una simple cuestión de hecho, sino que depende de ciertas actitudes, sentimientos y puntos de vista de los proferidores o de los oyentes del juicio en cuestión. Ejemplo de tal tipo de juicios podría ser: «Rembrandt es mejor artista que Rubens». En este sentido de «subjetivo», contrastamos esos juicios subjetivos con juicios objetivos tales como: «Rembrandt vivió en Amsterdam en el transcurso del año 1632». En el caso de juicios objetivos de este tipo, los hechos en el mundo que los convierten en verdaderos o falsos son independientes de las actitudes o de los sentimientos que cualquiera puede albergar respecto de ellos. En este sentido epistémico, no sólo podemos hablar de *juicios objetivos*, sino de *hechos objetivos*. En correspondencia con juicios objetivamente verdaderos hay hechos objetivos. De esos ejemplos debería resultar obvio que la distinción entre la objetividad y la subjetividad epistémicas es un asunto de grado.

Además del sentido *epistémico* de la distinción objetivo-subjetivo, hay también un sentido *ontológico* relacionado. En el sentido ontológico, «objetivo» y «subjetivo» son predicados de entidades y tipos de entidades, e imputan modos de existencia. En sentido ontológico, los dolores son entidades subjetivas, porque su modo de existencia depende de que sean sentidos por los sujetos. Pero las montañas, por ejemplo, a diferencia de los dolores, son ontológicamente objetivas porque su modo de existencia es independiente de cualesquiera perceptores o de cualquier estado mental.

Podemos ver claramente la distinción entre distinciones si reflexionamos sobre el hecho de que podemos formular enunciados epistémicamente subjetivos sobre entidades que son ontológicamente objetivas y, análogamente, podemos formular enunciados epistémicamente objetivos sobre entidades que son ontológicamente subjetivas. Por ejemplo, el enunciado «El monte Everest es más bello que el monte Whitney» es un enunciado acerca de entidades ontológicamente objetivas, pero hace un juicio subjetivo sobre ellas. Por otro lado, el enunciado «Ahora tengo dolor en la espalda» informa acerca de un hecho epistémicamente objetivo en el sentido de que lo convierte en verdadero la existencia de un hecho real que no depende de ninguna perspectiva, actitud y opinión por parte de los observadores. Sin embargo, el fenómeno mismo, el dolor real, tiene un modo subjetivo de existencia.

LA DISTINCIÓN ENTRE RASGOS DEL MUNDO INTRÍNSECOS Y RASGOS DEL MUNDO RELATIVOS AL OBSERVADOR

Históricamente, en nuestra tradición intelectual, hemos hecho grandes distinciones entre mente y cuerpo, entre naturaleza y cultura. En la sección sobre ontología fundamental he abandonado tácitamente la concepción tradicionalmente dualista de la relación entre mente y cuerpo, sugiriendo la idea de que la mente no es sino un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro, un conjunto de rasgos que son a la vez «mentales» y «físicos». Usaremos lo «mental», así construido, para mostrar cómo la «cultura» es construida a partir de la «naturaleza». El primer paso es introducir una distinción más fundamental que las mencionadas hasta ahora. Se trata de la distinción entre aquellos rasgos del mundo que existen independientemente de nosotros y aquellos que, para su existencia, dependen de nosotros.

Los rasgos del mundo que he descrito al caracterizar nuestra ontología fundamental, verbigracia, montañas y moléculas, existen independientemente de nuestras representaciones de ellos. Sin embargo, cuando empezamos a determinar ulteriores rasgos del mundo, descubrimos que hay una distinción entre aquellos rasgos que podríamos llamar *intrínsecos* a la naturaleza y aquellos rasgos que existen *en relación con la intencionalidad de los observadores, usuarios, etc.* Es, por ejemplo, un rasgo intrínseco del objeto que está frente a mí que tiene una determinada masa y una determina-

da composición química. Está en parte compuesto de madera, las células de la cual consisten en fibras de celulosa, y en parte compuesto de metal, que consiste a su vez en una aleación metálica de moléculas. Todos esos rasgos son intrínsecos. Pero también se puede decir con verdad del mismo objeto que es un destornillador. Cuando lo describo como un destornillador, estoy determinando un rasgo del objeto que es relativo al observador o al usuario. Es un destornillador sólo porque la gente lo usa como (o lo ha hecho para el propósito de servir como, o lo ve como) un destornillador. La existencia de rasgos del mundo que son relativos al observador no añade nuevos objetos materiales a la realidad, pero puede añadir rasgos *epistémicamente* objetivos a la realidad cuando los rasgos en cuestión existen en relación con los observadores y los usuarios. Es, por ejemplo, un rasgo epistémicamente objetivo de esta cosa el que sea un destornillador, pero ese rasgo existe sólo en relación con los observadores y los usuarios, de modo que el rasgo es ontológicamente subjetivo. Entiendo incluidos en los «observadores y usuarios» a los fabricantes, diseñadores, propietarios, compradores, vendedores y a cualquiera cuya intencionalidad hacia el objeto sea tal que lo contemple como un destornillador.

Puesto que estos asuntos son importantes y el ejemplo es simple, vale la pena elaborarlos un poco más:

1. La mera existencia del objeto físico que está frente a mí no depende de ninguna actitud que podamos tener respecto de él.
2. Posee varios rasgos que son intrínsecos, en el sentido de que no dependen de ninguna actitud de los observadores o usuarios. Por ejemplo, tiene una determinada masa y una determinada composición química.
3. Posee otros rasgos que existen exclusivamente en relación con la intencionalidad de los agentes. Por ejemplo, es un destornillador. Para trabajar con un término general, llamaré a esos rasgos «relativos al observador». Los rasgos relativos al observador son ontológicamente subjetivos.
4. Algunos de esos rasgos ontológicamente subjetivos son epistémicamente objetivos. Por ejemplo, no es sólo mi opinión, ni es mi mera evaluación, el que esto sea un destornillador; es una cuestión de hecho, de un hecho objetivamente apreciable.
5. Aun cuando el rasgo de ser un destornillador sea relativo al observador, el rasgo de pensar que algo es un destornillador (de tratarlo como un destornillador, de usarlo como un destornilla-

dor, etc.) es intrínseco a los que así piensan (tratan, usan, etc.). Ser un destornillador es relativo al observador, pero los rasgos de los observadores que les permiten crear tales rasgos del mundo relativos al observador son rasgos intrínsecos a los observadores. Explicaré esto un poco más.

No siempre es inmediatamente obvio si un rasgo es intrínseco o relativo al observador. Los colores son un buen ejemplo. Antes del desarrollo de la física en el siglo diecisiete, la gente pensaba en los colores como en rasgos intrínsecos al mundo. Desde entonces mucha gente ha llegado a concebirlos como propiedades que existen sólo en relación con los observadores. Es intrínseco el que la luz se refracte diferencialmente cuando se refleja sobre las superficies, y es intrínseco a la gente el que tengan experiencias cromáticas subjetivas causadas por el impacto de la luz en sus sistemas visuales. Pero la ulterior atribución de propiedades cromáticas a los objetos del mundo es relativa al observador, porque sólo puede hacerse en relación con las experiencias de los observadores causadas por el impacto de la luz. No trato aquí de dirimir esta cuestión de los colores; me limito a llamar la atención sobre el hecho de que el que algo sea un rasgo intrínseco o más bien relativo al observador está lejos de ser siempre obvio.

Una manera fácil y aproximada de proceder a esta distinción consiste en preguntarse uno mismo: ¿podría el rasgo existir si no hubiera habido nunca seres humanos u otras clases de seres sintientes? Los rasgos relativos al observador existen sólo en relación con las actitudes de los observadores. A los rasgos intrínsecos les importan un higo los observadores y existen independientemente de ellos. A esta prueba debe añadirse sin dilación el matiz recogido en el punto 5 antes consignado, a saber: que las acciones de observar y usar son ellas mismas intrínsecas. De manera que, para decirlo crudamente, algo es un destornillador sólo en relación con el hecho de que los agentes conscientes lo ven como un destornillador; pero el hecho de que los agentes conscientes tengan esa actitud es él mismo un rasgo intrínseco de los agentes conscientes. Puesto que los estados mentales, tanto los conscientes como los inconscientes, son ellos mismos rasgos intrínsecos del mundo, no resulta, estrictamente hablando, correcto decir que la manera de descubrir los rasgos intrínsecos del mundo consiste en substraer de él todos los estados mentales. Necesitamos reformular nuestra explicación de la distinción para dar cuenta de esa excepción como sigue: los ras-

gos intrínsecos de la realidad son aquellos que existen independientemente de todos los estados mentales, salvo los estados mentales mismos, que son también rasgos intrínsecos de la realidad.

Desde el punto de vista de Dios, externo al mundo, todos los rasgos del mundo serían intrínsecos, incluidos rasgos relacionales intrínsecos tales como el rasgo consistente en que las personas de nuestra cultura vean tales y tales objetos como destornilladores. Dios no podría ver destornilladores, automóviles, bañeras, etc., porque, intrínsecamente hablando, no existen cosas así. En cambio, Dios nos vería *a nosotros tratando* a ciertos objetos como destornilladores, automóviles, bañeras, etc. Pero, desde nuestro punto de vista, el punto de vista de seres que no son dioses, sino que están inmersos en el mundo que nos incluye como agente activos, es imperioso distinguir entre aquellos enunciados verdaderos que formulamos para atribuir al mundo rasgos que existen con independencia de cualquier actitud o perspectiva que podamos tener y aquellos enunciados que atribuyen rasgos que existen sólo en relación con nuestros intereses, actitudes, perspectivas, propósitos, etc.

En cada uno de los siguientes pares, el primer término enuncia un hecho *intrínseco* acerca de un objeto y el segundo término enuncia un hecho *relativo al observador* acerca del mismo objeto.

- 1a. intrínseco: Este objeto es una piedra.
- 1b. relativo al observador: Este objeto es un pisapapeles.
- 2a. intrínseco: La Luna causa las mareas.
- 2b. relativo al observador: La Luna está bella esta noche.
- 3a. intrínseco: Los terremotos suelen ocurrir cuando chocan las placas tectónicas.
- 3b. relativo al observador: Los terremotos son malos para las fincas.

Pretendo que esta distinción parezca bastante obvia, porque resulta que la realidad social, en general, puede entenderse sólo a la luz de ella. Los rasgos relativos al observador son siempre creados por los fenómenos mentales intrínsecos a los usuarios, observadores, etc., de los objetos en cuestión. Aquellos fenómenos mentales son, como todos los fenómenos mentales, ontológicamente subjetivos; y los rasgos relativos al observador heredan esta subjetividad ontológica. Mas esa subjetividad ontológica no impide que los asertos acerca de rasgos relativos al observador sean epistémicamente objetivos. Repárese en que en 1b y en 3b el enunciado relativo al observador es

epistémicamente objetivo, mientras que en 2b es subjetivo. Todo eso ilustra los modos en que las tres distinciones se cruzan entre sí: la distinción entre lo intrínseco y lo relativo al observador; la distinción entre la objetividad y la subjetividad ontológicas y la distinción entre la objetividad y la subjetividad epistémicas.

Una consecuencia lógica de la manera en que he presentado hasta ahora la distinción es que, para cualquier rasgo *F* relativo al observador, el *parecer F* tiene primacía lógica sobre *ser F*, porque –correctamente entendido– el *parecer F* es una condición necesaria de *ser F*. Si comprendemos esto estamos ya en camino de comprender la ontología de la realidad socialmente creada.

LA ASIGNACIÓN DE FUNCIÓN

Mi objetivo principal en este capítulo es componer el aparato necesario para dar cuenta de la realidad social en el marco de nuestra ontología científica global. Para eso se requieren exactamente tres elementos. La asignación de función, la intencionalidad colectiva y las reglas constitutivas. (Más adelante, en el capítulo 6, para explicar el funcionamiento causal de las estructuras institucionales, introduciremos un cuarto elemento: el trasfondo de capacidades que los humanos tienen para lidiar con su entorno.) A la hora de explicar esas nociones me nuevo necesariamente en una suerte de círculo hermenéutico. Tengo que usar hechos institucionales para explicar hechos institucionales; tengo que usar reglas para explicar reglas, y lenguaje para explicar lenguaje. Pero el problema es expositivo, no lógico. A la hora de exponer la teoría me apoyo en la comprensión que tiene el lector de los fenómenos que deben ser explicados. Pero en la explicación real que se ofrece, no hay circularidad.

La primera pieza del aparato teórico que necesito es la que llamo «asignación (o imposición) de función». Para explicarla, empezaré por observar la notable capacidad que los humanos y otros animales tienen para imponer funciones a los objetos, tanto a los objetos naturales, cuanto a aquellos especialmente creados para ejecutar las funciones asignadas.

En lo atinente a nuestras experiencias normales de las partes inanimadas del mundo, hay que decir que no experimentamos las cosas como objetos materiales, y mucho menos como colecciones de moléculas. Ocurre más bien que experimentamos un mundo de sillas y mesas, de casas y automóviles, de salas de lectura, de pintu-

ras, calles, jardines, fincas, etc. Todos los términos que se acaban de usar entrañan criterios de evaluación que, bajo esas descripciones, son internos a los fenómenos en cuestión, pero no internos a las entidades bajo su descripción como «objetos materiales». Se puede incluso asignar funciones a fenómenos naturales, como ríos y árboles, y evaluarlos así como buenos o malos según las funciones que decidamos asignarles y la virtuosidad con que ellos las sirvan. Tal es el rasgo de la intencionalidad al que llamo «asignación –o imposición– de función». En el caso de algunos artefactos, construimos el objeto para que sirva a una función. Sillas, bañeras y ordenadores son ejemplos obvios. En el caso de muchos objetos que se dan naturalmente, como los ríos y los árboles, asignamos una función –estética, práctica, o del tipo que fuere– a un objeto preexistente. Decimos: «este río es bueno para nadar», o «éste es el tipo de árbol del que se puede sacar madera».

Llegados a este punto, es importante darse cuenta de que las funciones nunca son intrínsecas a la física de ningún fenómeno, sino que son externamente asignadas por observadores y usuarios conscientes. *En una palabra: las funciones nunca son intrínsecas sino relativas al observador.*

Nos obnubila respecto de ese hecho la práctica, muy común en biología, de hablar de funciones como si fueran intrínsecas a la naturaleza. Pero, salvo en aquellas partes de la naturaleza que son conscientes, la naturaleza ignora por completo a las funciones. Es, por ejemplo, intrínseco a la naturaleza el que el corazón bombee sangre y cause su circulación por el cuerpo. También es un hecho intrínseco a la naturaleza el que el movimiento de la sangre esté relacionado con un conjunto global de procesos causales que tienen que ver con la supervivencia del organismo. Cuando, empero, sobre decir que «el corazón bombea sangre», decimos que «la *función* del corazón es bombear sangre», estamos haciendo algo más que registrar esos hechos intrínsecos. Estamos disponiendo esos hechos en relación con un sistema de valores albergados por nosotros. Intrínseco a nosotros es que alberguemos esos valores, pero la atribución de ellos a la naturaleza independientemente de nosotros es relativa al observador. Incluso cuando *descubrimos* una función en la naturaleza, como cuando descubrimos la función del corazón, el descubrimiento consiste en el descubrimiento de los procesos causales junto con la asignación de una teleología a esos procesos. Lo revela el hecho de que todo un léxico de éxitos y fracasos que es inadecuado para los simples hechos brutos de la naturaleza resulte

ahora adecuado. Así podemos hablar de «disfunciones», «cardiopatías» y corazones mejores y peores. No hablamos de piedras mejores y peores, a no ser, obvio es decirlo, que hayamos asignado previamente una función a la piedra. Si usamos la piedra como arma, o como pisapapeles, o como *objet d'art trouvé*, por ejemplo, podemos evaluar su adecuación partiendo de esas descripciones funcionales.

Hay que entender este punto con precisión. «Descubrimos», en efecto, funciones en la naturaleza. Mas el *descubrimiento* de una función natural puede tener lugar sólo en el marco de un conjunto de *asignaciones* previas de valor (incluyendo propósitos, teleología y otras funciones). Así, dado que aceptamos ya que la supervivencia y la reproducción tienen valor para los organismos, y que la existencia continuada tiene valor para las especies, podemos *descubrir* que la función del corazón es bombear sangre. Si pensáramos que el valor más importante del mundo fuera glorificar a Dios mediante la emisión de ruidos pesados, entonces la función del corazón sería hacer ruidos pesados, y cuanto más ruidoso el corazón, tanto más valioso. Si estimáramos la muerte y la extinción por encima de todo, entonces diríamos que la función del cáncer es acelerar la muerte. La función de envejecer sería apresurar la muerte, y la función de la selección natural sería la extinción. Ninguna de esas asignaciones funcionales entraña hecho intrínseco nuevo alguno. En lo que atañe a la naturaleza, intrínsecamente considerada, no hay hechos funcionales más allá de los hechos causales. El añadido de la asignación de función es relativo al observador.

Uno de los mayores logros de Darwin fue eliminar la teleología en la explicación del origen de las especies. De acuerdo con la explicación darwiniana, la evolución acontece merced a fuerzas ciegas, brutas, naturales. No hay propósito intrínseco de ningún tipo en el origen y en la supervivencia de las especies. Podemos –arbitrariamente– definir las «funciones» de los procesos biológicos en relación con la supervivencia de los organismos, pero la idea de que una asignación de función de este tipo consiste en descubrir una teleología intrínseca a la naturaleza y de que, por consiguiente, las funciones son intrínsecas se presta siempre a una variante del argumento de la cuestión abierta de Moore: ¿qué es lo que resulta tan funcional en las funciones así definidas? O bien las funciones se definen en términos de causas, en cuyo caso no hay nada intrínsecamente funcional en las funciones, son meras causas como tantas otras; o bien se define a las funciones en términos de la promoción

de un conjunto de valores que albergamos –vida, supervivencia, reproducción, salud–, en cuyo caso son relativas al observador.

No ignoro que muchos biólogos y filósofos de la biología estarán en desacuerdo. En el transcurso de las últimas décadas ha ido creciendo una amplia bibliografía sobre las funciones y las explicaciones funcionales. Buena parte de ella está influida por un artículo de Larry Wright³ en el que se definía la función como sigue:

La función de X es Z *significa*:

1. X existe porque existe Z.
2. Z es una consecuencia (o un resultado) de la existencia de X.

Si este análisis fuera correcto, eliminaría el carácter relativo al observador de la función. Intuitivamente, la idea consiste en definir «función» en términos de causación: X ejecuta la función F sólo en el caso de que X cause F, y al menos parte de la explicación de la existencia de X es que causa F. Así, por ejemplo, el corazón tiene la función de bombear sangre porque bombea sangre y la explicación de la existencia de corazones en la historia evolucionaria es que, de hecho, bombean sangre. Esto parece proporcionar una definición naturalista de «función», haciendo así intrínsecas a las funciones. Con su noción de una «función propia», Ruth Millikan ha avanzado una idea similar, pero más compleja, aunque ella insiste en que no se propone analizar el uso ordinario de la noción de función, sino introducir una nueva expresión técnica, definida en términos de «reproducción» y causación.* Así construida, nada hay que objetarle. Todo el mundo es libre de acuñar los términos técnicos nuevos que quiera. Sin embargo, hay que observar que este tipo de definiciones son incapaces de captar ciertos rasgos esenciales de la noción ordinaria de función, y

3. L. Wright, «Functions», en *The Philosophical Review* 82, n. 2 (abril de 1973), 137-168. Véase también P. Achinstein, «Functional Explanation», en *The Nature of Explanation*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, págs. 263-290.

* R.G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984. En R.G. Millikan, «In Defense of Proper Functions», en *The Philosophy of Science* 56 (1989), 288-302, escribe:

La definición de una «función propia» es recursiva. Puesto muy crudamente: para que un ítem A tenga una función F como «función propia», es necesario (y casi suficiente) que una de las dos siguientes condiciones rijan: 1. A se originó como una «reproducción» (por poner un ejemplo: como una copia, o como una copia de una copia) de algún o algunos ítems anteriores que, *debido* en parte a la posesión de las propiedades reproducidas, cumplieron realmente la función F en el pasado, y A existe porque (un porqué histórico-causal) esa función se cumplió: 2. A se originó como el producto de algún mecanismo anterior que, dadas sus circunstancias, tiene como función propia el cumplir F y que, en esas circunstancias, causa normalmente el que F sea ejecutada *mediante* la producción de un ítem como A. Los ítems que caen bajo la condición 2 tienen «funciones propias derivadas», esto es, funciones derivadas de las funciones de los mecanismos que los producen (pág. 228).

son incapaces por al menos tres razones. En primer lugar, en el caso de Millikan, la definición de la función se hace depender de una teoría histórica causal particular sobre la «reproducción». De hecho, yo creo que mi corazón funciona para bombear sangre y también creo en una noción darwiniana del modo en que la «reproducción» ofrece una aclaración histórico-causal de la evolución de los corazones. Mas, aun si ninguna noción de reproducción, darwiniana o de otro tipo, resultara ser verdadera, mi corazón seguiría funcionando para bombear sangre. De acuerdo con la definición de Millikan, lo que en realidad significa la tesis de que el corazón tiene la función (propia) de bombear sangre sólo puede explicarse en términos de una noción histórico-causal del modo en que los corazones se reproducen, lo que resulta incorrecto en lo que hace a nuestra noción ordinaria de función. En segundo lugar, si tomamos esas definiciones como intentos de captar los rasgos esenciales de nuestra noción ordinaria, nos encontramos con numerosos contraejemplos. En la descripción de Wright –y aparentemente, también en la de Millikan–, estaríamos obligados a decir que la función (propia, o de otro tipo) de los resfriados es difundir los gérmenes de los resfriados. Pues, en efecto, difunden los gérmenes, y si no los difundieran, no existirían. Pero en nuestra noción ordinaria los resfriados no tienen función alguna, y si la tienen, no es desde luego la de difundir los resfriados. En tercer lugar, el componente normativo de las funciones queda sin explicación. Aun si análisis como los de Millikan pueden dar cuenta del hecho de que algunas entidades que tienen una función también la ejecutan, la reducción de la función a nociones causales deja fuera el componente normativo. ¿Por qué hablamos de disfunciones cardíacas, de cardiopatías, de corazones mejores o peores? Reaparece el dilema de costumbre; o bien estamos hablando de relaciones brutas, ciegamente causales, en cuyo caso los corazones que bombean sangre y los gérmenes que difunden resfriados están en el mismo costal, o bien pensamos que hay aquí algo realmente funcional en las funciones, caso en el cual este tipo de definiciones dejaría fuera el rasgo relativo al observador.

Otra pista, y acaso decisiva, de que las funciones, a diferencia de las causas, son relativas al observador es que las atribuciones de funciones, a diferencia de las atribuciones de causas, son intensionales-con-una-s.* La substitución de términos correferenciales en contextos funcionales no consigue preservar los valores de verdad.

* La intensionalidad-con-una-s no debe confundirse con la intencionalidad-con-una-c. La intencionalidad es una propiedad de la mente, una propiedad que la dirige hacia objetos y estados de

Así, «La función de A es hacer X» y «Hacer X es idéntico a hacer Y» no implica «La función de A es hacer Y». Por ejemplo, es trivialmente verdadero que la función de los remos es bogar, y bogar consiste en ejercer presión sobre el agua desde un fulcro fijo; pero no es el caso que la función de los remos sea ejercer presión sobre el agua desde un fulcro fijo.

Recapitulando: el primer rasgo que es menester observar en nuestra discusión sobre la capacidad de los agentes conscientes para crear hechos sociales es la asignación de funciones a objetos y a otros fenómenos. Las funciones nunca son intrínsecas; se asignan según los intereses de los usuarios y los observadores.

No he pretendido realizar un análisis de la forma proposicional «La función de X es hacer Y» en términos de condiciones lógicamente necesarias y suficientes. Lo que trato es de llamar la atención sobre ciertas condiciones centrales.

1. Siempre que la función X es hacer Y, X e Y son partes de un *sistema*, de un sistema definido generalmente en parte por *propósitos, objetivos y valores*. De aquí que haya funciones cumplibles por humanos como tales –a menos que pensemos en los humanos como parte de un sistema más amplio cuya función fuera, pongamos por caso, servir a Dios.
2. Siempre que la función de X es hacer Y, entonces se *supone* que causa o, de algún otro modo, resulta en Y. Este componente normativo de las funciones no puede reducirse exclusivamente a causación, a lo que de hecho acontece como resultado de X, porque X puede tener la función de hacer Y aun en casos en los que X fracasa siempre o casi siempre en la producción de Y. Así, la función de las válvulas de seguridad es prevenir explosiones, y eso es verdad incluso de las válvulas que están tan chapuceraamente construidas que no consiguen prevenir las explosiones, es decir, que *malfuncionan*.

cosas presentes en el mundo. La intensionalidad es aquella propiedad de las sentencias y de otras representaciones que está en la raíz de que éstas no consigan pasar algunas pruebas de extensionalidad. Una de las más famosas pruebas de extensionalidad es la Ley de Leibniz: si dos expresiones se refieren al mismo objeto pueden substituirse una por otra en una sentencia sin que varíen los valores de verdad de la sentencia. Las sentencias que no pasan esta prueba se llaman *intensionales* respecto de la substituibilidad. Otra expresión que se usa para distinguir a este tipo de intensionalidad es «opacidad referencial». Es típico que las sentencias que versan sobre estados intensionales-con-c sean sentencias intensionales-con-s, porque en esas sentencias el modo de referirse a un objeto afecta al valor de verdad de la sentencia. Para una detallada discusión de estos asuntos, véase Searle, *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*.

Los ejemplos considerados hasta ahora sugieren una ulterior distinción entre funciones *agentivas* y *no agentivas*. A veces, la asignación de funciones tiene que ver con nuestros propósitos inmediatos, ya sean prácticos, gastronómicos, estéticos, didácticos, o cualesquiera otros. Cuando decimos «Esta piedra es un pisapapeles», «Este objeto es un destornillador», o «Esto es una silla», las tres nociones funcionales señalan *usos* que damos a los objetos, funciones que no descubrimos y que no ocurren naturalmente, sino que son asignadas en relación con los intereses prácticos de agentes conscientes. No todos esos intereses son «prácticos» en algún sentido cotidiano, pues también asignamos esas funciones cuando decimos «Esto es una pintura horrible». Puesto que todas estas funciones constituyen casos de usos que los agentes dan intencionalmente a objetos, las llamaré «funciones agentivas». Algunos de los objetos a los que asignamos funciones agentivas se dan de un modo natural, como la piedra que usamos a modo de pisapapeles; algunos son artefactos construidos específicamente para cumplir esas funciones, como las sillas, los destornilladores y las pinturas al óleo. Un objeto fabricado para cumplir una función agentiva puede usarse para cumplir otra, como se apunta cuando se dice, por ejemplo, «Este martillo es mi pisapapeles». Lo mismo que en el caso del corazón, la función no es intrínseca al objeto, como un añadido a sus relaciones causales, pero, a diferencia de la adscripción de función al corazón, en estos casos la función asigna el *uso que intencionalmente reservamos* para estos objetos.

Algunas funciones no se imponen a objetos con propósitos prácticos, sino que se asignan a objetos y procesos que se dan naturalmente como parte de una explicación teórica del fenómeno en cuestión. Así, decimos «El corazón funciona para bombear sangre» cuando tratamos de dar cuenta del modo en que los organismos viven y sobreviven. En relación con una teleología que valora la supervivencia y la reproducción, podemos descubrir la ocurrencia natural de tales funciones independientemente de las intenciones prácticas y de las actividades de los agentes humanos; llamemos, pues, a esas funciones «funciones no agentivas».⁴

No hay una línea divisoria clara entre ambos tipos de funciones, y a veces una función agentiva puede reemplazar a una no agentiva, como, por ejemplo, cuando construimos un «corazón artificial». En general, pero de ninguna manera siempre, ocurre que las funciones

4. El uso de estos términos en la descripción de la distinción me fue sugerido en su día por Jennifer Hudin.

agentivas necesitan para mantenerse el concurso de una continua intencionalidad por parte de los usuarios, mientras que las funciones no agentivas siguen cumpliendo su función sin requerir para ello el menor esfuerzo de nuestra parte. Así, las bañeras, las monedas y los destornilladores necesitan de nuestro uso continuado para seguir funcionando como bañeras, monedas y destornilladores, pero los corazones y los hígados siguen funcionando como corazones y como hígados aunque nadie les preste atención. Por lo demás, la persona que usa realmente algún objeto para una función agentiva puede no ser el agente que realmente asignó la función a este objeto y puede incluso pasarle desapercibido el hecho de que el objeto posee esa función. Así, la mayoría de los conductores de automóviles probablemente ignora que la función del árbol de su automóvil es trasladar energía de la transmisión a los ejes; sin embargo, se trata de una función agentiva.

Una distinción más: dentro de las funciones agentivas, necesitamos identificar una clase especial. A veces, la función agentiva asignada a un objeto es la de valer por o representar alguna otra cosa. Así, cuando dibujo un diagrama de un partido de fútbol americano, hago que determinados círculos valgan por el *quarterback*, el *runningback*, las líneas ofensivas, etc. En tal caso, la función agentiva asignada a las marcas sobre el papel es la de representar o valer por; pero, puesto que «representar» o «valer por» no son sino otros nombres de la intencionalidad, en este caso tendremos intencionalidad impuesta intencionalmente sobre objetos y estados de cosas que no son intrínsecamente intencionales. Hay palabras castellanas que expresan el resultado de este tipo de imposición de función: «significado» o «simbolismo». Las marcas sobre el papel tienen ahora significado, mientras que un destornillador, por ejemplo, no lo tiene, porque las marcas sobre el papel representan o valen por objetos o estados de cosas independientes de ellas. Los tipos de significado más famosos se hallan, evidentemente, en el lenguaje. Haciendo uso del lenguaje imponemos una función específica (a saber: la de representar) a marcas y sonidos.

Ya queda dicho que la capacidad para imponer funciones a fenómenos naturales es una capacidad muy notable, pero igualmente notable es el hecho de que las funciones puedan imponerse de un modo hartamente inconsciente, y de que, una vez impuestas, las funciones sean a menudo –por así decirlo– invisibles. Es posible, por ejemplo, que el dinero haya ido evolucionando sin que nadie haya pensado jamás «Estamos imponiendo ahora una nueva función a estos objetos»; y

una vez cristalizado evolutivamente el dinero, la gente pueda usarlo para comprar y vender sin reparar en la estructura lógica de la función impuesta. Ello no obstante, en todos los casos de funciones agentivas, alguien debe ser capaz de entender para qué sirve la cosa; en caso contrario no podría serle asignada la función. Al menos algunos de los participantes en el sistema de intercambio tienen que entender, consciente o inconscientemente, que el dinero sirve para comprar cosas, que los destornilladores sirven para poner y sacar tornillos, etc. Si asignamos una función que se mantiene completamente aparte de las intenciones humanas, tendría que caer del lado de las funciones no agentivas. Supongamos, por ejemplo, que alguien dice que la función agentiva pretendida con el dinero es servir como medio de intercambio y como depósito de valor, pero que el dinero sirve también a la función oculta, secreta y no pretendida de mantener el sistema de relaciones de poder en la sociedad. La primera tesis versa sobre la intencionalidad de la función agentiva; la segunda, acerca de la función no agentiva. Para verlo, basta con preguntarse qué hechos en el mundo harían verdaderas a las dos tesis. La primera tesis queda verificada por la intencionalidad con que los agentes usan objetos como dinero. Los usan *para el propósito de* comprar, vender y almacenar valor. La segunda tesis, lo mismo que la tesis de que la función del corazón es bombear sangre, sería verdadera si y sólo si hubiera un conjunto de relaciones causales no pretendidas, y éstas sirvieran a alguna teleología (aunque no fuera una teleología compartida por el proferidor de la tesis). Algunos científicos sociales distinguen entre funciones manifiestas y latentes. Si esa distinción es análoga a la que yo acabo de realizar, entonces las funciones manifiestas son funciones agentivas y las funciones latentes, no agentivas.

Recapitulando: hemos descubierto tres distintas categorías de asignación de funciones. En primer lugar, funciones no agentivas: por ejemplo, la función del corazón es bombear sangre. En general, esas funciones no agentivas se dan de manera natural. En segundo lugar: funciones agentivas: por ejemplo, la función de un destornillador es poner y sacar tornillos. En tercer lugar, una subclase especial de las funciones agentivas, en las que la función asignada es la de la intencionalidad: por ejemplo, la función del enunciado «La nieve es blanca» es representar, veraz o falazmente, el estado de cosas de que la nieve es blanca.⁵

5. Para una explicación del tipo de imposición de intencionalidad que está en juego en el significado, véase Searle, *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, especialmente el cap. 6.

Con el mero ánimo de fijar terminología, adoptaré las siguientes convenciones:

1. Puesto que todas las funciones son relativas al observador, diré que todas las funciones son *asignadas* o, lo que viene a ser lo mismo, *impuestas*.
2. Dentro de la categoría de las funciones asignadas, algunas son funciones *agentivas*, porque tienen que ver con el uso que los agentes dan a las entidades, verbigracia, la función de las bañeras es servir para tomar baños.
3. Dentro de la categoría de las funciones asignadas, algunas son funciones *no agentivas*, porque se trata de procesos causales naturales a los cuales hemos asignado un propósito, verbigracia, la función del corazón es bombear sangre.
4. Una categoría especial, dentro de las funciones agentivas, es la de aquellas entidades cuya función agentiva es *simbolizar, representar, valer por*, o –en general– *significar* una u otra cosa.

INTENCIONALIDAD COLECTIVA

Muchas especies animales, la nuestra señaladamente, poseen una capacidad para la intencionalidad colectiva. Lo que quiero decir con esto es que no sólo se comprometen en una conducta cooperativa, sino que comparten también estados tales como creencias, deseos e intenciones. Además de la intencionalidad individual, hay también intencionalidad colectiva. Ejemplos obvios los constituyen casos en los que *yo* hago algo sólo en tanto que parte de *nuestro* hacer algo. Así, si soy un jugador de línea ofensivo en un partido de fútbol americano, puedo bloquear la terminal defensiva, pero la bloqueo sólo en tanto que parte de *nuestra* ejecución de una jugada de pase. Si soy un violinista en una orquesta, toco mi parte en *nuestra* ejecución de la sinfonía.

Hasta la mayoría de las formas del conflicto humano requieren la intencionalidad colectiva. Para que dos hombres puedan librarse a un combate de competición, por ejemplo, tiene que haber intencionalidad colectiva a un nivel superior. Tienen que cooperar para conseguir un combate en el que uno de ellos pueda batir al otro. En este respecto, un combate competitivo es algo distinto de golpear a alguien en plena calle. El hombre que se acerca furtivamente a otro y le asalta en la vía pública no está inmerso en una conducta cooperativa. Pero dos luchadores que pelean por un título, lo mismo que

dos litigantes ante un tribunal de justicia, y hasta dos profesores universitarios que intercambian insultos en una fiesta de sociedad, están inmersos en una conducta cooperativa colectiva a un nivel superior, conducta en el marco de la cual pueden desarrollarse las hostilidades antagónicas. Si se quieren comprender los hechos sociales, resulta esencial comprender la intencionalidad colectiva.

¿Qué relación guardan la intencionalidad individual y la colectiva, qué relación hay, por ejemplo, entre los hechos descritos por «Yo intento» y «Nosotros intentamos»? La mayor parte de los esfuerzos que conozco por responder a esta cuestión tratan de reducir la «Nosotros-intencionalidad» a la «Yo-intencionalidad» más algún añadido, normalmente creencias compartidas. La idea es que si intentamos hacer algo juntos, eso consiste en el hecho de que yo lo intento hacer en la creencia de que tú lo intentarás también; y tú lo intentas en la creencia de que yo lo intentaré. Y todos creen que el otro tiene esas creencias, y tiene esas creencias sobre esas creencias, y esas creencias sobre esas creencias sobre esas creencias, etc., en una jerarquía potencialmente infinita de creencias. «Yo creo que tú crees que yo creo que tú crees que yo creo...», y así sucesivamente. Desde mi punto de vista, todos esos esfuerzos para reducir la intencionalidad colectiva a intencionalidad individual están condenados al fracaso. La intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo que no puede ser reducido a, o eliminado en favor de, otra cosa. Todos los intentos que yo he visto de reducir la «Nosotros-intencionalidad» a la «Yo-intencionalidad» están plagados de contraejemplos.⁶

Hay una razón profunda que explica por qué la intencionalidad colectiva no puede ser reducida a la intencionalidad individual. El problema que hay con la fórmula de creer que tú crees que yo creo, etc., y creer que yo creo que tú crees, etc., es que no consigue una agregación suficiente para un sentido de *colectividad*. Ningún conjunto de «Yo-consciencias», aun suplementado con creencias, resulta, agregado, en una «Nosotros-consciencia». El elemento crucial en la intencionalidad colectiva es un sentido del hacer (desear, crear, etc.) algo juntos, y la intencionalidad individual que cada una de las personas tiene *deriva de* la intencionalidad colectiva que todos comparten. Así, para volver al ejemplo anterior del partido de fútbol americano, yo tengo en efecto una intención singular de blo-

6. Algunos de ellos los discuto en John R. Searle, «Collective Intentions and Actions», en *Intentions in Communication*, P. Cohen, J. Morgan y M.E. Pollack (comps.), Cambridge, Mass., Bradford Books, MIT Press, 1990.

quear la terminal defensiva, pero tengo tal intención sólo como parte de nuestra intención colectiva de ejecutar un pase.

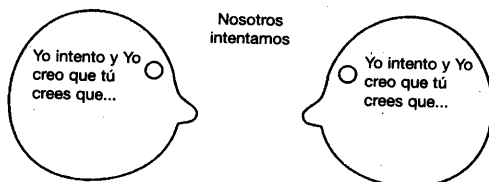
Podemos resaltar esas diferencias notablemente si contrastamos el caso en el que se da una conducta genuinamente cooperativa con casos en los que, por así decirlo, dos personas se encuentran con que sus conductas andan accidentalmente sincronizadas. Hay una gran diferencia entre dos violinistas que tocan en una orquesta, por un lado, y descubrir, por el otro, que yo toco mi parte, que alguien en la habitación contigua toca la suya y que, por puro azar, ambos estamos tocando la misma pieza de un modo sincronizado.

¿Por qué tantos filósofos están convencidos de que la intencionalidad colectiva ha de reducirse a intencionalidad individual? ¿Por qué son tan reacios a reconocer en la intencionalidad colectiva un fenómeno primitivo? Creo que la razón radica en que aceptan un argumento que parece seductor pero que es falaz. El argumento dice que, puesto que toda intencionalidad existe en las cabezas de los seres humanos individuales, la forma de esa intencionalidad sólo puede referirse a los individuos en cuyas cabezas existe. Parece, así, que cualquiera que reconozca el carácter primitivo de la racionalidad colectiva quede comprometido con la idea de que existe algo así como un espíritu hegeliano del mundo, una consciencia colectiva, o algo implausible por el estilo. Las exigencias del individualismo metodológico parecen forzarnos a reducir la intencionalidad colectiva a intencionalidad individual. En una palabra; parece que tenemos que elegir entre, de un lado, el reduccionismo, y de otro, una supermente flotante por encima de las mentes de los individuos. Lo que yo, en cambio, pretendo sostener es que el argumento contiene una falacia, y que se trata de un falso dilema. Es verdad que toda mi vida mental está dentro de mi cerebro, y que toda la vida mental de ustedes está dentro de su cerebro, y lo mismo vale para todo el mundo. Pero de aquí no se sigue que toda mi vida mental tenga que ser expresada en la forma de una frase nominal singular referida a mí. La forma que mi intencionalidad colectiva puede tomar es simplemente ésta: «nosotros intentamos», o «estamos haciendo esto y lo otro», etc. En esos casos, yo intento sólo como parte de nuestro intento. La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma «nosotros intentamos».⁷

7. No quisiera dar la impresión de que mis puntos de vista están libres de crítica o de controversia. Hay varias concepciones potentes de la intencionalidad colectiva distintas de la mía. Véase especialmente M. Gilbert, *On Social Facts*, Londres, Routledge, 1989; M. Bratman, «Shared Cooperative Activity», en *Philosophical Review* 101, n. 2 (1992), 327-341; y R. Tuomela y K. Miller, «We-intentions», *Philosophical Studies* 53 (1988), 367-389.

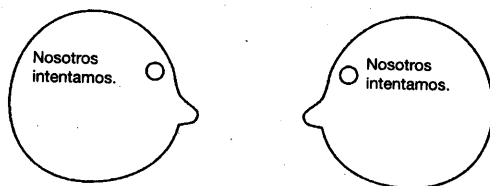
La imagen tradicional de las «Nosotros-intenciones» es por el estilo de ésta:

FIGURA 1.1



La alternativa que propongo es por el estilo de esta otra:

FIGURA 1.2



Por estipulación, de aquí en adelante usaré la expresión «hecho social» para referirme a cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva. Así, por ejemplo, el hecho de que dos personas salgan juntas de paseo es un hecho social. Una subclase especial de hechos sociales son los hechos institucionales, hechos que tienen que ver con instituciones humanas. Así, por ejemplo, el hecho de que este pedazo de papel sea un billete de veinte dólares es un hecho institucional. Los hechos institucionales nos darán aún mucho que hablar.

LAS REGLAS CONSTITUTIVAS Y LA DISTINCIÓN ENTRE HECHOS BRUTOS Y HECHOS INSTITUCIONALES

En mis trabajos de filosofía del lenguaje⁸ he venido sugiriendo el principio de una respuesta a la cuestión de las relaciones entre aquellos rasgos del mundo que son puros y brutos asuntos físicos

8. Searle, *Speech Acts*.

y biológicos, de un lado, y aquellos rasgos del mundo que son asuntos culturales y sociales, del otro. Sin implicar que éstos sean los únicos tipos de hechos que existen en el mundo, necesitamos distinguir entre *hechos brutos*, tales como el hecho de que el Sol esté a 150 millones de kilómetros de la Tierra, y *hechos institucionales*, como el hecho de que Clinton sea presidente. Los hechos brutos existen con independencia de cualquier institución humana; los hechos institucionales sólo pueden existir dentro de las instituciones humanas. Los hechos brutos necesitan de la institución del lenguaje para que podamos *enunciarlos*, pero los hechos brutos *mismos* existen independientemente del lenguaje o de cualquier otra institución. Así, el *enunciado* de que el Sol está a 150 millones de kilómetros de la Tierra necesita una institución del lenguaje y una institución de medida de las distancias en kilómetros, pero el hecho *enunciado*, el hecho de que hay una cierta distancia entre la Tierra y el Sol, existe con independencia de cualquier institución. Por otra parte, los hechos institucionales necesitan de instituciones humanas especiales para su misma existencia. El lenguaje es una de esas instituciones; en realidad, es el conjunto entero de esas instituciones.

Pero ¿qué son las «instituciones»? Para responder a esa cuestión he introducido otra distinción, la distinción entre lo que llamo «reglas constitutivas» y «reglas regulativas».⁹ Algunas reglas regulan actividades previamente existentes. Así, la regla «conduzca por la mano derecha de la calzada» regula la conducción; pero la conducción puede existir antes de la existencia de esa regla. Sin embargo, algunas reglas no sólo regulan, sino que crean la posibilidad misma de ciertas actividades. Las reglas del ajedrez, pongamos por caso, no regulan una actividad previamente existente. No es verdad que antes hubiera montones de gente desplazando pedacitos de madera sobre tableros y que, para prevenir colisiones continuas y embottellamientos de tráfico, tuviéramos que regular esa actividad. Ocurre más bien que las reglas del ajedrez crean la posibilidad misma de jugar al ajedrez. Las reglas son *constitutivas* del ajedrez en el sentido de que lo que sea jugar al ajedrez queda en parte constituido por la actuación según esas reglas. Si ustedes no siguen al menos una buena parte de esas reglas, ustedes no están jugando al ajedrez. Las reglas vienen en sistemas, y cada una de las reglas por

9. Una distinción emparentada fue introducida por J. Rawls, «Two Concepts of Rules», *Philosophical Review* 64 (1955).

separado, o a veces el sistema de ellas en su conjunto, tienen la forma siguiente, que le es característica:

«X cuenta como Y», o «X cuenta como Y en el contexto C».

Así, tal y cual cuenta como un jaque mate, tal y tal como movimiento del peón, etc.

Mi tesis es que los hechos institucionales existen sólo dentro de sistemas de reglas constitutivas. Los sistemas de reglas crean la posibilidad de hechos de este tipo; y ocasiones específicas de hechos institucionales, tales como el hecho de que yo gane al ajedrez o el hecho de que Clinton sea presidente, son creadas como resultado de la aplicación de reglas específicas, reglas para el jaque mate o para elegir y para tomar juramento a presidentes, por ejemplo. Acaso valga la pena poner de relieve que estoy hablando de *reglas*, no de *convenciones*. Es una regla del ajedrez que se gana la partida haciendo jaque mate al rey. Es una *convención* que la figura del rey sea mayor que la del peón. «Convención» implica arbitrariedad, pero las reglas constitutivas no son arbitrarias en este sentido.

El contexto «X cuenta como Y en C» es intensional-con-una-s. Es referencialmente opaco en tanto que no permite la sustituibilidad de las expresiones coextensivas *salva veritate*. Así, por ejemplo, los enunciados:

1. Los billetes emitidos por el Bureau of Engraving and Printing (X) cuentan como dinero (Y) en los Estados Unidos (C)

y

2. El dinero es la raíz de todos los males
no implican

3. Los billetes emitidos por el Bureau of Engraving and Printing cuentan como la raíz de todos los males de Estados Unidos.

Como siempre, el descubrimiento de la opacidad referencial es un asunto crucial. En este caso nos da un indicio del componente mental de los hechos institucionales. La intencionalidad-con-una-s de la formulación verbal es un indicio de que los fenómenos representados son intencionales-con-una-c. Algo que está cargado de consecuencias, como tendremos ocasión de ver en los próximos capítulos.

Varios teóricos sociales han atacado el perfil de mi distinción

entre reglas regulativas y reglas constitutivas,¹⁰ pero yo creo que mi perfil es válido hasta donde alcanza. El problema es que, para lo que ahora me propongo, no tiene alcance suficiente. Necesitamos una noción aún más cumplida de las reglas y de las instituciones. Y necesitamos dar respuesta a un montón de preguntas: ¿son todos los hechos sociales hechos institucionales? ¿Hay reglas constitutivas para, por ejemplo, las guerras y las fiestas de sociedad? ¿Qué hace, en cualquier caso, que algo se convierta en una «regla constitutiva»? Y lo más difícil: ¿cómo conectamos la ontología fundamental de bestias biológicas conscientes como nosotros mismos y el aparato de hechos sociales e instituciones humanas?

Ya habrá en lo que sigue oportunidad de decir más sobre la forma de las reglas constitutivas y sobre el modo en que se relacionan con la ontología de los hechos institucionales. El objetivo de este capítulo era ensamblar las piezas, y ahora tengo las tres que necesito: la imposición de función a entidades que carecen de esa función antes de que les venga impuesta, la intencionalidad colectiva y la distinción entre reglas constitutivas y reglas regulativas. Con todo ello en mano, podemos ahora proceder a la construcción de la realidad institucional.

10. Por ejemplo, Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press, 1984, págs. 19 y sigs.

CAPÍTULO 2

LA CREACIÓN DE HECHOS INSTITUCIONALES

Describo en este capítulo la construcción elemental de hechos sociales y la estructura lógica del desarrollo de los hechos institucionales a partir de formas más simples de hechos sociales. Me serviré, para hacerlo, del aparato de funciones agentivas, intencionalidad colectiva y reglas constitutivas. Trataré también de explicar varios rasgos intrigantes de la realidad social.

ALGUNOS RASGOS APARENTES DE LA REALIDAD SOCIAL

Identifiquemos, para empezar, algunos de los rasgos aparentes de la realidad social que deseamos explicar. Dado que en mi opinión las investigaciones filosóficas deben comenzar ingenuamente (cómo luego procedan y concluyan es cosa distinta), me limitaré a enunciar media docena de lo que parecen rasgos ingenuos, intuitivos, de la realidad social, incluidos rasgos de hechos institucionales tales como, por ejemplo, el hecho de que yo sea un ciudadano norteamericano, así como rasgos de aquellos hechos sociales que no requieren estructuras institucionales, como, por ejemplo, el hecho de que dos hombres se pongan a empujar un automóvil tratando de que arranque.

1. *La autorreferencialidad de muchos conceptos generales*

Los conceptos que nombran hechos sociales parecen tener un peculiar tipo de autorreferencialidad. Como formulación preliminar, podemos decir, por ejemplo, que, para que el concepto de «dinero» pueda aplicarse al material que está en mi bolsillo, tiene que ser la clase de cosa que la gente piensa que es dinero. Si todo el mundo deja de creer que es dinero, deja de funcionar como dinero y, finalmente, deja de ser dinero. Lógicamente hablando, el enunciado «Un cierto tipo de substancia, x , es dinero» implica una dis-

yunción inclusiva indefinida de la forma «x se usa como dinero, o x es visto como dinero, o es creído que x es dinero, etc.». Pero esto parece tener la consecuencia de que el concepto de dinero, la definición misma de la palabra «dinero», es autorreferencial, porque para que un tipo de cosa pueda satisfacer la definición, para que pueda caer bajo el concepto de «dinero», debe ser creído, o usado o visto como si satisficiera la definición. Para este tipo de hechos parece casi una verdad lógica que no se puede estar engañando a todo el mundo durante todo el tiempo. Si todo el mundo piensa siempre que esta clase de cosa es dinero, y la usan como dinero y la tratan como dinero, entonces es dinero. Si nadie llega a pensar nunca que esta clase de cosa es dinero, entonces no es dinero. Y lo que vale para el dinero, vale para las elecciones, para la propiedad privada, para las guerras, para el sufragio, para las promesas, para los matrimonios, para comprar y vender, para los cargos políticos, etc., etc.

Para poder formular esta tesis de un modo preciso necesitamos distinguir instituciones y prácticas generales, de un lado, y ocasiones particulares, del otro. Es decir, necesitamos distinguir entre tipos y ejemplares. Un determinado billete de dólar puede caerse de la prensa acuñadora e ir a parar a una grieta del suelo y no llegar a ser usado nunca como dinero o creído como tal; pero aún sería dinero. En este caso, un ejemplar particular sería dinero aun si nadie llegara a tomarlo por dinero o a usarlo como tal en modo alguno. Análogamente, podría haber un billete falsificado de dólar en circulación, aun cuando nadie supiera que se trata de una falsificación, ni siquiera el falsificador. En tal caso, todos los que usaran este ejemplar particular pensarían que se trataba de dinero aunque de hecho no fuera dinero. Respecto de los ejemplares particulares es posible que la gente ande sistemáticamente errada. Pero lo que atañe al *tipo* de cosa, la creencia de que el tipo es un tipo de dinero es constitutiva de que sea dinero, y lo es de un modo que necesitamos aclarar cumplidamente.

Para algunos fenómenos institucionales, como el dinero, lo que acabo de decir vale más para los tipos que para los ejemplares; para otros, como las fiestas de sociedad, vale para cada ejemplar particular. Por mor de la simplicidad, supondré que el lector no pierde de vista la distinción y hablaré de la autorreferencialidad de los conceptos institucionales en general, sin recordar a cada paso la distinción. Posteriormente, trataré de explicar la diferencia entre la autorreferencialidad que vale para los tipos y la que vale para los ejemplares.

Mas si el *tipo* de cosa en cuestión es dinero sólo porque la gente cree que es dinero; si «dinero» implica «visto como, usado como o creído dinero», entonces los filósofos se sumirán en la perplejidad. Pues el aserto parece llevar, o bien a un infinito regreso vicioso, o bien a un círculo vicioso. Si parte del contenido del aserto de que algo es dinero es el aserto de que es creído dinero, ¿cuál es el contenido de esa creencia? Si el contenido de la creencia de que algo es dinero contiene en parte la creencia de que es dinero, entonces la creencia de que algo es dinero es en parte la creencia de que es creído dinero; y no hay, a su vez, modo alguno de explicar el contenido de esa creencia sin repetir una y otra vez el mismo rasgo. Más adelante trataré de mostrar el modo de evitar este regreso infinito. Me limito por el momento a llamar la atención sobre un rasgo lógico peculiar que distingue los conceptos sociales de conceptos naturales como «montaña» o «molécula». Algo puede ser una montaña aun si nadie cree que es una montaña; algo puede ser una molécula aun si nadie le da el menor pensamiento al asunto. En el caso de los hechos sociales, empero, la actitud que adoptamos respecto del fenómeno es parcialmente constitutiva del fenómeno. Si, por ejemplo, organizamos una gran fiesta de sociedad e invitamos a todo el mundo en París, y si finalmente las cosas se salen de madre y resulta que la tasa de bajas es mayor que la de la batalla de Austerlitz, aun así, no se trata de una guerra; se trata sólo de una fiesta de sociedad muy rara. Parte de ser una fiesta de sociedad es que se piense que es una fiesta de sociedad; parte de ser una guerra es que se piense que es una guerra. He aquí un rasgo notabilísimo que distingue a los hechos sociales, un rasgo sin parangón entre los hechos naturales.

2. *El uso de expresiones performativas en la creación de hechos institucionales*

Uno de los rasgos más fascinantes de los hechos institucionales es que un gran número de ellos –de ningún modo todos– pueden ser creados mediante expresiones performativas explícitas. Las expresiones performativas son miembros de la clase de actos de habla que yo llamo «declaraciones».¹ En las declaraciones, el estado

1. John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1979, cap. 1.

de cosas representado por el contenido proposicional del acto de habla es llevado a existencia por la ejecución exitosa de ese mismo acto de habla. La expresión performativa de sentencias como «Se aplaza la sesión», «Lego toda mi fortuna a mi sobrino», «Nombro a usted presidente de la sesión», «Por la presente se declara la guerra», etc., puede crear hechos institucionales. Esas expresiones crean el estado de cosas mismo que representan; y en todos los casos, el estado de cosas es un hecho institucional.

3. *La primacía lógica de los hechos brutos sobre los hechos institucionales*

Intuitivamente, parece que no hay hechos institucionales sin hechos brutos. Por ejemplo, prácticamente cualquier substancia puede ser dinero; pero el dinero tiene que existir en una u otra forma física. Dinero pueden ser trozos de metal, tiras de papel, wampum, o entradas de libros. De hecho, en las últimas décadas el grueso de nuestro dinero ha sufrido una transformación física que nos ha pasado completamente desapercibida. La mayor parte del dinero tiene ahora la forma física de imprenta magnética en discos de ordenador. La forma es lo de menos, mientras pueda *funcionar* como dinero, pero el dinero debe tener una u otra forma física.

Lo que es verdad del dinero, lo es también de las partidas de ajedrez, de las elecciones y de las universidades. Todas pueden adoptar diferentes formas, pero cada una de ellas requiere alguna realización. Todo esto sugiere algo que yo tengo por verdadero, a saber: que los hechos sociales en general, y especialmente los hechos institucionales, están jerárquicamente estructurados. Los hechos institucionales existen, por así decirlo, en la cima de los hechos físicos brutos. A menudo, los hechos brutos no se manifiestan como objetos físicos, sino como sonidos procedentes de las bocas de las personas, o como marcas sobre el papel (o hasta como pensamientos en las cabezas).

4. *Relaciones sistemáticas entre hechos institucionales*

Un hecho institucional no puede existir aislado, sino sólo en un conjunto de relaciones sistemáticas con otros hechos. Así, por ejemplo, para que alguien en una sociedad pueda llegar a tener dinero, esa sociedad debe tener un sistema de intercambio de bienes

y servicios contra dinero. Pero para que una sociedad pueda tener un sistema de intercambio, tiene que tener un sistema de propiedad y de posesión de la propiedad. Análogamente, para que en las sociedades puedan darse matrimonios, deben dar cabida a algún tipo de relaciones contractuales; pero para que puedan dar cabida a relaciones contractuales, tienen que estar en condiciones de entender cosas tales como las promesas y las obligaciones.

Por lo demás, con independencia de los requisitos lógicos de interrelación entre los hechos sociales, resulta que en cualquier situación real de la vida uno va a encontrarse en medio de un complejo de realidades institucionales interimbricadas. La escena del restaurante descrita en el capítulo 1 ilustra: en cualquier momento de la escena uno es a la vez (y por lo menos) un ciudadano, un poseedor de dinero, un cliente, un pagador de facturas; y uno se las está viendo con la propiedad, con un restaurante, con un camarero, con una factura.

Podría parecer que los juegos constituyen contraejemplos a este principio general, porque —obvio es decirlo— los juegos están concebidos como formas de actividad que no conectan con el resto de nuestras vidas del modo que resulta característico de los hechos institucionales. La partida de billarín que jugamos hoy en el departamento de filosofía no tiene por qué tener consecuencias para mañana en el sentido en que las tienen las guerras, las revoluciones, las compras y las ventas, todas las cuales son precisamente emprendidas para tener consecuencias mañana y en un indefinido futuro.* Sin embargo, aun en el caso de los juegos, se dan dependencias sistemáticas respecto de otras formas de hechos institucionales. La posición del *pitcher*, el *catcher* y el bateador en el béisbol, por ejemplo, implican todas derechos y responsabilidades; y sus posiciones y acciones o falta de acciones no resultan inteligibles sin una inteligencia de esos derechos y de esas responsabilidades; pero esas nociones son a su vez ininteligibles sin la noción general de derechos y responsabilidades.

5. La primacía de los actos sociales sobre los objetos sociales, de los procesos sobre los productos

Resulta tentador pensar en los *objetos sociales* como entidades con existencia independiente, en analogía con los objetos estudia-

* En la medida en que los deportes profesionales tienen esas consecuencias, dejan de ser meros juegos para convertirse en algo más, por ejemplo, en negocios.

dos por las ciencias naturales. Resulta tentador decir que un gobierno, o un billete de dólar, o un contrato es un objeto o una entidad en el sentido en que lo son una molécula de ADN, una placa tectónica y un planeta. Pero en el caso de los objetos sociales la gramática de las frases nominales nos esconde el hecho de que, en tales casos, el proceso prima sobre el producto. Los objetos sociales están siempre –en un sentido que habremos de elucidar– constituidos por hechos sociales; y en cierto sentido, *el objeto no es sino la posibilidad continuada de la actividad*. Un billete de veinte dólares, por ejemplo, es una constante posibilidad de pagar algo.

6. *El componente lingüístico de muchos hechos institucionales*

Relacionado con los rasgos 1 y 2 está el rasgo aparente adicional de que sólo los seres que poseen un lenguaje, o algún sistema más o menos lingüístico de representación, pueden crear la mayoría de –acaso todos– los hechos institucionales, porque *el elemento lingüístico parece ser parcialmente constitutivo del hecho*.

Con frecuencia leemos, por ejemplo, que ciertas colonias de hormigas tienen esclavas, o que las colmenas de abejas tienen reinas. Creo que esas maneras de hablar son metáforas inofensivas, sobre todo en lo atinente a los llamados «insectos sociales», pero no hay que perder de vista que para que una comunidad tenga literalmente esclavos o reinas, los participantes deberían estar en posesión del aparato necesario para representar algo así como una reina o una esclava. El mero comportarse de cierto modo, estando el comportamiento construido en términos de meros movimientos corporales, no es suficiente para que una comunidad tenga una reina o tenga esclavas. Debería darse, además, cierto conjunto de actitudes, creencias, etc., por parte de los miembros de la comunidad, y esto parecería requerir un sistema de representación como el lenguaje. El lenguaje parece esencial no sólo para representarnos esos hechos a nosotros mismos; de un modo que tendremos que elucidar, las formas lingüísticas en cuestión son parcialmente constitutivas de los hechos. Mas ¿cuál es *exactamente* el papel del lenguaje en la constitución de los hechos institucionales? No se trata de una pregunta fácil, y tendremos que consagrar a su respuesta todo el capítulo siguiente.

DE LA INTENCIONALIDAD COLECTIVA A LOS HECHOS INSTITUCIONALES: EL EJEMPLO DEL DINERO

La forma más simple de los hechos sociales entraña formas simples de conducta colectiva. Como ya queda dicho, la capacidad para la conducta colectiva es biológicamente innata, y las formas de la intencionalidad colectiva no pueden ser eliminadas o reducidas a alguna otra cosa. Por ejemplo, no se necesita aparato cultural alguno, convenciones culturales o lenguaje, para que los animales se muevan juntos en una manada, o para cazar juntos. Cuando las hienas se mueven en una jauría para dar muerte a un león aislado, no hay aparato lingüístico o cultural que intervenga, por muy artatamente coordinada que esté la conducta de las hienas y por mucho que las hienas atiendan no sólo a los movimientos del león, sino a los de todas sus congéneres. La ventaja selectiva de la conducta cooperativa es, huelga decirlo, obvia. La adaptación inclusiva se ve incrementada por la cooperación con los miembros de la misma especie.

El único truco en la inclusión de la conducta colectiva animal dentro de una teoría general de la intencionalidad deriva del hecho de que en cualquier forma compleja de conducta, como la del ejemplo de las hienas atacando al león, la contribución individual de cada animal a la conducta colectiva habrá de tener un contenido intencional distinto del de la intencionalidad colectiva. En el caso de los humanos, por ejemplo, si nuestro equipo está ejecutando una jugada de pase, y mi tarea consiste en bloquear la terminal defensiva, entonces mi intencionalidad individual es: «Yo estoy bloqueando la terminal defensiva»; pero esto tiene otro contenido, distinto del de la intencionalidad colectiva: «Nosotros estamos ejecutando una jugada de pase», aun a pesar de que yo estoy bloqueando la terminal defensiva sólo como parte de nuestra ejecución de una jugada de pase. El contenido de la intencionalidad individual, pues, puede variar respecto del contenido de la intencionalidad colectiva, aun siendo la intencionalidad individual parte de la colectiva. Se necesitan dos para bailar un tango, y más de dos para ejecutar una jugada de pase.² Di un paso en el desarrollo de una taxonomía jerárquica de la realidad social e institucional al estipular que cualquier hecho que en-

2. Trato de explicar las relaciones entre el componente individual y el componente colectivo de la intencionalidad colectiva en John R. Searle, «Collective Intentions and Actions», en *Intentions in Communication*, P. Cohen, J. Morgan y M.E. Pollack (comps.), Cambridge, Mass., Bradford Books, MIT Press, 1990.

trañe intencionalidad colectiva es un hecho social. Así, por ejemplo, la caza de un león por las hienas y la aprobación de una ley por el Congreso constituyen casos de hechos sociales. Los hechos institucionales, como se verá, son una subclase especial de los hechos sociales. La aprobación de una ley por el Congreso es un hecho institucional; no lo es la caza de un león por las hienas.

El paso siguiente consiste en la introducción de funciones agentivas de tipo colectivo. Dado un aparato que incluye tanto la intencionalidad colectiva como la imposición intencional de funciones agentivas a objetos físicos, el paso que combina las dos no cubre un trecho desmedido. Si es fácil concebir el modo en que una persona aislada podría decidir usar algún objeto como una silla o como una palanca, creo que no resulta difícil concebir la manera en que dos o más individuos juntos podrían decidir usar algún objeto como una banqueta en la que poder tomar asiento todos, o usar algo como una palanca manejable por varios, no por uno solo. La intencionalidad colectiva puede generar funciones agentivas tan fácilmente como la intencionalidad individual.

El paso siguiente es más difícil, porque implica la imposición colectiva de funciones a objetos en circunstancias en las que la función asignada al objeto no puede cumplirse meramente en virtud de los rasgos físicos intrínsecos al objeto, como sería el caso de un tronco usado a modo de banqueta, o un palo usado a modo de palanca. En el tipo de caso que ahora nos ocupa, la función misma es cumplida sólo como un asunto de la cooperación humana. Veremos con algún detalle que este paso, la imposición colectiva de función, cuando la función sólo puede ser cumplida merced al acuerdo o a la aceptación colectivos, es un elemento crucial en la creación de los hechos institucionales.

Consideremos, por ejemplo, una tribu primitiva que, inicialmente, construye un muro alrededor de su territorio. El muro es un ejemplar de una función merced a propiedades meramente físicas: el muro, vamos a suponer, es suficientemente grande para mantener a raya a los intrusos y para albergar a los miembros de la tribu. Pero supongamos que el muro evoluciona paulatinamente, pasando de ser una gran barrera física a convertirse en una barrera simbólica. Imaginemos que, poco a poco, el muro se va derrumbando, quedando al final reducido a una mera línea de piedras. Pero imaginemos que, lo mismo sus moradores que los circunvecinos, continúan *reconociendo* en la línea de piedras una señal que marca la frontera territorial, y la reconocen de un modo que afecta a su con-

ducta. Por ejemplo, los moradores sólo cruzan la frontera en circunstancias especiales, y los foráneos sólo pueden cruzarla hacia adentro con el permiso de los moradores. La línea de piedras tiene ahora una función que no queda cumplida merced a sus meras propiedades físicas, sino en virtud de la intencionalidad colectiva. A diferencia de un muro alto de un foso, los restos del muro no pueden mantener a raya a los intrusos simplemente por su constitución física. El resultado es, en un sentido muy primitivo, simbólico; porque un conjunto de objetos físicos cumple ahora la función de indicar algo que va más allá de ellos, a saber: los límites del territorio.* La línea de piedras cumple la misma *función* que una barrera física, pero no la cumple merced a su construcción física, sino porque se le ha asignado colectivamente un nuevo *status*, el *status* de un marcador de frontera.

Me gustaría que este paso resultara un desarrollo de lo más natural e inocente, pero es trascendental en sus implicaciones. Los animales pueden imponer funciones a los fenómenos naturales. Consideremos, por ejemplo, el caso de los primates que se sirven de un palo para coger bananas que están fuera de su alcance.³ Y algunos primates han desarrollado incluso tradiciones de funciones agentivas que se transmiten de una generación a otra. Así, la muy famosa Imo, la hembra macaco japonesa, usaba agua para limpiar de arena sus patatas y mejorar su sabor. Gracias a Imo, «hoy», escribe Kummer, «el lavado de patatas en agua salada es una tradición establecida que los pequeños aprenden de su madre como un añadido natural a la actividad de comer patatas».⁴ Los textos de antropología llaman rutinariamente la atención sobre la capacidad humana para usar instrumentos. Pero la ruptura verdaderamente

* En una versión anterior de este argumento, me servía del ejemplo de los etólogos de grupos de animales marcando límites a su territorio. En este caso, como en el ejemplo de la tribu primitiva, la barrera no es un obstáculo puramente físico al modo de un muro o un foso, sino que lo es, en algún sentido, simbólico. Yo no estoy, sin embargo, convencido de que los etólogos estén justificados en su atribución de intencionalidad colectiva a los animales. Por eso he substituido este ejemplo por el de la tribu para ilustrar mi tesis. Cuando discutamos el papel desempeñado por el lenguaje en el próximo capítulo, veremos que la distinción entre lo lingüístico y lo prelingüístico es importante.

3. El texto clásico es W. Koehler, *The Mentality of Apes*, 2ª edición, Londres, Kegan Paul, Trenchard and Trubner, 1927.

Más recientemente, E. O. Wilson ha escrito: «El uso de herramientas ocurre esporádicamente entre las especies de los primates superiores, por lo común en un grado no superior al de otros grupos de vertebrados. Sin embargo, el chimpancé tiene un repertorio tan rico y refinado que esta especie está cualitativamente por encima de todos los demás animales y firmemente encaramada a la escalera que lleva al hombre», *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975, pág. 73.

4. Werner Kummer, *Primate Societies*, Chicago, Aldine, 1971, pág. 118.

radical con otras formas de vida viene cuando los humanos, a través de la intencionalidad colectiva, imponen funciones a fenómenos en circunstancias en que la función no puede cumplirse merced a meras propiedades físicas o químicas, sino que requiere la cooperación humana continua en las formas específicas de apercebimiento, aceptación y reconocimiento de un nuevo *status* al que se asigna una *función*. Éste es el punto de partida de todas las formas institucionales de la cultura humana, y siempre debe tener la estructura «X vale como Y en C», como habrá ocasión de ver.

Nuestro objetivo es encajar la realidad social en nuestra ontología básica procedente de la física, la química y la biología. Para hacerlo, es necesario mostrar la línea continua que va de las moléculas y las montañas hasta los destornilladores, las palancas y los atardeceres bellos, para llegar, luego, hasta las legislaciones, el dinero y los Estados-nación. El trecho central en el puente que va de la física a la sociedad está constituido por la intencionalidad colectiva, y el movimiento decisivo, en el tránsito de creación de realidad social a lo largo de este puente, es la imposición intencional colectiva de función a entidades que no pueden cumplir la función sin esa imposición. El movimiento radical que nos lleva de hechos sociales simples, como que estamos sentados juntos en una banqueta, o inmersos en un combate de boxeo, hasta hechos institucionales, como el dinero, la propiedad y el matrimonio, es la imposición colectiva de función a entidades que –a diferencia de las palancas, las banquetas y los automóviles– no pueden cumplir las funciones merced a su mera estructura física. En algunos casos, el papel-monedero, por ejemplo, eso ocurre porque la estructura sólo está incidentalmente relacionada con la función; en otros, los conductores con permiso, por ejemplo, porque no estamos dispuestos a permitir que la gente cumpla la función de conducir a menos que hayan sido *autorizados* para ello.

El elemento clave en el trance que va de la imposición colectiva de función a la creación de hechos institucionales es la imposición de un *status*, colectivamente reconocido, al que se vincula una función. Puesto que esto constituye una categoría especial de las funciones agentivas, llamaré a esas funciones *funciones de status*. En el ejemplo de la frontera, imaginábamos un objeto físico que funcionaba causalmente, un muro, y que evolucionaba hasta convertirse en un objeto simbólico, en una marca de frontera. Se pretende que la frontera funcione del mismo modo que funcionaba el muro, pero el medio por el que cumple esta función es el reconoci-

miento colectivo de que las piedras tienen un *status* especial al que va vinculada la función. En el caso extremo, la función de *status* puede vincularse a una entidad cuya estructura física está relacionada de un modo meramente arbitrario con el cumplimiento de la función. A modo de ilustración, considérese el caso del dinero y, especialmente, de la evolución de la moneda en papel. Las descripciones que del dinero hacen los libros de texto corrientes identifican tres tipos del mismo: el *dinero-mercancía*, como el oro, se considera valioso, y por lo tanto, dinero porque la mercancía misma se considera valiosa; el *dinero-contrato* consiste en trozos de papel que se consideran valiosos porque son notas que prometen pagar al portador con mercancías valiosas, como el oro; y el *dinero-fiat* consiste en trozos de papel respecto de los cuales alguna autoridad o agencia oficial, como un gobierno o un banco central, declara su valor como dinero. Con lo dicho, sin embargo, no queda claro cuál es la relación entre los tres tipos, ni siquiera cuál es el hecho que hace que los tres sean dinero. En el caso del dinero-mercancía, el material mismo es un medio de intercambio porque él mismo resulta valioso; en el caso del dinero-*fiat*, el material es valioso porque es un medio de intercambio.

Las relaciones lógicas entre estos tres tipos pueden ilustrarse con la descripción que corrientemente se hace de la evolución del papel-moneda en la Europa medieval. Supondré que esa descripción es verdadera, lo que no tiene demasiada importancia para nuestros presentes propósitos; utilizo la descripción sólo para ilustrar ciertas relaciones lógicas que no dependen de la acribia histórica de las mismas. Ahí va: el uso del dinero-mercancía, como el oro y la plata, es, en efecto, una forma de trueque, porque la forma que adopta el dinero se entiende que es valiosa por sí misma. Así, la substancia en cuestión cumple la función del dinero meramente por su naturaleza física, a la cual, característicamente, se le habrá impuesto ya alguna función. Las monedas de oro son valiosas no porque sean monedas, sino porque están hechas de oro, y el valor imputado a la moneda es exactamente igual al oro de que está hecha. Imponemos la función del «valor» a la substancia oro porque deseamos poseer ese tipo de substancia. Puesto que la función de valor ha sido impuesta al oro, es fácil imponer la función de dinero sobre la función de valor. Y esto no es sino un modo antojadizo de decir que puesto que la gente ya considera al oro valioso por su naturaleza física, están dispuestos a aceptarlo como medio de intercambio. Tenemos, así, un sistema de intercambio en el que

se retienen objetos con el propósito de trueque, aun cuando las personas que los retengan puedan no tener el menor interés en ellos, como tales, o en su uso. Una situación parecida se dio, dicho sea de pasada, en la extinta Unión Soviética en el período de su colapso. En Moscú, en 1990 y en 1991, los paquetes de cigarrillos Marlboro llegaron a tener el *status* de un tipo de moneda. La gente aceptaba el pago en paquetes de Marlboro aunque ellos mismos no fueran fumadores. La combinación de papel y tabaco tenía ya una función agentiva, conocida por el nombre de «cigarrillos», y sobre esa función se impuso la función agentiva llamada «medio de intercambio».

La historia que se cuenta de la Europa medieval es que los banqueros habrían aceptado oro y lo habrían almacenado en custodia, y a cambio del oro habrían librado papeles certificados a los depositarios. Los certificados, entonces, habrían sido usados como medio de intercambio, exactamente como era usado el oro; el certificado se habría convertido en una especie de sustituto del oro. Habría alcanzado un crédito total como objeto de valor porque en cualquier momento podía ser cambiado por oro. El dinero-mercancía habría sido, así, reemplazado por el dinero-contrato.

Un golpe de genio se dio cuando alguien imaginó que se podría aumentar la oferta de dinero por el sencillo procedimiento de emitir más certificados que oro disponible. En la medida en que los certificados siguen funcionando, en la medida en que tienen una función colectivamente impuesta que continúa siendo colectivamente aceptada, los certificados son, como dicen ellos mismos, tan buenos como el oro. El siguiente golpe de genio vino cuando alguien imaginó –y llevó mucho tiempo antes de que alguien pudiera imaginarlo– que nos podíamos olvidar del oro y limitarnos a tener los certificados. Ese cambio nos ha llevado al dinero-*fiat*, y ésa es la situación en la que estamos ahora. En los viejos billetes de la Reserva Federal se dice que podemos llevar el billete al Tesoro, en donde «se pagará al portador» el equivalente en «dólares». Pero supongamos que llevamos allí un billete de veinte dólares emitido por la Reserva Federal: ¿qué nos tendrían que dar a cambio? ¡Otro billete de veinte dólares emitido por la Reserva Federal!⁵

5. Dicho sea de pasada, esa situación se da aún con la moneda británica. En el billete británico de veinte libras se dice: «prometo pagar al portador que lo solicite la suma de veinte libras». Va firmado por el cajero en jefe del Banco de Inglaterra.

REGLAS CONSTITUTIVAS: X CUENTA COMO Y EN C

Creo que podremos entender mejor lo que ocurre en la evolución del dinero si exploramos la relación que las reglas constitutivas guardan con la creación de hechos institucionales. Ya quedó dicho que la forma de la regla constitutiva es «X cuenta como Y en C»; pero tal como estoy usando esta locución, eso sólo determina un conjunto de hechos y de objetos institucionales, nombrando el término Y algo más que los rasgos puramente físicos del objeto nombrado por el término X.⁶ Por lo demás, la locución «cuenta como» nombra un rasgo de la imposición de un *status* al que se vincula una función por medio de la intencionalidad colectiva, yendo el *status* y la función a él vinculada más allá de las funciones brutas, puramente físicas, que pueden asignarse a objetos físicos. Así, por ejemplo, tal como estoy usando la fórmula, no constituiría un enunciado de una regla constitutiva decir «objetos que están diseñados y son usados para que una persona se siente en ellos cuentan como sillas», porque satisfacer el término X es ya suficiente para satisfacer el término Y, por la mera definición de la palabra «silla». La «regla» no añade sino un rótulo, de manera que no es una regla constitutiva. Tampoco expresa una regla constitutiva decir «objetos de una determinada forma cuentan como sillas», porque las funciones asignadas pueden asignarse de un modo independiente de cualquier acuerdo humano. Si tienen una determinada forma, podemos usarlas como sillas a despecho de lo que piense cualquiera. Mas cuando decimos que tales y tales trozos de papel cuentan como dinero, estamos en presencia de una regla constitutiva genuina, porque satisfacer el término X, «tales y tales trozos de papel», no es por sí mismo suficiente para ser dinero, ni determina el término X rasgos causales que hubieran de resultar suficientes para permitir que el material en cuestión funcionara como dinero sin acuerdo humano. De modo que la aplicación de la regla constitutiva introduce los siguientes rasgos: el término Y tiene que asignar un *status*, no poseído previamente por el objeto por la sola circunstancia de

6. Usaré las expresiones «término X», «término Y» y «término C» para referirme indistintamente a las *entidades* reales que son los valores de estas tres variables, o a las expresiones verbales con las que sustituimos a las expresiones «X», «Y» y «C». Me doy cuenta de que acecha siempre el peligro de confundir el uso con la mención, pero creo que el contexto bastará para aclarar si me estoy refiriendo a una expresión o a una entidad a la que se refiere esa expresión. En los casos en que pudiera haber confusión, haré explícita la distinción usando, por ejemplo, la distinción entre «la expresión X» y «el elemento X». En el primer caso nos referiremos a una expresión; en el segundo, a una entidad real.

satisfacer el término X; y tiene que haber acuerdo colectivo –o aceptación, al menos– tanto respecto de la imposición del nuevo *status* al material al que se refiere el término X, cuanto respecto de la función que va con ese *status*. Por lo demás, en la medida en que los rasgos físicos determinados por el término X no bastan por sí mismos para garantizar el cumplimiento de la función asignada determinada por el término Y, el nuevo *status* y sus correspondientes funciones tienen que tener el tipo de cosas que pueden constituirse por acuerdo o aceptación colectivos. Ocurre también que, puesto que los rasgos físicos determinados por el término X no bastan para garantizar el éxito en el cumplimiento de la función asignada, tiene que darse una aceptación o un reconocimiento colectivo *continuado* de la validez de la función asignada; en caso contrario, la función no puede cumplirse con éxito. No basta, por ejemplo, con que estemos de acuerdo con la asignación originaria, según la cual «Este material es dinero»; tenemos que seguir aceptándolo como dinero, o perderá su valor.

La íntima sensación que experimentamos, de acuerdo con la cual hay un elemento mágico, un truco de conjuro, un juego de prestidigitación, en la creación de hechos institucionales a partir de los hechos brutos, deriva del carácter no físico, no causal de la relación entre los términos X e Y en la estructura por la cual simplemente hacemos que las cosas X *cuente*n como cosas Y. En nuestros momentos metafísicamente más tercos no renunciamos a preguntarnos «Pero, ¿es realmente un X un Y?». Por ejemplo, ¿son estos trozos de papel realmente *dinero*? ¿Es esta extensión de terreno realmente *propiedad privada* de alguien? Hacer ciertos ruidos en una ceremonia, ¿es realmente *casarse*? Incluso: ¿hacer ruidos con la boca es realmente *afirmar* o *prometer* algo? Sin duda, cuando uno entra por uvas, esos no son hechos reales. No tenemos esta sensación de vértigo cuando la función agentiva es cumplida en exclusiva por los rasgos físicos. No tenemos ninguna duda metafísica sobre si esto es realmente o no un destornillador, o esto realmente un automóvil, porque los rasgos puramente físicos de los objetos en cuestión les habilitan para funcionar como destornilladores o como automóviles.

Me limito por el momento a describir simplemente la estructura merced a la cual la realidad institucional funciona realmente en las sociedades humanas reales. Dado que este paso es crucial para mi argumentación, lo daré despacio, sirviéndome del ejemplo del papel-moneda de los Estados Unidos; y puesto que es

pero ser capaz de generalizar ciertos rasgos del ejemplo, enumeraré sus características generales más destacadas. Ciertas clases de trozos de papel circulan ampliamente por los Estados Unidos. Esos pedazos de papel satisfacen ciertas condiciones que, juntas, satisfacen el término X. Los pedazos deben tener ingredientes materiales particulares, y tienen que casar con cierto conjunto de patrones (billetes de cinco dólares, billetes de diez dólares, etc.). Tienen también que estar emitidos por el Bureau of Engraving and Printing, bajo la autoridad del Tesoro estadounidense. Cualquier cosa que satisfaga esas condiciones (el término X) cuenta como dinero, *id est*, como papel-moneda de los Estados Unidos (el término Y). Pero describir esos trozos de papel con el término Y «dinero» es más que suministrar un rótulo manejable para los rasgos del término X; es describir un nuevo *status*, y ese *estatus*, es decir, dinero, tiene un conjunto de funciones ligadas a él, por ejemplo, medio de intercambio, provisión de valor, etc. En virtud de la regla constitutiva, el papel cuenta como «moneda de curso legal para todas las deudas, públicas y privadas». Y la imposición de esa función de *status* por el término Y tiene que ser colectivamente reconocida y aceptada, o la función no se cumplirá.

Algunos de los rasgos generalizables más destacados de este ejemplo son los siguientes:

1. La intencionalidad colectiva asigna un nuevo *status* a algunos fenómenos, un *status* con el que va una función que no puede ser cumplida meramente en virtud de los rasgos físicos intrínsecos del fenómeno en cuestión. Esa asignación crea un nuevo hecho, un hecho institucional, un hecho nuevo creado por acuerdo humano.
2. La *forma* de la asignación de la nueva función de *status* puede representarse con la fórmula «X cuenta como Y en C». Esa fórmula nos proporciona una herramienta poderosa para entender la forma de la creación del nuevo hecho institucional, porque la fórmula de la intencionalidad colectiva es imponer ese *status* y su función, determinada por el término Y, a algún fenómeno nombrado por el término X. La locución «cuenta como» es crucial en esta fórmula porque, dado que la función en cuestión no puede ser cumplida meramente en virtud de los rasgos físicos del elemento X, requiere de nuestro acuerdo o de nuestra aceptación para que sea cumplida. Así, acordamos contar el objeto nombrado por el término X como un objeto en po-

sesión de *status* y de la función determinados por el término Y. Por consecuencia, los tipos de funciones y de *status* que pueden ser asignados por el término Y están seriamente limitados por las posibilidades de tener funciones cuyo cumplimiento contenga un elemento que pueda ser garantizado simplemente por acuerdo o aceptación colectivos. Éste es, acaso, el rasgo más misterioso de los hechos institucionales, sobre el cual habrá ocasión más adelante de extenderse ampliamente.

3. El proceso de creación de hechos institucionales puede transcurrir sin que los participantes sean conscientes de que está ocurriendo según esa forma. La evolución puede darse de tal modo que los participantes piensen, por ejemplo, «Puedo trocar esto por oro», «Esto es valioso», o simplemente, «Esto es dinero». No es necesario que piensen «Estamos imponiendo colectivamente un valor a algo que no consideramos valioso por sus rasgos puramente físicos», aun cuando sea precisamente eso lo que están haciendo. Hay dos cosas que considerar en la relación de este proceso con la consciencia. La primera es que, obviamente, nos educamos simplemente en una cultura en la que se da por sentada la institución. No necesitamos estar conscientemente alerta respecto de su ontología. La segunda, empero, que viene aquí más al caso, es que en la misma evolución de la institución los participantes no necesitan tener conscientemente presente la forma de la intencionalidad colectiva merced a la cual imponen funciones a los objetos. En el curso de la compra, de la venta o del intercambio conscientes, pueden hacer simplemente que evolucionen hechos institucionales. Por lo demás, en casos extremos, pueden aceptar la imposición de función simplemente a causa de alguna teoría emparentada, que puede incluso no ser verdadera. Pueden creer, por ejemplo, que esto es dinero sólo si «está bañado en oro», o que tal o cual es rey sólo porque está divinamente autorizado. A lo largo de la historia de los Estados Unidos, literalmente millones de norteamericanos han creído que la Constitución estaba inspirada por Dios. En tanto la gente continúa reconociendo en la X la función de *status* Y, el hecho institucional se crea y se mantiene. No tienen por qué reconocer, además, que lo reconocen así, y pueden albergar toda clase de falsas creencias ulteriores acerca de lo que están haciendo y por qué lo están haciendo.

4. Siempre que la imposición de la función de *status* de acuerdo con la fórmula se convierte en un asunto de política general, la fórmula adquiere un *status* normativo. Se convierte en una *regla* constitutiva. Puede verse esto por el hecho de que la regla general crea la posibilidad de abusos que podrían no existir si no fuera por la regla, como el dinero falsificado (los objetos se diseñan para que parezcan satisfacer el término X, pero no lo satisfacen) y la hiperinflación (se emite demasiada moneda, de manera que los objetos que satisfacen el término X no pueden seguir cumpliendo la función determinada por el término Y). La posibilidad de esas formas de abuso es característica de los hechos institucionales. Así, por ejemplo, el que los abogados tengan que estar en posesión de un certificado de título crea la posibilidad de que aquellos individuos que no lo tengan puedan fingir que lo tienen y que son abogados. Son, por así decirlo, abogados «falsificados». Pero incluso una persona cualificada para ser abogado puede abusar de su posición y, así, dejar de cumplir sus funciones propiamente (malas prácticas). Otro ejemplo ilustrativo es el de la decadencia de la institución de los caballeros durante la Edad Media. Al principio, los caballeros tenían que ser guerreros competentes, tenían que tener a su cargo muchos hombres, estar en posesión de una buena partida de caballos, etc. Cuando empezó la decadencia, mucha gente que no satisfacía los criterios (término X) para convertirse en caballero empezó a pedir al rey que, de uno u otro modo, les hiciera caballeros (término Y). Aunque no pasaran las pruebas, ellos insistían, por ejemplo, en que, procediendo de tan buena familia, las exigencias debían ser rebajadas en su caso. Por lo demás, muchos que adquirieron correctamente el *status* de caballero fueron incapaces de acometer las funciones propias de la caballería. Ya no tenían el número necesario de caballos, o el tipo necesario de armadura, o no estaban en las condiciones físicas imprescindibles para acometer las tareas propias de un caballero.

En lo atinente al dinero, las diversas culturas divergen en sus distinto énfasis en el aspecto X o en el aspecto Y. La moneda corriente en los Estados Unidos es explícita respecto al aspecto Y. Dice: «Este billete es moneda de curso legal para todas las deudas, públicas y privadas». Pero no dice nada sobre falsificaciones. La moneda corriente francesa, en cambio, incorpora un largo enunciado sobre el aspecto X, particularmente sobre la

ilegalidad de la falsificación y el castigo con el que se pena.* La moneda corriente italiana hace lo mismo en el aspecto X, pero más sucintamente: «La legge punisce i fabbricatori e gli spacciatori di biglietti falsi».

5. La relación entre regla y convención, al menos en este caso, está razonablemente clara. Que los objetos puedan funcionar como un medio de intercambio no es asunto de convención, sino de regla. Mas *qué objetos* cumplan esa función es un asunto de convención. Análogamente, en el ajedrez, por ejemplo, los poderes del rey no son un asunto de convención, sino de regla. Mas *de qué forma* haya que investir a esos poderes es un asunto de convención, no de regla. Puesto que en esos casos las condiciones fijadas por el término X sólo incidentalmente están relacionadas con la función determinada por el término Y, la selección del término X es más o menos arbitraria; y las políticas resultantes respecto del tipo de cosas que habrán de usarse como dinero, o como rey en el juego del ajedrez, pongamos por caso, son un asunto de convención. Como veremos en ulteriores ejemplos, a menudo los rasgos necesarios para que pueda aplicarse el término X resultan esenciales para el cumplimiento del término Y. Así, cuando se trata de ser un cirujano con título certificado, la autorización para practicar la cirugía (término Y) tiene que fundarse en el cumplimiento de determinados criterios médicos (término X). No obstante, aun en esos casos, hay un añadido indicado por el término Y que no está ya presente en el término; la persona en cuestión tiene ahora el *status*, en este caso, es un cirujano titulado.

Podría parecer que hay obvios contraejemplos a la tesis de que los rasgos del término X son insuficientes para garantizar la función nombrada por el término Y. Por ejemplo, cuando el presidente, o un gobernador del Estado, declara a un terremoto o a un gran incendio un «desastre», se podría decir, sin duda, que los hechos brutos del terremoto o del incendio bastan para cualificarlos como desastres merced a sus rasgos físicos. No hay nada convencional en que algo sea un terremoto o un holocausto. Pero si se mira de cerca los casos, incluso sirven para ilustrar nuestra tesis. La función de una declaración de desastre es que las víctimas de la zona queden habilitadas para reci-

* L'article 139 du code pénal punit de la réclusion criminelle à perpétuité ceux qui auront contrefait ou falsifié les billets de banque autorisés para la loi, ainsi ce que ceux qui auront fait usage de ces billets contrefaits ou falsifiés, ceux qui les auront introduits en France punis de la même peine.

bir ayudas financieras y préstamos a bajo interés, mientras que los fuegos y los terremotos, por sí mismos, no producen dinero por sus meras características y consecuencias físicas.

Una tesis parecida puede sostenerse en relación con el derecho penal. El propósito global del derecho penal es regulativo, no constitutivo. Consiste en prohibir, por ejemplo, ciertas formas de conducta previamente existentes, como asesinar. Pero para que las regulaciones funcionen, tiene que haber sanciones, lo que exige la imposición de un nuevo *status* a la persona que viola la ley. Así, a la persona que mata a otro (término X) bajo ciertas circunstancias (término C), y es hallada culpable de hacerlo, se le asigna el *status* de «asesino convicto» (término Y, y por ende, hecho constitucional); y con ese nuevo *status*, vienen las penas y los castigos apropiados. Así, la regulativa «No matarás» genera la constitutiva apropiada «Matar, bajo determinadas circunstancias, cuenta como asesinato, y el asesinato cuenta como un crimen punible con la muerte o con la cárcel».

En muchos casos, el término X resulta elegido precisamente porque se supone que tiene los rasgos necesarios para cumplir la función determinada por el término Y. Así, por ejemplo, cada una de las expresiones «abogado», «médico», «presidente» y «catedral» nombra un *status* con una función impuesta sobre entidades —licenciados en derecho, licenciados en medicina, vencedores de una determinada clase de elecciones y enormes edificios capaces de albergar grandes servicios eclesiásticos y de servir como sede de un obispado— precisamente porque se supone que esas entidades son capaces de cumplir las funciones Y implicadas por los rótulos de *status* «abogado», «médico», «presidente» o «catedral». Pero incluso en tales casos, el término Y añade algo nuevo. Los rasgos determinados por el término X no bastan por sí mismos para garantizar el *status* y la función adicionales determinados por el término Y. La diferencia entre abogados y destornilladores, por ejemplo, es que el destornillador tiene exactamente la estructura física que le permite cumplir su función, mientras que para que el estudiante de derecho se convierta en un abogado es necesario un título certificado o una autorización adicional que le confiera el *status* de abogado. El acuerdo colectivo respecto de la posesión del *status* es constitutivo de la posesión del *status*, y poseer el *status* es esencial para cumplir la función asignada a ese *status*.

Una clase interesante de casos la constituyen aquellos en que

la entidad en cuestión tiene *tanto* una función agentiva causal, *cuanto* una función de *status* correlacionada. Considérese, por ejemplo, el vallado que está realmente erigido, a trechos, en la frontera entre México y los Estados Unidos. Se supone que funciona causalmente como una barrera física que obstaculiza el paso fronterizo. Pero también se supone que sirve para marcar los límites de un territorio nacional, los cuales se supone que no pueden ser rebasados sin autorización. Incluso en este caso, la función de *status* añade algo a la función física, aun cuando ambas tienen el mismo objetivo último.

Lo que se quiere decir es que el término Y tiene que asignar algún *status* nuevo, un *status* del que carecen las entidades nombradas por el término X. Y para la creación de ese nuevo *status* el acuerdo, la aceptación humanos, y otras formas de intencionalidad colectiva, resultan condiciones necesarias suficientes. Bien, podrían reponer ustedes, todo esto no parece un aparato tan imponente. Pero, de hecho, como tendremos oportunidad de ver con más detalle, el mecanismo constituye un potente ingenio generador de realidad social.

6. La relación entre la imposición de esas funciones de *status* y el lenguaje. Los rótulos que forman parte de la expresión Y, como el rótulo «dinero», son ahora parcialmente constitutivos del hecho creado. Por raro que pueda sonar, en la creación del dinero, los conceptos lingüísticamente expresados, como «dinero», son ahora parte de los mismos hechos que hemos creado. Exploraré este rasgo en el próximo capítulo.

POR QUÉ LA AUTORREFERENCIALIDAD NO REDUNDA EN CIRCULARIDAD

En mi lista de seis rasgos aparentes de la realidad social que requerían explicación, el primero era un rompecabezas sobre el modo de definir «dinero» teniendo en cuenta que parte de la definición es «ser usado como dinero, o ser visto como dinero, o ser creído dinero». Nos preguntábamos entonces: ¿no lleva esto a la circularidad o a un regreso infinito a la hora de intentar cualquier definición de la palabra, o siquiera de tratar de explicar el concepto de dinero? Pero la solución de la paradoja es bastante sencilla. La palabra «dinero» marca un nódulo dentro de una red entera de prácticas, de prácticas de apropiación, de compra, de venta, de ingreso, de pago por servicios, de saldo de deudas, etc. Mientras se

conciba al objeto en el desempeño de su papel en las prácticas, no necesitamos realmente que la palabra «dinero» figure en la definición del dinero, de manera que no hay circularidad ni regreso infinito alguno. La palabra «dinero» funciona como una reserva de plaza para la articulación lingüística de todas esas prácticas. Para creer que algo es dinero no se necesita realmente la palabra «dinero». Basta con que uno crea que las entidades en cuestión son medios de intercambio, provisiones de valor, saldos de deudas, salarios por los servicios prestados, etc. Y lo que vale para el dinero, vale también para otras nociones institucionales como el matrimonio y la propiedad, y para actos de habla como promesas, declaraciones, órdenes, etc. En una palabra: el hecho de que un conjunto de actitudes sea parcialmente constitutivo de las condiciones de verdad de un determinado concepto, y el hecho de que esas actitudes hallen normalmente su expresión más sumaria en el uso de ese mismo concepto (por ejemplo, pensar que algo es dinero, pensar que estas personas están casadas) no tiene por consecuencia el que la palabra con que se expresa ese concepto no pueda definirse sin circularidad o regreso infinito.

Aunque no necesitamos el concepto de «dinero» para definir «dinero», evitando así la circularidad inmediata, necesitamos, empero, para explicar el concepto, otros conceptos institucionales, como «comprar», «vender» y «poseer». De modo que sólo conseguimos librarnos de la circularidad viciosa expandiendo el círculo por la vía de incluir en él otros conceptos institucionales. No tratamos de reducir el concepto «dinero» a conceptos no institucionales.

Ya mencioné que hay una diferencia entre la autorreferencialidad del concepto según se aplique a los tipos o a los ejemplares. En lo que hace al dinero, un ejemplar particular podría ser dinero aunque nadie lo creyera tal; pero en lo atinente a las fiestas de sociedad, si nadie cree que un acontecimiento particular es una fiesta de sociedad, entonces no es una fiesta de sociedad. Me parece que la razón de que tratemos a las fiestas de sociedad de un modo distinto a como tratamos el dinero en este respecto tiene que ver con la codificación. En general, si la institución en cuestión se codifica de una forma «oficial», como en el caso de las leyes relativas al dinero, entonces la autorreferencialidad en cuestión es un rasgo del tipo. Si, en cambio, es informal, si no está codificada, entonces la autorreferencialidad se aplica a cada ejemplar. La codificación determina los rasgos que debe tener un ejemplar para que se convierta en una manifestación del tipo. De aquí que un ejemplar pueda te-

ner esos rasgos aun el caso de que nadie crea que los tiene; pero el tipo viene ya definido de ese modo autorreferencial.

La autorreferencialidad que hemos estado discutiendo es una consecuencia inmediata de la naturaleza de las funciones agentivas. No es peculiar de los hechos institucionales. Así, por ejemplo, para que algo sea una silla tiene que funcionar como una silla y, por lo tanto, tiene que ser usada como una silla o creída tal. Las sillas no son abstractas o simbólicas en el sentido en que lo son el dinero o la propiedad, pero lo dicho vale también para los dos casos. En lo que toca a los conceptos funcionales agentivos, parte de satisfacer una descripción es que se piense que se satisface esa descripción. Lo que no lleva a la circularidad o al regreso infinito por la razón del conjunto de prácticas en que el fenómeno está incrustado. Las sillas sirven para sentarse, el dinero, para comprar cosas, las herramientas, para manipular objetos de diferentes maneras, etc.*

EL USO DE EXPRESIONES PERFORMATIVAS EN LA CREACIÓN DE HECHOS INSTITUCIONALES

El segundo rasgo aparente que necesitamos explicar tiene que ver con el papel de las expresiones performativas en la creación de muchos –pero no de todos los– hechos institucionales. La explicación la suministra la estructura de las reglas constitutivas. *En general, cuando el término X es un acto de habla, la regla constitutiva permite que el acto de habla pueda ser ejecutado como una declaración performativa que crea el estado de cosas descrito por el término Y.* Puesto que decir ciertas cosas cuenta como cerrar un contrato o aplazar una reunión, ustedes pueden ejecutar esos actos diciendo que los ejecutan. Si ustedes son el presidente de la reunión, entonces decir, en las circunstancias apropiadas, «Se aplaza la reunión» hará que la reunión quede aplazada. Que se siga, en las circunstancias apropiadas, y por la persona apropiada «Le nombro a usted presidente de la reunión» hará que usted sea el presidente de la reunión. Las mismas palabras dichas por la persona inapropiada o en

* En el *Random House Dictionary*, una de las definiciones que se dan de «herramienta» (*tool*) es: «cualquier cosa que se pueda usar como herramienta». Como definición, parece bastante necia, pero no es tan necia como parece. Ustedes no podrían definir «destornillador» como «cualquier cosa que se pueda usar como destornillador», porque muchas cosas que no son destornilladores se pueden usar como un destornillador, por ejemplo, una moneda. Pero puesto que «herramienta», a diferencia de «destornillador», nombra una clase muy amplia de funciones agentivas, cualquier cosa que se pueda usar como herramienta es, laxamente hablando, una herramienta.

circunstancias inapropiadas no tendrían el mismo efecto. Puesto que la regla constitutiva permite que la función sea impuesta a un acto de habla, la mera ejecución de ese acto de habla en circunstancias apropiadas puede constituir la imposición de la función, constituyendo así un nuevo hecho institucional.

Se dice que en los países musulmanes un hombre puede divorciarse de su mujer simplemente diciendo «Me divorcio de ti» tres veces seguidas al tiempo de lanzar tres guijarros blancos. Se trata claramente de un uso performativo del verbo «divorciarse», un uso que no se da en otros países. Quienes piensan que el significado es el uso tendrían que concluir que la palabra «divorciarse» tiene un significado diferente para los musulmanes. Pero no es el caso. Lo que ha ocurrido es que una nueva función de *status* ha sido impuesta a una forma de sentencia ya existente. La forma de sentencia «Me divorcio de ti» no cambia de significado cuando se le añade una nueva función de *status*; ocurre simplemente que ahora se usa en la creación de un nuevo hecho institucional (a saber: el divorcio particular), merced a una nueva regla constitutiva, según la cual el que el esposo diga tres veces seguidas «Me divorcio de ti» al tiempo de ejecutar los lanzamientos correspondientes cuenta como divorciarse de su mujer. Así, la expresión performativa crea un nuevo hecho institucional, el divorcio.

Incluso la sentencia del billete de veinte dólares, aun no conteniendo verbo performativo alguno, es una declaración. Dice: «Este billete es una moneda de curso legal para todas las deudas, públicas y privadas». Pero esta expresión no es una tesis empírica. No tendría sentido preguntar al Tesoro, por ejemplo, «¿Cómo saben ustedes que es moneda de curso legal?» o «¿En qué se basan?». Cuando el Tesoro dice que es moneda de curso legal, está *declarando* que es moneda de curso legal, no anunciando un hecho empírico de que era ya moneda de curso legal.

La posibilidad de crear hechos institucionales por la vía de la declaración no se da en todos los hechos institucionales. Ustedes no pueden, por ejemplo, hacer un gol en un partido de fútbol limitándose a decir que lo han hecho.

Resumiendo: las performativas desempeñan un papel especial en la creación de hechos institucionales porque la función de *status* indicada por el término Y en la fórmula «X cuenta como Y» puede ser impuesta a menudo –no siempre– mediante la simple declaración de que se impone. Eso resulta especialmente cierto cuando el término X mismo es un acto de habla.

LA PRIMACÍA LÓGICA DE LOS HECHOS BRUTOS SOBRE LOS HECHOS INSTITUCIONALES

El tercer rasgo aparente que necesitamos explicar concierne a la primacía de los hechos brutos sobre los hechos institucionales. Como en el caso del segundo rasgo, eso se explica por la estructura de las reglas constitutivas. La estructura de los hechos institucionales es una estructura de jerarquías de la forma «X cuenta como Y en el contexto C». En la base de esa jerarquía están fenómenos cuya existencia no tiene que ver con el acuerdo humano. Esto es otro modo de decir que cuando una función de *status* viene impuesta a algo, tiene que haber un algo al que se le impone. Si se impone a otra función de *status*, tiene que llegarse finalmente a la base fundacional de algo que no es ninguna forma de función de *status*. Así, por ejemplo, como ya dije, todo tipo de cosas pueden ser dinero, pero tiene que haber alguna realización física, algún hecho bruto —ya sea un mero retazo de papel, o una traza magnética en un disco de ordenador— al que se le pueda imponer nuestra forma institucional de función de *status*. No hay, pues, hechos institucionales sin hechos brutos.

Esta discusión anticipa una discusión sobre el realismo que presentaré en los capítulos 7 y 8. Es imposible, contra lo mantenido por algunos antirrealistas, que todos los hechos sean hechos institucionales, que no haya hechos brutos, porque el análisis de la estructura de los hechos institucionales revela que éstos dependen lógicamente de hechos brutos. Suponer que todos los hechos son institucionales significaría un regreso infinito o la circularidad en la descripción de los hechos institucionales. Para que algunos hechos sean institucionales, tiene que haber algunos otros hechos que sean brutos. Esto es una consecuencia de la estructura lógica de los hechos institucionales.

LAS RELACIONES SISTEMÁTICAS Y LA PRIMACÍA DEL ACTO SOBRE EL OBJETO

Nuestra cuarta cuestión era: ¿por qué hay siempre ciertas clases de relaciones sistemáticas entre los hechos institucionales? Y la quinta: ¿por qué los actos institucionales parecen primar sobre los objetos institucionales?

La razón más obvia de que entre las varias clases de hechos sociales haya relaciones sistemáticas como las que he tratado de describir es que los hechos en cuestión están diseñados precisamente para este propósito. Los gobiernos están concebidos para tener to-

do tipo de formas de impacto en nuestras vidas; el dinero está concebido para suministrar una unidad de valor en todo tipo de transacciones. Incluso los juegos, explícitamente diseñados para desarrollarse en situación de aislamiento respecto del resto de nuestras vidas, emplean, no obstante, un aparato —de derechos, obligaciones, responsabilidades, etc.— que, como se ha observado antes, sólo resulta inteligible dadas las más variadas clases de otros hechos sociales.

La explicación de la aparente primacía de los actos sociales sobre los objetos sociales es que los «objetos» están realmente diseñados para servir a funciones agentivas; fuera de éstas, revisten un interés muy menguado para nosotros. Lo que entendemos como *objetos* sociales, gobiernos, dinero y universidades, por ejemplo, son de hecho meras reservas de plaza para ubicar patrones de *actividades*. Espero que resulte claro que la entera operación de las funciones agentivas y de la intencionalidad colectiva es un asunto de actividades en curso y de creación de la posibilidad de más actividades en curso.

Inconscientemente, hemos estado reconociendo eso a lo largo de toda la discusión al hablar de *hechos* institucionales más que de *objetos* institucionales. Los objetos materiales como los que entraña la realidad institucional, verbigracia, trozos de papel, son objetos como cualesquiera otros, pero al imponerles una función de *status* se crea un nivel de descripción del objeto por el que se le convierte en un objeto institucional, verbigracia, un billete de veinte dólares. El objeto no ha cambiado; lo que ocurre es que se ha asignado a un viejo objeto un nuevo *status* ligado a una función (o se ha creado un nuevo objeto con el exclusivo propósito de servir a la nueva función de *status*), pero esa función se manifiesta sólo en las transacciones reales; de aquí que nuestro interés radique, no en el objeto, sino en los procesos y en los acontecimientos en los que se manifiestan las funciones.

La primacía del proceso sobre el producto explica también por qué, como han señalado varios teóricos sociales, el uso continuado no desgasta las instituciones, sino que cada uso de una institución significa, en cierto sentido, una renovación de la misma. Los automóviles y las prendas de vestir se gastan a medida que los usamos, pero la constancia en el uso renueva y robustece instituciones como el matrimonio, la propiedad y las universidades. La razón que ofrezco explica ese hecho: puesto que la función se impone a un fenómeno que no cumple esa función meramente en virtud de su construcción física, sino en los términos de la sostenida intencio-

alidad colectiva de los usuarios, cada uso de la institución es una expresión renovada del compromiso de los usuarios con la institución. Cada uno de los billetes de veinte dólares acaba gastándose; pero la institución del papel-moneda se robustece con el uso.

El sexto y último rasgo que necesitamos explicar tiene que ver con el papel del lenguaje en la realidad institucional, asunto al que dedicaremos el próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

LENGUAJE Y REALIDAD SOCIAL

El objetivo primordial de este capítulo es explicar y justificar mi tesis de que el lenguaje es esencialmente constitutivo de la realidad institucional. He sostenido esta tesis en términos generales, pero ahora quiero sentar de un modo completamente explícito lo que significa, así como ofrecer argumentos que la avalen. Al final del capítulo mencionaré algunas funciones adicionales del lenguaje en los hechos institucionales.

Ya quedó dicho en el anterior capítulo que parece imposible tener estructuras institucionales como el dinero, el matrimonio, los gobiernos y la propiedad sin que haya alguna forma de lenguaje, porque, en cierto sentido misterioso que aún no he explicado, las palabras u otros símbolos son parcialmente constitutivos de los hechos. Esto parecerá empero enigmático cuando veamos que los hechos sociales en general no necesitan el lenguaje. Los animales prelingüísticos pueden tener todo tipo de conductas cooperativas, y los infantes humanos son claramente capaces de interactuar socialmente de maneras harto complejas sin necesidad de mediar palabra. Por lo demás, si nos aprestamos a sostener que la realidad institucional necesita del lenguaje, ¿qué pasa con el lenguaje mismo? Si los hechos institucionales necesitan del lenguaje y el lenguaje es él mismo una institución, parecería que el lenguaje necesita del lenguaje, con lo que tenemos o regreso infinito o circularidad.

Mi tesis puede tener una versión débil y una versión fuerte. La versión débil dice que, para que se dé algún tipo de hecho institucional, la sociedad debe disponer al menos de una forma primitiva de lenguaje, y que, en este sentido, el lenguaje goza de primacía lógica sobre las demás instituciones. Desde este punto de vista, el lenguaje es la institución social básica en el sentido de que todas las demás presuponen el lenguaje, pero el lenguaje no las presupone a ellas; ustedes pueden tener lenguaje sin tener dinero ni matrimonio, pero no al revés. La versión fuerte de la tesis dice que cada institución necesita de elementos lingüísticos de los hechos que están

a cubierto de la institución misma. Creo que las dos versiones son verdaderas. Me limitaré a argumentar en favor de la versión fuerte; la versión fuerte implica la débil.

PENSAMIENTOS DEPENDIENTES DEL LENGUAJE Y HECHOS DEPENDIENTES DEL LENGUAJE

Para explicar los asuntos y los argumentos que iré presentando, necesito proceder –ya sea taquigráficamente– a ciertas clarificaciones y distinciones elementales. Necesito, por lo pronto, hacer explícitos los rasgos del lenguaje que son relevantes al respecto. No trataré aquí de definir «lenguaje», y muchos rasgos que resultan esenciales a los lenguajes naturales plenamente desplegados –como la capacidad generativa infinita, la presencia de mecanismos indicadores de fuerza ilocucionaria, cuantificadores y conectivas lógicas– son irrelevantes para nuestra discusión. El rasgo del lenguaje esencial para la constitución de los hechos institucionales es la existencia de mecanismos simbólicos, como las palabras, que, por convención, *significan*, o *representan*, o *simbolizan* algo que va más allá de ellos mismos. Así, cuando digo que el lenguaje es parcialmente constitutivo de los hechos institucionales, no quiero decir que los hechos institucionales requieran lenguajes naturales plenamente desplegados, como el francés, el alemán o el inglés. Mi tesis de que el lenguaje es parcialmente constitutivo de los hechos institucionales monta tanto como decir que los hechos institucionales contienen esencialmente algunos elementos simbólicos, en este sentido de «simbólicos»: hay palabras, símbolos u otros mecanismos *convencionales* que *significan* o expresan algo, o representan o simbolizan algo que está más allá de ellos mismos, y lo hacen *de un modo que es públicamente comprensible*. Pretendo que esto suene por el momento muy vago y genérico, porque lo único que me he propuesto hasta aquí es determinar el rasgo del lenguaje del que afirmo que posee un papel constitutivo en la realidad institucional.

El lenguaje, según estoy usando aquí la noción, contiene esencialmente entidades que simbolizan; y en el lenguaje, a diferencia de los estados intencionales prelingüísticos, esas capacidades intencionales no son intrínsecas a las entidades, sino que les son impuestas por –o derivan de– la intencionalidad intrínseca de los humanos. Así, la sentencia «Estoy hambriento» es parte del lenguaje porque tiene capacidades representatorias o simbólicas por con-

vención. Pero la sensación real de hambre no es parte del lenguaje porque representa intrínsecamente sus condiciones de satisfacción. Ustedes no necesitan del lenguaje, ni de ninguna otra clase de convenciones, para sentirse hambrientos.

Necesitamos distinguir en primer lugar entre *hechos independientes del lenguaje* (como el hecho de que el monte Everest tiene nieve y hielo en la cúspide) y *hechos dependientes del lenguaje* (como el hecho de que «El monte Everest tiene hielo y nieve en la cúspide» es una sentencia castellana). Aunque hay sin duda casos marginales, el principio es suficientemente claro: un hecho es independiente del lenguaje si el hecho mismo no necesita de elementos lingüísticos para su existencia. Borren todo el lenguaje y el monte Everest seguirá teniendo nieve y hielo en su cúspide; borren todo el lenguaje y habrán borrado también el hecho de que «El monte Everest tiene hielo y nieve en la cúspide» es una sentencia castellana.

Una segunda distinción que nos resulta necesaria es la distinción entre *pensamientos dependientes del lenguaje* y *pensamientos independientes del lenguaje*. Algunos pensamientos dependen del lenguaje en el sentido de que ningún animal podría albergarlos si no dispusiera de palabras o de otros mecanismos lingüísticos para pensar ese mismo pensamiento; pero otros pensamientos son independientes del lenguaje en el sentido de que un animal puede albergarlos sin disponer de palabras u otros mecanismos lingüísticos. Un caso obvio de pensamiento dependiente del lenguaje es el pensamiento de que «El monte Everest tiene hielo y nieve en su cúspide» es una sentencia castellana. Un ser que no dispusiera de lenguaje no podría albergar ese pensamiento. Los casos más obvios de pensamientos independientes del lenguaje los ofrecen las inclinaciones y cogniciones no institucionales, primitivas, biológicas, que no necesitan de mecanismos lingüísticos. Por ejemplo, un animal puede tener sensaciones conscientes de hambre y sed, siendo ambas formas un deseo. El hambre es un deseo de comer y la sed un deseo de beber, y los deseos son estados intencionales con contenidos plenamente intencionales; se trata, en la jerga filosófica contemporánea, de «actitudes proposicionales». Por lo demás, un animal puede tener percepciones prelingüísticas y creencias prelingüísticas derivadas de esas percepciones. Mi perro puede ver y oler un gato trepando a un árbol y formar la creencia de que el gato está encaramado al árbol. Puede incluso corregir su creencia y formar una nueva creencia cuando ve y huele al gato correr hasta el patio del vecino. Otros casos de pensamientos prelingüísticos los constituyen emociones como el miedo o la ira. Debemos darnos margen para ad-

mitir tanto el hecho de que los animales pueden tener pensamientos prelingüísticos, como el hecho de que algunos pensamientos dependen del lenguaje y no pueden ser albergados por seres prelingüísticos.

Con esas distinciones en mente, podemos reformular la tesis que tratamos de examinar. He sostenido que algunos hechos que no parecen inmediatamente dependientes del lenguaje –hechos sobre el dinero y la propiedad, por ejemplo– son, de hecho, dependientes del lenguaje. Mas, ¿cómo habrían de depender del lenguaje si, a diferencia de las sentencias castellanas, el dinero y la propiedad ni son palabras ni están compuestos de palabras?

Para que un *hecho* dependa del lenguaje, una condición suficiente es que se cumplan dos requisitos. Primero, las representaciones mentales, como los pensamientos, deben ser parcialmente constitutivas del hecho; y segundo, la representación en cuestión debe depender del lenguaje. De la estructura de las reglas constitutivas se sigue inmediatamente que los hechos institucionales cumplen el primero de esos requisitos. Del hecho de que la función de *status* determinada por el término *Y* sólo pueda ser cumplida si se reconoce, se acepta y se percibe como tal, o se cree tal, se sigue que el hecho institucional en cuestión sólo puede existir si es representado como existente. Pregúntense ustedes qué tendría que ocurrir para que fuera verdad que el trozo de papel que está en mi mano sea un billete de veinte dólares, o que Tom posee una casa. Pregúntenselo y verán que tienen que darse representaciones mentales que sean parcialmente constitutivas de esos hechos. Esos hechos sólo pueden existir si la gente tiene ciertas clases de creencias y otras actitudes mentales. A eso apuntaba cuando decía antes que un tipo de cosa es dinero sólo si la gente cree que es dinero, que algo es propiedad sólo si la gente cree que es propiedad. En este sentido, todos los hechos institucionales son ontológicamente subjetivos, aun si, en general, son epistémicamente objetivos.

¿Qué hay, empero, del segundo requisito? ¿Tienen las representaciones en cuestión que depender del lenguaje? La satisfacción del primer requisito no implica por sí sola la satisfacción del segundo. Un hecho podría contener estados mentales como rasgos constitutivos y no ser, sin embargo, lingüístico. Por ejemplo, supongamos que creamos arbitrariamente la palabra «huesiperro» para significar un hueso que es deseado por al menos un perro. En tal caso, el que algo sea un huesiperro está parcialmente constituido por algún estado mental canino. Pero no hay nada necesariamente lingüístico en esos estados mentales, porque los perros pueden desear huesos sin necesidad de un lenguaje con que expresar su deseo.

¿Cuál es, pues, la diferencia entre huesiperros y dinero, por ejemplo? ¿Por qué la creencia de que algo es dinero necesita, para su misma existencia, del lenguaje, pero no la de huesiperros? ¿Qué tiene que ocurrir exactamente para que yo piense «Esto es dinero»? Ya vimos en el capítulo 2 que no necesito la palabra «dinero» misma, de manera que la palabra no tiene por qué figurar en su propia definición. Pero ¿por qué sigo necesitando de otras palabras, o de otros elementos análogos, para pensar esos pensamientos? ¿No se trata de una cuestión trivial? La respuesta de la misma sólo puede venir de la naturaleza del movimiento de X a Y cuando contamos a algún X como algo que tiene la función de *status* nombrada por el término Y. La respuesta, en una palabra, debe venir de una comprensión de la naturaleza de las funciones de *status*. Para anticiparme un poco, la respuesta que daré es que el movimiento de X a Y es *eo ipso* un movimiento lingüístico, aun en los casos en que no tiene aparentemente nada que ver con el lenguaje.

¿POR QUÉ HAY HECHOS QUE DEPENDEN DEL LENGUAJE?

Nuestra tesis original, a saber: que los hechos institucionales dependen del lenguaje, se funde con las tesis de que los pensamientos que son constitutivos de los hechos institucionales son dependientes del lenguaje. Pero ¿por qué? ¿Cómo se puede argumentar? Permítansenos empezar preguntándonos por qué hay, *en general*, además de los pensamientos sobre los elementos lingüísticos mismos, pensamientos que dependen del lenguaje. Hay diferentes tipos de casos.

En primer lugar, algunos pensamientos son de tal complejidad que resultaría *empíricamente imposible* llegar a pensarlos sin disponer de símbolos. Los pensamientos matemáticos, por ejemplo, necesitan de un sistema de símbolos. Sería extremadamente difícil y probablemente imposible para una bestia prelingüística darle pensamiento incluso a un pensamiento aritmético tan sencillo como:

$$371 + 248 = 619.$$

Pero eso son casos de dificultad empírica. A causa de nuestra constitución, los pensamientos abstractos complejos necesitan de palabras y símbolos. No veo ninguna imposibilidad *lógica* en pensar ese pensamiento sin lenguaje. Es fácil imaginar que el curso de la evolución podría producir seres capaces de pensar en relaciones aritméticas complejas sin necesidad de servirse de símbolos.

Otro tipo de caso es aquel en que el lenguaje se ve involucrado como un asunto de *necesidad lógica* porque la expresión lingüística del pensamiento resulta esencial para que sea el pensamiento que es. Consideremos, por ejemplo, el pensamiento «Hoy es jueves, 26 de octubre». Tal pensamiento requiere un conjunto bastante definido de palabras, o de sinónimos en castellano y en otras lenguas, porque el contenido del pensamiento localiza un día en relación con un sistema verbal específico para identificar días y meses. Por eso mi perro no puede pensar «Hoy es jueves, 26 de octubre».

Nosotros, que poseemos el léxico relevante, podemos traducir la expresión «Jueves, 26 de octubre» al francés, pero no a otro calendario radicalmente diferente, como el maya. Los mayas, sirviéndose de su sistema, podrían haber identificado un día real que coincidiera con el que nosotros llamamos «Jueves, 26 de octubre», pero su pensamiento no quedaría traducido por «Jueves, 26 de octubre». Igual referencia, distinto sentido.

Este pensamiento depende del lenguaje porque el hecho al que corresponde depende del lenguaje. No hay nada fáctico en ser jueves, 26 de octubre, salvo que ocupa una posición relativa a un sistema verbal. «Pero», podría replicarse, «lo mismo vale de, por ejemplo, los gatos y los perros. Se llama correctamente “perro” o “gato” a algo sólo en relación con un sistema lingüístico. Algo es un perro sólo en relación con un sistema general de identificación de animales y objetos». La diferencia crucial es ésta: los rasgos poseídos por un objeto, y *en virtud de los cuales la palabra «perro» es verdadera de él, es decir, los rasgos en virtud de los cuales es un perro, son rasgos que existen independientemente del lenguaje*. Y en la medida en que uno puede pensar en esos rasgos independientemente del lenguaje, uno puede tener este pensamiento independientemente del lenguaje. En cambio, los rasgos en virtud de los cuales hoy es jueves, 26 de octubre, no pueden existir independientemente de un sistema verbal, porque el ser jueves, 26 de octubre, es un asunto de su relación con un sistema verbal. Si no hubiera sistema verbal, no se daría tal hecho, aun cuando ese día seguiría siendo el día que es piénsese o dígase lo que se quiera. En una palabra: ese pensamiento depende del lenguaje porque parte del contenido del pensamiento es que ese día satisface condiciones que existen sólo en relación con las palabras.

El hecho de que hoy sea jueves, 26 de octubre, no es un hecho institucional porque, aunque el día ha sido identificado institucionalmente como tal, el rótulo no transporta ninguna función de *sta-*

tus.^{*} Consideremos ahora los hechos institucionales. Lo que sostengo es que los pensamientos de que esto es un billete de veinte dólares y esto mi propiedad exigen un lenguaje, y lo exigen con necesidad conceptual. Lo que sostengo es que esos pensamientos son como los pensamientos acerca de la fecha de hoy, es decir, que son esencialmente dependientes del lenguaje. ¿Por qué?

LOS JUEGOS Y LA REALIDAD INSTITUCIONAL

Para defender esta tesis, empezaré considerando algunos hechos razonablemente sencillos relacionados con los juegos, a modo de ilustración de las posiciones que pretendo sostener. Consideremos el caso de los puntos que se ganan en un juego como el fútbol americano. Decimos «un *touchdown* vale seis puntos». Bien, éste no es un pensamiento que pudiera albergar alguien que no dispusiera de símbolos lingüísticos. Pero, repitémoslo, ¿por qué? Porque los puntos sólo pueden existir en relación con un sistema lingüístico apto para representar y contar puntos, de manera que sólo podemos pensar en puntos si poseemos el aparato lingüístico necesario para ese sistema. Pero esto no hace sino empujarnos a otra cuestión previa: ¿por qué los puntos sólo pueden existir en relación con un sistema lingüístico? Para decirlo llanamente, la respuesta es que si ustedes eliminan todos los mecanismos simbólicos para representar puntos, no queda nada más. Sólo hay el sistema de representar y contar puntos. Nos confundiríamos si sacáramos la impresión de que los puntos son meras palabras. No es verdad. Las palabras tienen consecuencias. Los jugadores tratan denodadamente de anotar puntos, con un empeño al que no se aplicarían si de meras palabras se tratara, pues los puntos determinan victorias y derrotas, ocasionando así emociones que van desde el éxtasis hasta la desesperación. Las meras palabras, o eso es lo que parece, no pueden ser el centro de sentimientos tan profundos. Pero el caso es que no hay ningún pensamiento relativo a nuestros seis puntos que sea independiente de las palabras o de otros símbolos. Los puntos podrían representarse con mecanismos simbólicos distintos de las palabras, por ejemplo, podríamos contar puntos apilando piedras, una piedra para cada punto. Pero entonces las piedras se convertirían en sím-

^{*} Algunos nombres para fechas son rótulos para funciones de *status*, por ejemplo, «Día de Navidad», o «Día de Acción de Gracias». Tales rótulos hacen más que identificar un día en relación con un sistema verbal; también asignan un *status* al que se vinculan las funciones.

bolos tan lingüísticos como los que más. Tendrían los tres rasgos esenciales de los símbolos lingüísticos: *simbolizarían* algo más allá de ellas mismas, lo harían por *convención* y serían *públicas*.

No hay percepciones prelingüísticas de puntos, ni creencias prelingüísticas sobre puntos, porque no hay nada que percibir o que creer fuera de los mecanismos simbólicos relevantes. El animal no puede ver prelingüísticamente puntos del mismo modo que puede ver un gato trepando a un árbol, ni puede desear prelingüísticamente puntos del modo que desea comida.

Mas ¿por qué no habría de nacer un animal con un deseo prelingüístico de anotar puntos en partidos de fútbol americano, lo mismo que nacen animales con deseos prelingüísticos de beber leche materna? La respuesta es que el deseo de anotar puntos no tiene contenido independientemente de un sistema socialmente aceptado de representar y contar puntos. Eliminen todos los sistemas simbólicos de contar puntos y habrán eliminado ustedes todas las posibles creencias, todos los deseos y pensamientos sobre puntos. Más adelante, argüiré que lo que es verdad de los puntos en los partidos de fútbol americano es verdad también en el dinero, la propiedad y otros fenómenos institucionales.

La dificultad que experimentamos para ver estos hechos deriva en parte de un cierto modelo, arraigado en nosotros, sobre el modo de funcionar del lenguaje. El modelo vale para un gran número de casos y esto nos lleva a pensar que debe valer para todos. He aquí el modelo: hay palabras y otras expresiones; éstas tienen sentidos o significados, y en virtud de esos sentidos, tienen referentes. Tomemos, por ejemplo, la expresión «la estrella vespertina»; tiene un sentido o significado; en virtud de ese significado, cuando la pensamos o la expresamos nos referimos a, o pensamos en, un objeto independiente del lenguaje, la estrella vespertina. De acuerdo con este modelo, si ustedes son capaces de pensar el sentido o significado sin las palabras, entonces ustedes son capaces de pensar el referente sin palabras. Todo lo que ustedes tienen que hacer es separar el sentido o significado, de un lado, y la expresión, del otro, y pensar meramente en el sentido o significado. Y parecería que *siempre* hemos de ser capaces de separar el significado, porque podemos traducir la expresión a otros idiomas, y esa traducibilidad parece probar que hay un sentido separable, pensable, que puede vincularse ora a palabras castellanas, ora a palabras inglesas, ora a palabras alemanas, etc. El modelo nos da la impresión de que no hay cosas tales como pensamientos que son necesariamente dependientes del lenguaje, pues aparece que

cualquier expresión en cualquier lengua puede ser traducida a otras lenguas, lo que, a su vez, parece implicar que el sentido pensable es siempre separable de la expresión hablable o escribible.

Cualesquiera que sean las limitaciones que este modelo tenga en otros respectos, el caso es que no funciona respecto de los hechos institucionales. En el caso de los juegos consistentes en anotar puntos, podemos ver claramente por qué no funciona. Aunque no tuviéramos palabras para «hombre», «línea», «balón», etc., podríamos ver que un hombre cruza esta línea llevando este balón, y así, podríamos tener un pensamiento sin palabras, pensamiento del que se podría dar la siguiente noticia en palabras: «El hombre cruzó la línea llevando el balón». Pero no podríamos ver, además, que el hombre anota seis puntos, porque no hay nada más que ver. La expresión «seis puntos», a diferencia de las expresiones «hombre», «línea», «balón» y «estrella vespertina», no se refiere a objetos independientes del lenguaje. Los puntos, a diferencia de los planetas, los hombres, los balones y las líneas, no están «ahí fuera».

Me atrevo a esperar que el lector venga compartiendo hasta aquí mis intuiciones, porque ahora me propongo enunciar el principio general subyacente a ellas. En el nivel más bajo, el desplazamiento de X a Y en el movimiento que crea los hechos institucionales es el tránsito de un nivel bruto a un nivel institucional. Ese desplazamiento, como he puesto de relieve una y otra vez, sólo puede existir si es representado como existente. Pero no puede haber ningún modo prelingüístico de representar el elemento Y, porque no hay nada prelingüístico que pueda ser percibido o atendido aparte del elemento X, y no hay nada que pueda ser el blanco prelingüístico de deseo o inclinación algunos aparte del elemento X. Sin lenguaje, podemos ver un hombre cruzando una línea blanca y llevando un balón, y sin lenguaje podemos desear que un hombre cruce la línea blanca llevando un balón. Pero no podemos ver que el hombre anota seis puntos, ni podemos desear que lo haga, sin lenguaje, porque los puntos no son algo que pueda pensarse o que pueda existir independientemente de las palabras u otro tipo de señalizadores. Y lo que vale de los puntos en los juegos, vale también del dinero, de los gobiernos, de la propiedad privada, etc., como tendremos ocasión de ver.

Podemos extender ahora las lecciones sacadas de este ejemplo a los hechos institucionales en general. El diseño mismo de las funciones de *status* es tal, que están parcialmente constituidas por pensamientos y que las formas prelingüísticas del pensamiento re-

sultan inadecuadas para cumplir la tarea. La razón es que su único modo de existencia es a través del acuerdo colectivo, y no puede haber ningún modo prelingüístico de formular el contenido del acuerdo, porque no hay aquí fenómeno natural prelingüístico alguno. El término Y crea un *status* que se añade a los rasgos físicos del término X, y ese *status* tiene que proporcionar razones para la acción que son independientes de nuestras inclinaciones naturales. El *status* existe sólo si la gente cree que existe, y las razones sólo funcionan si la gente las acepta como razones. Por lo tanto, el agente debe tener algún modo de representar el nuevo *status*. No puede hacerlo en términos de rasgos prelingüísticos brutos del término X. No puede pasar de meros pensamientos sobre el color y la forma de los billetes de dólar al *status* de dinero, lo mismo que no puede pasar de pensamientos sobre el mero movimiento del hombre con la pelota al *status* «*touchdown*, seis puntos». Puesto que el nuevo *status* existe sólo por convención, tiene que haber algún modo convencional de representar el *status*; en caso contrario, el sistema no funcionará. Pero ¿por qué el término X mismo no habría de poder convertirse en el modo convencional de representar el nuevo *status*? La respuesta es que podría, *pero asignar ese papel al término X es precisamente asignarle un status simbolizador o lingüístico*.

Repárese en que esta función de *status* difiere de las funciones causales agentivas en lo que atañe a su dependencia del lenguaje. Se puede pensar que esto es un destornillador sin necesidad de palabras o de otros mecanismos lingüísticos, porque uno puede limitarse a pensar que esta cosa se usa para poner tornillos en estas otras cosas. No son lógicamente necesarias las palabras para tratar a un objeto y usarlo como un destornillador, pues su capacidad para funcionar como tal radica en su estructura física bruta. Pero en el caso de las funciones de *status*, no hay ningún rasgo estructural del elemento X que baste por sí mismo para determinar la función Y. Físicamente, X e Y son exactamente la misma cosa. La única diferencia es que hemos impuesto un *status* al elemento X, y ese nuevo *status* necesita *marcadores*, porque, empíricamente hablando, no hay nada más en él.

Resumiendo: puesto que el nivel Y, en el desplazamiento entre X e Y a la hora de crear hechos institucionales, no tiene existencia aparte de su representación, necesitamos algún modo de representarlo. Pero no hay ningún modo prelingüístico natural de representarlo, pues el elemento Y no tiene rasgos prelingüísticos naturales que puedan añadirse a los del elemento X para suministrar los me-

dios de representación. De manera que necesitamos las palabras, u otros medios lingüísticos, para ejecutar el tránsito de X al *status* de Y.

Creo que todos estos puntos pueden aclararse más llamando la atención sobre el *status* deóntico de los fenómenos institucionales. Los animales corriendo en una manada pueden tener toda la consciencia y la intencionalidad colectiva que necesitan. Pueden incluso tener jerarquías y un macho dominante; pueden cooperar en la caza, compartir comida y hasta formar pareja. Pero no pueden tener matrimonios, propiedad o dinero. ¿Por qué no? Porque todo eso crea formas institucionales de poderes, derechos, obligaciones, deudas, etc., y resulta característico de tales fenómenos que creen razones para la acción que son independientes de lo que ustedes, yo o cualquier otro esté inclinado a hacer. Supongamos que entreno a mi perro para perseguir billetes de dólar y traérmelos a cambio de comida. No por eso está comprando comida, ni los billetes serán dinero para él. ¿Por qué no? Porque no puede representarse los fenómenos deónticos relevantes. Podría ser capaz de pensar «Si le doy esto me dará esta comida». Pero no puede pensar, por ejemplo, ahora tengo *derecho a comprar* cosas, y si algún otro tiene esto, también tendrá derecho a comprar cosas.

Ocurre, además, que esos fenómenos deónticos no son reducibles a algo más primitivo y simple. No podemos analizarlos, o eliminarlos en favor de disposiciones de conducta o de temores a las consecuencias negativas de no hacer algo. Es fama que Hume y muchos otros trataron de proceder a esas eliminaciones. Sin éxito.

He sostenido en este capítulo que los hechos institucionales en general necesitan del lenguaje porque el lenguaje es parcialmente constitutivo de hechos. Invirtamos, empero, la cuestión. ¿Puede acaso haber hechos institucionales que no dependan del lenguaje? Me refiero a hechos que genuinamente satisfagan nuestra fórmula «X cuenta como Y» (en la que el término Y impone un nuevo *status* a través de la intencionalidad colectiva). Bien ¿qué ocurre con nuestro primer ejemplo de la barrera física, el muro, que, por degradación, acababa convertido en un mera barrera simbólica? ¿No tenemos aquí un ejemplo de un hecho institucional sin lenguaje de por medio? Eso depende de cómo entienda la tribu la línea de piedras. Si –y sólo como cuestión de hecho– la gente no está dispuesta a cruzar la línea por el mero hábito de no hacerlo, entonces no es necesario el lenguaje para esa disposición. Los animales prelingüísticos, por ejemplo, son susceptibles de entrenamiento para abstenerse de cruzar una determinada frontera, y muchas especies

de animales tienen maneras naturales, sorprendentemente variadas, de marcar fronteras territoriales. Como ha escrito Broom, «La demarcación de un territorio puede ser visual, como en el pez limpiador y otros peces de arrecife, auditiva, como en el caso de muchos pájaros, olfativa, como en el caso de los marcadores de rastros de muchos mamíferos, o eléctrica, como en el caso del pez eléctrico». ¹ Si la tribu de nuestro ejemplo no está dispuesta a cruzar la frontera por inclinación, no tienen un hecho institucional, en el sentido aquí propuesto. Tienen simplemente una disposición a conducirse de ciertas maneras, y su conducta es parecida a la de los animales que marcan los límites de su territorio. No hay nada de óntico en esas marcas. Los animales simplemente se comportan de este modo o del otro, y «comportarse» significa aquí sencillamente mover sus cuerpos de un modo determinado.

Pero si suponemos que los miembros de la tribu reconocen que la línea de piedras crea derechos y obligaciones, que les está *prohibido* cruzar la línea, que *se supone que no* la cruzarán, entonces tenemos simbolización. Las piedras simbolizan ahora algo que va más allá de ellas mismas; ahora funcionan como palabras. No creo que haya una línea divisoria tajante entre lo institucional y lo no institucional, entre lo lingüístico y lo prelingüístico, pero en la medida en que pensemos que los fenómenos son hechos genuinamente institucionales, y no meras formas condicionadas de conducta habituada, en esa medida estaremos obligados a pensar en el lenguaje como constitutivo de los fenómenos, porque el paso consistente en imponer la función Y al objeto X es un paso simbolizador.

¿NECESITA LENGUAJE EL LENGUAJE?

Lo que llevamos dicho, no obstante, parece dejarnos en un brete. Pues he dicho que los hechos institucionales necesitan del lenguaje porque el lenguaje es constitutivo de esos hechos. Pero los hechos lingüísticos son también hechos institucionales. Parece, entonces, que el lenguaje necesita del lenguaje. ¿Y no lleva esto a un regreso infinito o a otra forma de circularidad? Sorteamos la primera acusación de circularidad –aparente circularidad de que, al definir conceptos institucionales como «dinero», parecíamos nece-

1. Donald M. Broom, *The Biology of Behavior: Mechanisms, Functions and Applications*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 196-197.

sitar de esos mismos conceptos en la definición— ensanchando el círculo hasta incluir en él otros conceptos institucionales. ¿Cómo podemos sortear esta nueva acusación de circularidad?

La concisa, y aparentemente insatisfactoria, respuesta a esta cuestión es que el lenguaje no necesita del lenguaje porque ya es lenguaje. Permítaseme explicar lo que esto significa. El requisito de que haya marcadores lingüísticos para los hechos institucionales equivale a la exigencia de que los participantes en la institución tengan algún modo convencional de marcar el hecho de que, ahora, el elemento X tiene el *status* Y. Puesto que no hay nada en la estructura física del elemento X que le confiera la función Y, y puesto que el *status* otorga propiedades deónticas que no son propiedades físicas, el *status* no puede existir sin marcadores. Esos marcadores son ahora parcialmente constitutivos del *status*. Tiene que haber algún modo de marcar el hecho de que el hombre que lleva el balón ha realizado un *touchdown* y que un *touchdown* vale seis puntos. No hay nada en la estructura física de la situación que revele esto. Y no se trata de una cuestión epistémica, sino ontológica. Análogamente, no hay en las reacciones físicas entre yo y un trozo de papel nada que haga que éste sea un billete de veinte dólares. Así pues, tenemos que disponer de algunos mecanismos simbólicos para marcar esos hechos institucionales. Pero, ¿qué pasa entonces con los mecanismos simbólicos mismos? ¿Cómo podemos marcarlos como mecanismos simbólicos? Si es verdad, y sin duda lo es, que no hay nada en la estructura física de un trozo de papel que lo convierta en un billete de veinte dólares, ni nada en la estructura física de una extensión de terreno que lo convierta en propiedad mía, entonces también es verdad que no hay nada en la acústica de los sonidos que salen de mi boca, ni en la física de las marcas que trazo sobre un papel, que los convierta en palabras u otro tipo de símbolos.

La solución de nuestro rompecabezas pasa por darse cuenta de que el lenguaje está precisamente diseñado para un tipo autoidentificadorio de hechos sociales. El niño crece y es educado en una cultura en la que aprende a tratar los sonidos que salen de su boca y de la de otros como algo que vale por, o que significa o que representa, alguna cosa. Y a eso apuntaba yo cuando decía que el lenguaje no necesita del lenguaje porque ya es lenguaje. Mas, ¿no es esto retrotraer nuestra pregunta a una pregunta previa? ¿Por qué no pueden tener todos los hechos institucionales este carácter autoidentificadorio del lenguaje? ¿Por qué no puede el niño ser edu-

cado para ver esto como propiedad privada de tal y de cual y este objeto físico como dinero? La respuesta es que puede. Pero, precisamente en la medida en que ello acontezca, el niño tratará al objeto como si simbolizara algo que está más allá de él mismo; lo tratará como si, al menos parcialmente, estuviera investido de un carácter lingüístico.

El paso que media entre el *status* bruto y el institucional es *eo ipso* un paso lingüístico, pues el término X simboliza ahora algo que va más allá de él mismo. Pero este paso simbólico necesita de pensamientos. Para poder pensar el pensamiento que constituye el paso del término X al *status* Y, tiene que haber un vehículo del pensamiento. Ustedes tienen que tener algo con lo que poder pensar. Los rasgos físicos del término X son insuficientes para el contenido del pensamiento, pero un objeto cualquiera que pueda ser convencionalmente usado para y pensado como el portador de ese contenido puede ser usado para pensar el pensamiento. Los objetos que mejor sirven para pensar son las palabras, porque para eso están diseñadas. En realidad, una de las condiciones para que algo sea una palabra es que sea pensable. Pero, estrictamente hablando, cualquier marcador convencional puede servir. Aunque es fácil pensar con palabras, sirviéndose de palabras, es difícil pensar sirviéndose de gente, montañas, etc., porque tienen demasiados rasgos irrelevantes y porque resultan demasiado difíciles de manipular. De manera que nos servimos de palabras reales, o usamos marcadores análogos a las palabras, a modo de vehículos del pensamiento. Al servirnos de palabras, decimos «Esto es de mi propiedad», «Él es el presidente de la reunión», etc., pero, a diferencia de lo que ocurre con «la estrella vespertina», que vale por el objeto prelingüístico estrella vespertina, palabras como «propiedad» y «presidente» no valen por objetos prelingüísticos. A veces, ponemos rótulos o símbolos al elemento X mismo. El rótulo dice, pongamos por caso, «Este billete es moneda de curso legal para todas las deudas, públicas y privadas». Pero tal representación es ahora, al menos en parte, una declaración: crea el *status* institucional por la vía de representarlo como si existiera. Pero no representa ningún fenómeno natural prelingüístico.

Podemos tratar al objeto X mismo, por convención, como si tuviera el *status* Y, lo mismo que podemos tratar como dinero a las monedas, o como una frontera a la línea de piedras, pero hacerlo es ya asignar *status* lingüístico, pues los objetos son ahora símbolos convencionales públicos de algo que está más allá de ellos mismos;

simbolizan un *status* deóntico que está más allá de sus propiedades físicas. Y todos los casos que consigo imaginar en los que el término X es autoidentificadorio de este modo tienen los rasgos esenciales de las palabras: rige para ellos la distinción tipo-ejemplar; los elementos X son fácilmente reconocibles; son fácilmente pensables; y los vemos como simbolización convencional del *status* Y.

Desde las sociedades preliteradas hasta el presente, ha habido muchos marcadores convencionales que no son palabras pero que funcionan como palabras. He aquí media docena de ejemplos: en la Edad Media, se marcaba con fuego la palma de la mano derecha de los criminales para identificarlos como tales; de aquí que tengamos que levantar nuestra mano derecha cuando prestamos juramento en una corte judicial, para que todo el mundo pueda ver que no somos delincuentes. Los eclesiásticos llevaban una tonsura en la cabeza para marcar el hecho de que eran eclesiásticos. Los reyes ceñían coronas, los esposos lucen anillos de alianza, el ganado es marcado al rojo vivo y mucha gente viste de uniforme: todo eso son marcadores de *status*.

El conjunto de la argumentación de este capítulo ha conducido a un extraño resultado. No me siento muy a gusto con él, pero ahí está. El paso de X a Y es ya de naturaleza lingüística porque, una vez impuesta la función del elemento X, éste simboliza algo distinto, la función Y.

Tal paso puede existir sólo si se representa colectivamente como si ya existiera. La representación colectiva es pública y convencional, y necesita de algún vehículo. Limitarse a escrutar o a imaginar los rasgos del elemento X no sirve. Así pues, necesitamos palabras como «dinero», «propiedad», etc., o necesitamos símbolos análogos a las palabras como los que acabamos de considerar, o —en el caso límite— necesitamos tratar a los elementos X mismos como *representaciones convencionales* de la función Y. En la medida en que podamos hacerlo, tiene que tratarse de palabras o de símbolos, o lo suficientemente parecidos a las palabras para ser *a la vez* portadores de la función Y y representaciones del paso que va de X a Y.

Lo que llevamos dicho tiene también esta consecuencia: la capacidad para vincular un sentido, una función simbólica, a un objeto que no tiene ese sentido intrínsecamente es la condición previa no sólo del lenguaje, sino de toda realidad institucional. La capacidad preinstitucional para simbolizar es la condición de posibilidad de la creación de todas las instituciones humanas. En determina-

dos contextos, proferir los sonidos «el gato está sobre el felpudo» cuenta como afirmar que el gato está en el felpudo, y en determinados contextos, cruzar la línea llevando el balón cuenta como realizar un *touchdown*. Se trata en ambos casos de la creación de hechos institucionales de acuerdo con la fórmula. La diferencia entre ellos es que la creación de un acto de habla es la creación de algo que tiene ulteriores capacidades representatorias, mientras que, en este sentido, los puntos conseguidos en los juegos no valen por algo que vaya más allá de ellos mismos. Las afirmaciones pueden ser verdaderas o falsas, pero los *touchdowns* no tienen propiedades semánticas por el estilo.

Típicamente, la relación «vale por» requiere la existencia de algún objeto que existe independientemente del símbolo que vale por él, pero en el caso de la realidad institucional en su más bajo nivel la práctica de vincular un sentido a un objeto de acuerdo con reglas constitutivas crea la categoría misma de los referentes potenciales. Los símbolos no crean gatos, ni perros, ni estrellas vespertinas; crean sólo la posibilidad de referirse a gatos, perros y estrellas vespertinas de un modo públicamente accesible. Pero la simbolización crea las categorías ontológicas mismas de dinero, propiedad, puntos ganados en los juegos y cargos políticos, así como las categorías de palabras y actos de habla. Una vez creadas las categorías, podemos tener las mismas distinciones sentido/referencia que tenemos para las estrellas vespertinas, etc. Podemos así referirnos o dejar de referirnos al «*touchdown* que conseguimos al final del cuarto período» o al «presidente de los Estados Unidos» del mismo modo que podemos referirnos con éxito, o no lograrlo, a «la estrella vespertina». Pero la diferencia radica en que la creación de la categoría *touchdowns* y presidentes está ya conseguida por las estructuras de acuerdo con las cuales imputamos funciones de *status* a los términos X, porque la existencia de esos rasgos se crea mediante la imputación de las funciones de *status*.

Veámoslo de este modo: lo que vale como significado del sonido «gato» es lo que vale para el trozo de papel como su función en tanto que billete de dólar. No obstante, el sonido «gato» tiene una función *referencial* que no tiene el trozo de papel. Por ejemplo, el sonido puede ocurrir en sentencias en las que el hablante, al expresar la sentencia, refiere a un gato. Los trozos de papel construidos como billetes de dólar, no se usan de este modo para referir. Pero la práctica de usar trozos de papel como billetes de dólar crea una clase de

entidades que no pueden existir sin la práctica. Crea la clase de entidades: billetes de dólar. Para que la práctica pueda existir, la gente debe ser capaz de pensar el pensamiento: «Este trozo de papel es un billete de dólar». Y ése es un pensamiento que no se puede pensar sin palabras u otros símbolos, aunque el único símbolo en cuestión sea el objeto mismo.

OTRAS FUNCIONES DEL LENGUAJE EN LOS HECHOS INSTITUCIONALES

La discusión que hemos llevado a cabo ha sido muy abstracta y se ha centrado en las condiciones de posibilidad de la creación de la realidad institucional, lingüística o de otro tipo. Pero si consideramos lenguas naturales reales, como el francés o el alemán, y la complejidad real de las instituciones sociales, podemos ver algunas razones más que aclaran por qué los hechos institucionales necesitan del lenguaje.

Primera razón: el lenguaje es epistémicamente indispensable

Ya dije que en la estructura de los hechos institucionales imponemos una función de *status* Y al término X, el cual no la cumple meramente en virtud de su condición física. Ahora bien; ¿cómo podemos entonces decir qué entidades tienen esa función de *status* impuesta? En el caso de muchas funciones causales agentivas –no todas– resulta razonablemente fácil decir qué objetos son sillas, mesas, martillos y destornilladores, porque podemos inferir la función de su estructura física. Pero cuando se trata de dinero, de maridos, de profesores de universidad y de fincas privadas, no se puede inferir la función o el *status* de las puras propiedades físicas. Se necesitan rótulos. Para que podamos reconocer como dinero trozos de papel, por ejemplo, necesitamos algún modo lingüístico o simbólico de representar los hechos –de nueva creación– sobre las funciones, porque no podemos inferirlos de las propiedades físicas de los objetos mismos. El reconocimiento del hecho de que algo es dinero requiere la representación lingüística o simbólica de ese algo. Habrá ocasión de decir más sobre este asunto en el próximo capítulo al discutir lo que llamaré «indicadores de *status*».

*Segunda razón: los hechos en cuestión,
por ser inherentemente sociales,
deben ser comunicables*

Si han de funcionar los sistemas, entonces los hechos de nueva creación deben ser comunicables entre las personas, aunque sea de un modo imperceptible. Si ha de funcionar el sistema, ustedes tienen que ser capaces de decirle a la gente que están casados, que ustedes presiden la reunión, que se aplaza la sesión. Aun en los casos más simples de hechos institucionales, esa comunicabilidad requiere un medio de comunicación público, un lenguaje.

*Tercera razón: en la vida real los fenómenos en cuestión
son extremadamente complejos
y la representación de esa información necesita del lenguaje*

Incluso la acción más aparentemente sencilla de comprar y vender reviste gran complejidad, como vimos en nuestro ejemplo de pedir cerveza en un café, al comienzo del libro. Puesto que la estructura de los hechos existe sólo en la medida en que es representada, los hechos complejos requieren un complejo sistema de representación para su existencia; y esos sistemas complejos de representación son lenguajes.

*Cuarta razón: los hechos en cuestión persisten en el tiempo
independientemente de la duración de las urgencias
y las inclinaciones de los participantes en la institución*

Esa existencia continuada necesita un medio de representación de los hechos, un medio que es independiente de los estados psicológicos prelingüísticos, más primitivos, de los participantes. Y esas representaciones son lingüísticas.

CAPÍTULO 4

LA TEORÍA GENERAL DE LOS HECHOS INSTITUCIONALES

Primera parte: iteración, interacción y estructura lógica

GENERALIZACIÓN DEL ANÁLISIS

No he ofrecido hasta ahora sino una noción preliminar de los hechos institucionales. Lo he hecho sirviéndome sobre todo del ejemplo del dinero y poniendo de relieve el especial papel desempeñado por el lenguaje en la realidad institucional. Me propongo ahora servirme de las herramientas que hemos ido acumulando para ofrecer una descripción no sólo del dinero, sino también del matrimonio, de la propiedad, de la contratación, del despido, de la guerra, de las revoluciones, de las fiestas de sociedad, de los Estados y los gobiernos, de las reuniones políticas, de los sindicatos, de los parlamentos, de las empresas, de las leyes, de los restaurantes, de las vacaciones, de los abogados, de los profesores, de los médicos, de los caballeros medievales y de los impuestos, por ejemplo. No sé cómo narrar la historia de cada uno de esos hechos institucionales con la simplicidad con que he narrado la historia del dinero. Para generalizar la descripción, necesito añadir al material de los capítulos previos por lo menos dos discernimientos básicos:

Primero: la estructura «X cuenta como Y en C» puede ser iterada

Podemos imponer funciones de *status* a entidades a las que ya han sido impuestas funciones de *status*. En tales casos, el término X en un nivel superior puede ser un término Y de un nivel inferior. Por ejemplo, sólo un ciudadano de los Estados Unidos como X puede convertirse en presidente como Y, pero ser un ciudadano es estar en posesión de una función de *status* procedente de un nivel inferior. Y podemos imponer funciones de *status* cuando el término C determina un contexto que requiere una función de *status* previamente impuesta. En tales casos, el término C en un nivel supe-

rior puede ser un término Y de un nivel inferior. Por ejemplo, una determinada clase de promesa como X puede contar como un contrato Y, pero ser una promesa es ya tener una función de *status* Y a un nivel inferior. No es exagerado decir que esas iteraciones proporcionan la estructura lógica de las sociedades complejas.

Segundo: puede haber sistemas entreverados de esas estructuras iteradas, sistemas que operan a lo largo del tiempo

Las estructuras de funciones de *status* iteradas no se limitan a existir a modo de instantáneas. Las funciones que cumplen requieren que esas estructuras interactúen constantemente entre sí a lo largo de períodos dilatados de tiempo. Yo no me limito, por ejemplo, a tener *dinero*; ocurre más bien, por ejemplo, que yo tengo *dinero* en mi *cuenta corriente*, un *dinero* que *gasto*, pongamos por caso, *extendiendo un cheque para pagar mis impuestos federales y estatales como un ciudadano de los Estados Unidos de Norteamérica*, así como en calidad de *residente habitual y empleado del Estado de California*. Todas las expresiones en cursiva en la anterior sentencia expresan conceptos institucionales, y todos los hechos consignados presuponen sistemas de reglas constitutivas que operan a lo largo del tiempo.

Con ánimo de desarrollar el análisis, permítasenos narrar una historia sobre el matrimonio y la propiedad análoga a la que contamos sobre el dinero. Esas instituciones nacieron a partir de hechos, puramente físicos e intencionales, resultantes de la cohabitación y la posesión física, respectivamente. La propiedad empieza con la idea de que yo me hice con esto, es mío. El matrimonio empieza con la vida en común, y en el caso del matrimonio monógamo, con un monopolio sexual mutuo. ¿Por qué no estamos satisfechos con estos arreglos? ¿Por qué no basta con que yo posea esto en el sentido de que tengo sobre ello un control físico? ¿Por qué no basta con que nos limitemos a vivir juntos? Bien, para alguna gente y acaso para algunas sociedades simples, sí basta; pero muchos de nosotros pensamos que es mejor que haya un sistema de derechos, responsabilidades, deberes, obligaciones y poderes colectivamente reconocidos que vengan a añadirse –y, finalmente, a substituir– a la posesión física bruta y a la cohabitación. Por un lado, podemos tener un sistema mucho más estable de expectativas si añadimos ese aparato deóntico; por otro, no tenemos que fiarlo todo a la fuerza física bruta para mantener los arreglos; y aun por un

tercero, podemos mantener los arreglos incluso en ausencia de la disposición física original. Por ejemplo, la gente puede seguir casada aunque no haya vivido junta durante años, y puede poseer propiedades aunque éstas estén a considerable distancia.

Cualesquiera que sean las ventajas y desventajas, los arreglos lógicamente más primitivos han ido evolucionando hasta convertirse en estructuras institucionales con funciones de *status* colectivamente reconocidas. Lo mismo que en el caso del dinero, hemos impuesto, mediante la intencionalidad colectiva, nuevas funciones de *status* a cosas que no pueden cumplir esas funciones sin esa imposición colectiva. Sin embargo, un rasgo especial de estos casos es que, a menudo, la función es impuesta por la vía de ejecutar actos de habla explícitos. En tales casos, el acto de habla mismo es un ejemplo de función de *status* impuesta a una función de *status*; y se usa para crear nuevas funciones de *status*, o para alterar funciones de *status* ya existentes. Así, por ejemplo, una ceremonia matrimonial consiste en una serie de actos de habla, pero en este contexto la ceremonia crea una nueva entidad institucional, el matrimonio. La existencia del matrimonio impone funciones de *status* a los protagonistas, señalados por los términos «esposo» y «esposa». Para hacerlo, los actos de habla tienen que tener funciones de *status* que vayan más allá del significado literal de las palabras proferidas, el cual es ya una función de *status*.

Exploremos este punto con más detalle para el caso del matrimonio. El paso siguiente, en la creación gradual de hechos institucionales a partir de fenómenos biológicos más primitivos, entraña la imposición de funciones de *status* no ya a entidades que no guardan relación física con el cumplimiento de la función, sino a entidades a las que ya se les había impuesto una función, especialmente actos de habla. Y esos actos de habla se usan para imponer nuevas funciones de *status* a entidades que no son actos de habla, por ejemplo, a la gente. Así, en estos casos, en la fórmula «X cuenta como Y en C», el elemento X puede ya ser un acto de habla. Considérese, por ejemplo, el tipo de actos de habla que la gente ejecuta en una ceremonia matrimonial. Ejecutar tales y tales actos de habla (el término X) ante el funcionario que preside (el término C) cuenta ahora como adquirir el estado de casado (término Y). (Decir esas mismas palabras en un contexto diferente, haciendo el amor, por ejemplo, no lleva al estado de casado.) El término Y asigna ahora un nuevo *status* a esos actos de habla. Las promesas que se hacen en la ceremonia de la boda crean un nuevo hecho institu-

cional, un matrimonio, porque, en este contexto, hacer esas promesas cuenta como pasar al estado de casados. Por lo demás, la noción de un funcionario es la noción de un *status* institucional impuesto a alguna persona de acuerdo con la estructura: X cuenta como Y en C. En este caso, la presencia del funcionario que preside es el término C en la ceremonia matrimonial, pero el individuo en cuestión es el funcionario que preside como resultado de ser el término Y en una anterior imposición de función de *status*.

Si estamos en lo cierto al pensar que el caso del matrimonio resulta típico de muchas instituciones, entonces una consecuencia de la descripción que hemos dado es que hay una estructura jerárquica de creación de un buen número de hechos institucionales. Así, recurriendo al ejemplo del matrimonio: hacer ciertos ruidos cuenta como proferir una sentencia castellana, proferir cierto tipo de sentencia castellana en ciertas circunstancias cuenta como realizar una promesa, realizar una promesa en ciertas circunstancias cuenta como cerrar un contrato, cerrar ciertas clases de contratos cuenta como casarse. La ceremonia matrimonial crea un hecho institucional nuevo, el matrimonio, imponiendo una función especial a un conjunto de actos de habla. Pero la creación del matrimonio impone un nuevo *status* y, por consecuencia, una nueva función a los individuos implicados. Ahora son «esposo» y «esposa». Y el hecho de que sean marido y mujer, como el matrimonio mismo, es un hecho institucional.

Espero que estos ejemplos revelen bien un naciente patrón. Las cuestiones cruciales que hay que preguntarse son: ¿a qué exactamente se imponen las funciones de *status* y qué son exactamente las funciones de *status* impuestas? En el caso del lenguaje y del dinero las respuestas son relativamente simples; en el lenguaje, los *status* se imponen a tipos de sonidos y marcas; y aunque las funciones del lenguaje son numerosas, las funciones primarias son las de representar el mundo en las varias modalidades de actos de habla.¹ En el dinero, los *status* han sido típicamente impuestos a trozos de metal y de papel, y las funciones son las de servir como medios de intercambio, depósitos de valor, etc. En el caso del matrimonio, la situación es un poco más complicada. El *status* ha sido inicialmente impuesto a un conjunto de actos de habla –los que constituyen la ceremonia matrimonial–, pero esos actos de habla funcionan para crear un nuevo he-

1. Se puede encontrar una exposición más detallada en John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, y John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

cho institucional, el matrimonio. Pero el matrimonio mismo impone nuevas funciones de *status* a las partes implicadas, las funciones de *status* de ser marido y mujer, las cuales traen consigo derechos y obligaciones específicos. Pues bien; este patrón, la creación de un nuevo hecho institucional (resultado, con frecuencia, de la ejecución de un acto de habla en el que el acto de habla mismo impone una función a los individuos, a los edificios, a los automóviles, etc.), es característico de un buen número de instituciones sociales. La propiedad, la ciudadanía, el carnet de conducir, las catedrales, las declaraciones de guerra y las sesiones parlamentarias exhiben ese patrón. El patrón, por expresarlo condensadamente, es éste: creamos un nuevo hecho institucional, el matrimonio, por ejemplo, usando un objeto (o unos objetos) con una función de *status* ya existente, por ejemplo, una sentencia, cuya existencia es ella misma un hecho institucional, para ejecutar un determinado tipo de acto de habla, la ejecución del cual es otro hecho institucional.

Permítasenos aplicar estas lecciones al ejemplo de la propiedad. Como de costumbre, necesitamos distinguir entre la institución y ejemplares o invocaciones particulares de esa institución, entre la estructura general «X cuenta como Y en C» y ejemplos particulares de esa estructura. Como ya dije, la propiedad empieza con la posesión puramente física. En muchos sistemas jurídicos, pero especialmente en el derecho consuetudinario inglés y en los sistemas por él influidos, se da una distinción crucial entre la propiedad real y la propiedad personal. En muchos países, sólo el rey podía tener tierras propias. Entre los varios distingos cruciales entre propiedad real y propiedad personal, uno que reviste un especial interés para nuestra investigación es que, típicamente, la posesión se manifiesta de modo harto distinto en la propiedad real que en la propiedad personal. Yo puedo ponerme mi camisa, conducir mi automóvil, trasladar incluso mi ordenador; pero, en lo atinente a mi casa y mis tierras, el mantenimiento de mi posesión requiere indicadores de *status*. La distinción francesa entre «meuble» e «inmeuble»* revela precisamente esa distinción. La propiedad mueble tiene a menudo también indicadores de *status* (por ejemplo, registro de papeles para el automóvil y marcas con hierro candente en el ganado). En esos casos, los indicadores de *status* se dan por razones incidentales, por ejemplo, que la propiedad es muy valiosa, como ocurre en el caso de la joyería y de la pintura al óleo; o que no es fácilmente identi-

* Entre «bienes muebles» y «bienes inmuebles», se dice en castellano. [N. del t.]

cable y puede escaparse, como en el caso del ganado; o que trae consigo la posibilidad de responsabilidades por daños, como en el caso de las armas de fuego. También puede haber una combinación de varias de estas razones, como en el caso de los automóviles. En cualquier caso, no se ve cómo había de existir un sistema complejo de apropiación de la propiedad real sin documentos.

Por encima de la posesión física bruta de los objetos materiales, incluida la tierra, construimos una estructura de comprar y vender, de legaciones, transferencias parciales, hipotecas, etc., de la propiedad. Los mecanismos característicos de que nos servimos son actos de habla: escrituras, facturas de venta, papeles del registro, testamentos, etc.; y no es por azar que éstos reciban normalmente el nombre de «instrumentos» jurídicos. En todos los casos se trata de funciones de *status* impuestas a actos de habla. Obvio es decirlo, el acto de habla original constituye ya un caso de función de *status* impuesta. Así, por ejemplo, una factura de venta se limita a registrar el hecho de que yo les vendí a ustedes, por ejemplo, mi automóvil. Se trata de un acto de habla asertivo, pero ahora puede *contar como* lo que les habilita a ustedes a usar el automóvil hasta que lleguen los nuevos papeles del registro.

Una vez que una sociedad tiene la institución de la propiedad, se crean normalmente nuevos derechos de propiedad mediante actos de habla, como cuando yo doy algo a alguien, o mediante actos de habla acompañados de otras clases de actos, como cuando yo cambio una propiedad por dinero. Supongamos que regalo mi reloj a mi hijo. Puedo hacerlo diciendo «Es tuyo», «Puedes cogerlo», o, más pomposamente, con el performativo «Por la presente, te regalo mi reloj». Lo que he hecho es imponer una nueva función de *status* a esos actos de habla, la de transferir propiedad. Esos actos de habla, a su vez, imponen una nueva función de *status* al reloj, la de pertenecer a mi hijo, el ser de su propiedad.

Ya queda dicho que las estructuras institucionales permiten que la posesión física bruta en el caso de la propiedad, o la proximidad física bruta en el caso del matrimonio, sean substituidas por un conjunto reconocido de relaciones, merced a las cuales la gente puede estar casada aunque no vivan juntos, y la gente puede poseer propiedad aunque estén muy alejados de la propiedad. Para completar este destacable rasgo intelectual, debemos tener lo que he llamado *indicadores de status*. Así como los papeles certificados, cuando eran redimibles en oro, eran indicadores de *status* del valor, así también tenemos un visible sistema de derecho de propiedad y ma-

trimonio jurídicamente reconocido. Y tenemos indicadores de *status* en forma de certificados matrimoniales, anillos de alianza y documentos testamentarios, por ejemplo. Aun cuando me halle muy lejos de mi casa y de mi mujer, las estructuras institucionales me capacitan para seguir siendo un propietario y un marido, y para demostrar, si fuera necesario, esta posición a otros mediante el uso de indicadores de *status*. En tales casos, los hechos institucionales vienen a substituir a la posesión y a la proximidad puramente físicas; y los indicadores tornan aparentes los hechos institucionales.

A un nivel más complicado que el dinero, el matrimonio, la propiedad o los Estados tienen su origen en una serie de fenómenos biológicos primitivos, como la tendencia de la mayoría de los grupos sociales de primates a formar jerarquías de *status*, la tendencia de los animales a aceptar el caudillaje de otros animales, y en algunos casos, la pura fuerza física bruta que algunos animales pueden ejercer sobre otros. No voy a sugerir que esta lista abarque la historia entera de la base del Estado, pero me parece que esos elementos de la biología de los primates resultan tan esenciales para comprender la filosofía política como la mayoría de los rasgos tradicionalmente discutidos, como el contrato social.

Las elaboradas estructuras así dispuestas —estructuras de ciudadanía, derechos y responsabilidades, poderes y cargos, elecciones y encausamientos judiciales, y de otros métodos de selección de gobernantes y de destitución de cargos, etc.— evolucionan entonces como estructuras institucionales por la vía de la imposición colectiva de funciones de *status* a relaciones más primitivas.

Hay una escala que va de la libertad a la necesidad, de la arbitrariedad a la razón, en las piezas seleccionadas para las funciones de *status*. En un extremo de la libertad y la arbitrariedad está el dinero. Todo tipo de substancias puede servir como dinero; los objetos sólo necesitan ciertas condiciones mínimas de durabilidad, manejabilidad, transportabilidad, infalsificabilidad, reconocibilidad, y acaso unas pocas más, para cumplir las funciones del dinero. En el otro extremo de la necesidad y la razón hay cosas tales como la vara estándar del metro guardada por el Estado francés en el pabellón de Breteuil en Sèvres. Dada la naturaleza del caso, la clase de cosas a las que puede imponerse esa función de *status* es muy restringida. No cualquier viejo objeto, ni siquiera cualquier viejo objeto que mida un metro, puede cumplir esa función. En el abanico intermedio, hay condiciones X como las promesas hechas en una ceremonia matrimonial, o las pruebas que tenía que pasar un hombre para convertir-

se en un caballero en la Edad Media. No están arbitrariamente relacionados con las nuevas funciones —del matrimonio y la caballería— hasta el punto en que lo está el papel con la función de dinero; pero no son tampoco asuntos de toda necesidad. Se pueden imaginar, y aun construir, muchos modos perfectamente aceptables de casarse o de convertirse en caballero. Y dada esa laxitud del vínculo entre las condiciones determinadas por el término X y la función determinada por el término Y, las culturas difieren en las cualificaciones que exigen al cumplimiento de funciones idénticas o similares. Por ejemplo, en la mayoría de los Estados norteamericanos, el *status* «abogado» requiere la posesión de un título de licenciado en derecho, además de un examen por el colegio de abogados del Estado y la prestación de juramento. En cambio, en Gran Bretaña, no se necesita ninguna licenciatura, pero ser contratado por un procurador durante cierto período de tiempo, o comer regularmente en la Posada de la Corte, cuenta para tal cualificación. No es nada obvio cómo pueden estos dos conjuntos de condiciones tan dispares habilitar a su poseedor para cumplir la misma función, la de la asistencia letrada. Sin embargo, las respectivas agencias de acreditación aparentemente piensan que lo hacen.

La bifurcación de la imposición de funciones de *status* en los componentes X e Y tiene algunas consecuencias importantes para nuestra investigación. En primer lugar, las expresiones de *status* admiten dos definiciones, una en términos de la constitución (el término X) y otra en términos de la función agentiva impuesta (el término Y). Esta moneda puede definirse en los términos de su origen y estructura: ciertos tipos de papel emitidos por el Bureau of Engraving and Printing (término X) son moneda norteamericana. Pero la moneda puede definirse también parcialmente, y de hecho es definida, en el anverso de la moneda norteamericana, como «moneda de curso legal para todas las deudas, públicas y privadas» (término Y). Un *touchdown* ocurre cuando ustedes cruzan la línea de gol con el balón en su poder en el curso de un partido (término X), y un *touchdown* son seis puntos (término Y).

CODIFICACIÓN

Una buena prueba para detectar hechos genuinamente institucionales es averiguar si podríamos o no codificar explícitamente las reglas. En el caso de muchos hechos institucionales, como la pro-

piedad, el matrimonio y el dinero, han sido codificados en leyes explícitas. Otros, como la amistad, las fechas y las fiestas de sociedad, no han sido codificados así, pero podrían serlo. Si la gente cree que un cierto tipo de relaciones en las que están envueltos es un caso de fiesta-de-sociedad/amistad/fecha, entonces la posesión de cada uno de estos *status* está constituida por la creencia de que la relación posee de hecho este *status*, y la posesión del *status* trae consigo ciertas funciones. Esto puede verse por el hecho de que la gente implicada tiene ciertas clases de expectativas justificadas respecto de un conjunto idéntico de arreglos que ellos no creen que sea una fiesta-de-sociedad/amistad/fecha. Tales patrones institucionales podrían ser codificados si fuera tremendamente importante saber si realmente algo es una fiesta de sociedad, o sólo un té en común. Si los derechos y deberes de la amistad se convierten súbitamente en un asunto de graves consecuencias jurídicas o morales, entonces podemos imaginar perfectamente la transformación de esas instituciones informales en instituciones explícitamente codificadas, aunque, huelga decirlo, la codificación explícita tiene su precio. Nos priva de la espontaneidad, flexibilidad e informalidad que tiene la práctica cuando no está codificada.

Debería resultar claro de estos ejemplos que hay una transición gradual, y no una tajante línea divisoria, entre los hechos sociales en general y la especial subclase de los hechos institucionales. En mi sociedad, «ir de paseo con alguien» nombra un hecho social, pero no un hecho institucional, porque el rótulo no asigna función de *status* nueva alguna; se limita a rotular la intencionalidad y su manifestación. El paso característicamente intencional, sin embargo, es aquella forma de intencionalidad colectiva que constituye la aceptación, el reconocimiento, etc., de un fenómeno como un fenómeno de una clase superior por la vía de imponerle un *status* colectivo y una función correspondiente. La función está siempre internamente relacionada con el *status* en el sentido de que no podría ser tal *status* si no tuviera esa función. El criterio es siempre éste: la asignación del rótulo, ¿trae consigo la asignación de algunas funciones nuevas –por ejemplo, en forma de derechos y responsabilidades– que puedan ser cumplidas sólo si se da una aceptación colectiva de la función? Según este criterio, «esposo», «dirigente» y «profesor» nombran funciones de *status*; pero «beodo», «lerdo», «intelectual» y «celebridad», no. Y, repitémoslo, debería ser obvio que no hay ninguna línea divisoria tajante.

Un caso fascinante para comprobar lo dicho lo ofrece la guerra. La guerra es siempre una forma de intencionalidad colectiva; de

aquí que sea una guerra sólo si la gente piensa que es una guerra. Pero en las guerras típicas, los puros acontecimientos cuentan como si tuvieran *status* legal o casi legal, el cual se supone que impone determinados derechos y responsabilidades a los participantes; y en tales casos, la guerra es más que un mero hecho social, es un hecho institucional. Por lo demás, lo mismo que en el caso del matrimonio, hay vías por las que se supone que el *status* viene impuesto. Así, en el caso de la guerra de Corea, las autoridades norteamericanas de la época se preocupaban mucho de que la guerra no se llamara «la guerra de Corea» (la llamaban «el conflicto de Corea»), porque no satisfacía la definición legal de guerra, pues no había sido declarada legalmente ninguna guerra de acuerdo con las disposiciones constitucionales para la declaración de la guerra. Estaban frente a una elección: si se trataba de una «guerra», era inconstitucional; así que no era una «guerra»; era una «acción policial de las Naciones Unidas», una función de *status* de todo punto distinta. Puesto que el fenómeno no satisfacía el término X para imponer una función de *status*, no se aplicaba el término Y «guerra». En la época de la guerra de Vietnam, se abandonaron este tipo de evasiones, y los puros hechos físicos e intencionales bastaron para aplicar el término «guerra», aunque tampoco en este caso se tratara de una guerra declarada.

«Guerra», pues, oscila entre nombrar un tipo de hecho social a gran escala y un tipo de hecho institucional. El test para la distinción es si el término «guerra» se usa para rotular un conjunto de relaciones existentes o si implica ulteriores consecuencias que derivan de su *status* reconocido como «guerra». Esto tiene que ver con el modo en que las guerras surgieron. La guerra como hecho social puede existir independientemente de su origen, pero para la Constitución estadounidense, la guerra como un hecho institucional existe sólo si es creada por un acto del Congreso, un tipo de acto de habla que yo llamo una declaración. Quizá después de Vietnam y de la guerra del Golfo Pérsico, estemos generando la evolución de una institución de derecho consuetudinario, como la del derecho matrimonial consuetudinario.

ALGUNAS DE LAS COSAS QUE ANDAN EN JUEGO EN EL ANÁLISIS

Nos las vemos en este capítulo con una de las cuestiones más difíciles: ¿cuál es la estructura lógica de la creación de hechos institucionales? Relacionadas con esta cuestión están las siguientes:

¿qué clases de hechos podemos crear simplemente por el acuerdo colectivo de considerar que un X tiene el *status* (o cuenta como) Y? Y ¿cuáles son las posibilidades y las limitaciones de los hechos institucionales? Puesto que todo el sistema funciona sólo mediante la aceptación colectiva, podría parecer *a priori* que no podemos hacer gran cosa con él, parece muy frágil, como si el sistema entero pudiera colapsarse en cualquier momento. Sin embargo, la estructura institucional de la sociedad tiene precisamente esta forma, de manera que necesitamos explorar sus posibilidades y sus limitaciones.

Puesto que estoy tratando de describir la estructura lógica de la sociedad organizada, podría venimos bien hacer aquí un alto y explicar qué se quiere decir y explicitar, al menos en parte, qué anda aquí en juego. ¿Cómo puede una «sociedad organizada» tener una «estructura lógica»? Después de todo, una sociedad no es un conjunto de proposiciones o una teoría. ¿Qué quiere decir entonces esto de la estructura lógica? De acuerdo con mi descripción, la realidad social e institucional contiene representaciones –no sólo representaciones mentales, sino también representaciones lingüísticas– como elementos constitutivos. Y éstas tienen estructuras lógicas. Lo que hago es tratar de poner de manifiesto las más fundamentales de esas estructuras lógicas.

¿Y qué anda en juego? Es tentador pensar que estructuras institucionales como la propiedad y el Estado mismo se mantienen gracias a la policía armada y al poder militar del Estado, y que la aceptación de las mismas, si es necesario, se impone por la fuerza. Pero en los Estados Unidos y en otras sociedades democráticas es al revés. El poder armado del Estado depende de la aceptación de reglas constitutivas mucho más que a la inversa. Esto se puso de relieve en la época de las muy televisadas revueltas callejeras de Los Ángeles en 1992. Los saqueadores se dedicaron al pillaje de objetos valiosos en los comercios, mientras la policía apuntaba con sus armas de fuego y les ordenaba parar. Los saqueadores, sencillamente, ignoraban a la policía, sin mayores consecuencias. «¿Por qué hace usted esto?», preguntaba un reportero. «Es libre», replicó el ladrón. Todo esto fue visto por millones de telespectadores. La fuerza policial del Estado sólo puede emplearse contra un número reducido de personas, y aun así, siempre en el supuesto de que casi todo el mundo acepta los sistemas de funciones de *status*. Una vez que el número de infractores de la ley rebasa una pequeña fracción, lo normal es que la policía se refugie en sus cuarteles, o que se libere un espectáculo ceremonial, actuando como si estuviera defendiendo

la ley, como en Los Ángeles, o, con harta frecuencia, que se limite a contener a la ciudadanía respetuosa de la ley. En Berkeley, por la misma época de revuelta y pillaje, el propietario de un comercio fue detenido porque se había armado con la intención de defender por sí mismo su propiedad, y esa detención tuvo lugar mientras los saqueadores estaban asaltando los comercios vecinos a sus anchas y sin ser molestados por la policía. En muchas sociedades democráticas, una vez que el número de infractores de la ley alcanza una masa crítica, la fuerza policial sirve primordialmente para el espectáculo.*

Lo esencial para nuestra discusión es que no podemos asumir que el sistema de aceptación esté respaldado por un sistema creíble de fuerza. Por un lado, el sistema de fuerza mismo es un sistema de aceptación. Las fuerzas policiales y los ejércitos, por ejemplo, son sistemas de funciones de *status*. Pero, más importante aún para nuestros propósitos, el sistema de fuerza presupone a los otros sistemas de funciones de *status*. No podemos suponer que el Estado todopoderoso vendrá en nuestra ayuda en una crisis genuina; al contrario, vivimos todo el tiempo en un estado de naturaleza, pero el estado de naturaleza es precisamente un estado en el que la gente acepta de hecho sistemas de reglas constitutivas, al menos casi todo el tiempo.

Ejemplos más espectaculares los suministra el colapso del imperio soviético en el *annus mirabilis*, 1989. Cualquiera que hubiera visitado los países del imperio soviético antes de 1989 podía darse cuenta de que lo único que mantenía en pie todo el tinglado era un sistema de terror. La mayoría de la gente no pensaba que el sistema de funciones de *status* fuera moralmente aceptable, por no decir socialmente deseable. Pero parecía que no se podía hacer absolutamente nada, porque todo el sistema estaba mantenido por un elaborado aparato de fuerza policial respaldado por el poder armado de las fuerzas militares soviéticas. Esfuerzos reformistas, como el de la «Primavera de Praga» checoslovaca de 1968, fueron brutalmente aplastados por el ejército soviético con la ayuda de la policía secreta local. En Checoslovaquia, una de cada diez personas fue utilizada para espiar a las otras nueve y para informar a la policía secreta de cualquier señal de desafección. En la República Democrática Alemana, el sistema de vigilancia policial era aún más com-

* Tomé consciencia de esto por vez primera cuando era estudiante en Oxford y fui a ver la revuelta anual de los Guy Fawkes de la época. Los servicios de censura y vigilancia de la universidad, los Proctors y los Bulldogs, me prendieron a mí, un espectador pasivo, en vez de enfrentarse a los participantes activos, mucho más peligrosos.

pleto y despiadado, llegando hasta el extremo de usar a esposos y esposas como confidentes unos contra otros. Nadie, ningún experto cualificado en la Unión Soviética, ningún diplomático, ningún periodista y ningún turista, podía predecir a mediados de los ochenta que todo el sistema iba a colapsar subitáneamente en unos pocos años. Y se colapsó cuando el sistema de funciones de *status* dejó de ser aceptado. El miedo a la intervención soviética dejó de ser creíble, y la policía y los militares locales dejaron de estar dispuestos a tratar de mantener el sistema. En la RDA, el ejército se negó a disparar contra la oposición incluso cuando se les ordenó explícitamente.

Yo no creo que haya una motivación única para el reconocimiento continuo de los hechos institucionales. Algunos están tentados a pensar que debe haber alguna base racional para ese reconocimiento, que los participantes derivan alguna ventaja, en términos de teoría de los juegos, o que se colocan en una curva superior de indiferencia, o algo por el estilo; pero el notable rasgo de las estructuras institucionales es que la gente continúa reconociendo muchas de ellas y cooperando aun si no parecen sacar ventaja alguna de ello. Cuando las instituciones se mantienen en buena medida por hábito, pueden también colapsarse de un modo súbito, como cuando la gente pierde confianza en su moneda, o deja de reconocer a su gobierno como tal gobierno.

Marx, en la creencia de que los intereses eran los intereses de clase, dijo que toda la historia es la historia de la lucha de clases. Pero lo sorprendente es qué pequeña resulta la parte de la historia que es lucha de clases. En los grandes levantamientos del siglo veinte, por ejemplo, las lealtades nacionales se han revelado mucho más poderosas que la solidaridad de clase, y compatriotas de todas las clases han masacrado a enemigos nacionales de todas las clases con pasión y entusiasmo. La solidaridad de clase internacional apenas si ha contado. Y en la mayoría de estos grandes levantamientos, los sistemas de reglas constitutivas que daban base a las distinciones de clase fueron conservados a pesar de que hubo cambios de todo tipo en el resto de las instituciones; y en los lugares en los que las estructuras institucionales en las que se fundaba la estructura de clases fueron destruidas –por ejemplo, en la Rusia posterior a la primera guerra mundial, o en la China posterior a la segunda–, su destrucción no contaba entre los objetivos bélicos de sus enemigos. La Alemania imperial no se propuso crear un Estado bolchevique en Rusia, ni el maofismo fue nunca un objetivo de la Esfera de Co-

prosperidad de la Gran Asia Oriental. Lo que trato de ilustrar es que no hay ningún conjunto simple de relaciones entre motivación, interés propio, estructura institucional y cambio institucional.

Acaso la forma más enigmática de función de *status* se da en la creación de los derechos *humanos*. Antes de la Ilustración europea, el concepto de derechos sólo tenía aplicación en el marco de alguna estructura institucional –derechos de propiedad, derechos maritales, *droit de seigneur*, etc.–. Pero, de uno u otro modo, acabó siendo colectivamente aceptada por la idea de que uno podía tener una función de *status* solamente por ser un ser humano, la idea, esto es, de que el término X era «humano» y el término Y era «poseedor de derechos inalienables». No es por azar que la aceptación colectiva de este paso estuviera asistida por la idea de la autoridad divina: «están dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales se hallan la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad». La idea de los derechos humanos ha sobrevivido al declive de la fe religiosa, y se ha llegado incluso a internacionalizar. A menudo se apela a la Declaración de Derechos Humanos de Helsinki, con distintos grados de eficacia, contra los regímenes dictatoriales. En los últimos tiempos ha habido incluso un movimiento en favor del reconocimiento de los derechos para los animales. Tanto el caso de los derechos humanos, como el de los derechos de los animales, son casos de imposición de funciones de *status* a través de la intencionalidad colectiva.

En general, las funciones de *status* son asuntos de poder, como tendremos ocasión de ver en el resto de este capítulo. La estructura de los hechos institucionales es una estructura de relaciones de poder, incluidos los poderes negativos y positivos, condicionales y categóricos, colectivos e individuales. En nuestra tradición intelectual, que arranca de la Ilustración, la sola idea de poder irrita a un cierto tipo de sensibilidad liberal. Ciertos intelectuales querrían que no hubiera poder de ningún tipo (y si algo tuviera que existir, entonces querrían que su minoría oprimida favorita tuviera mucho más poder, y todo el mundo restante mucho menos). Una lección que hay que sacar del estudio de los hechos institucionales es ésta: todo lo que nos resulta apreciable de la civilización requiere la creación y el mantenimiento de relaciones institucionales de poder a través de funciones de *status* colectivamente impuestas. Éstas necesitan de una vigilancia y un ajuste constantes para crear y preservar la equidad, la eficiencia, la flexibilidad y la creatividad, por no decir nada de valores tradicionales como la justicia, la libertad

y la dignidad. Pero las relaciones institucionales de poder son ubicuas y esenciales. El poder institucional –masivo, omnidifuso y, típicamente, invisible– permea hasta el último rincón, hasta la más escondida de nuestras vidas sociales y, como tal, no representa una amenaza para los valores liberales, sino que es la precondition de su existencia.

ALGUNOS TIPOS DE IMPOSICIÓN DE FUNCIONES DE *STATUS*

Para investigar la estructura lógica de la realidad institucional, hay que empezar preguntado: ¿qué *clases* de hechos nuevos, de poderes nuevos, de estructuras causales nuevas, puede crear la gente cuando crea funciones de *status* si las funciones de *status* existen sólo porque se cree que existen?

En lo que toca a las funciones físicas, las únicas limitaciones proceden de las puras posibilidades físicas. La historia de la tecnología es la historia del modo en que el conocimiento acumulado y los deseos organizados han utilizado las posibilidades técnicas. Pero en lo que toca a los hechos institucionales, las mejoras tecnológicas no alteran las posibilidades. No podemos imponer una carga eléctrica por el mero hecho de decidir que algo cuente como una carga eléctrica, pero podemos imponer el cargo de la presidencia limitándonos a decidir lo que haremos que cuente como convertirse en presidente, haciendo así presidente a quien reúna las condiciones que hemos decidido. La intensionalidad-con-una-s de la forma sentencial «X cuenta como Y en C» es una clave para la intensionalidad-con-una-c del fenómeno. Puesto que ni el término X ni el término Y permiten substitución o expresiones correferenciales sin pérdida o cambio del valor de verdad de toda la sentencia, tenemos buenas razones para suponer que la locución «cuenta como» determina una forma de intensionalidad. Las posibilidades de crear hechos institucionales mediante el uso de esta fórmula están limitadas por las posibilidades de imponer nuevos rasgos a entidades por la vía de acordar colectivamente que las entidades tienen esos rasgos. Nuestra cuestión ahora es: ¿cuáles son las formas y los límites de la imposición institucional de función?

A primera vista, los hechos institucionales parecen revestidos de una variedad salvaje. Podemos hacer promesas, anotar *touch-downs*, ganar la titularidad universitaria, convertirnos en presidente, aplazar una sesión, pagar facturas y despedir a nuestros emplea-

dos, y podemos hacer todo eso mediante hechos institucionales. Pero, dentro de esta enorme variedad en su objeto, los hechos institucionales tienen realmente sólo un pequeño número de propiedades formales generales.

Puesto que la creación de los hechos institucionales consiste en imponer un *status* y, con él, una función a alguna entidad que no tenía previamente esa función de *status*, en general la creación de una función de *status* consiste en conferir algún *poder* nuevo. No tendría mucho sentido imponer la función de *status* nombrada por el término Y si no confiriera algún poder nuevo al término X, y la mayoría de –no todas– las creaciones de hechos institucionales lo que hacen es precisamente conferir poderes al término X, o ejecutar alguna operación veritativo-funcional, como la negación y la condicionalización, sobre la creación del poder. En el caso más simple, el término Y nombra un poder que el término X no posee en virtud de su mera estructura. En los casos en los que el término X es una persona, esta persona adquiere poderes que antes no tenía. Y en los casos en los que el término X es un objeto, el usuario de este objeto puede hacer cosas con este objeto que no podría hacer en virtud de la mera estructura de X. Así, el dinero, los pasaportes, los carnets de conducir y las sentencias lingüísticas capacitan al portador o al usuario para hacer cosas que no podría hacer de otro modo, cosas como comprar mercancías, viajar entre países, conducir legalmente un automóvil y ejecutar actos de habla expresando sentencias. En estos casos, la aceptación del *status* Y entraña alguna forma de creación de poder, como la autorización, el permiso o la habilitación. Otros casos, como tendremos ocasión de ver, entrañan alguna función booleana sobre esas formas de poder, como la negación o la condicionalización.

Así, la cuestión: ¿cuántos tipos de hechos institucionales podría haber? se convierte en gran medida en la cuestión ¿qué clases de poder podríamos crear por mero acuerdo colectivo? El poder puramente físico no se ve afectado por el acuerdo colectivo. Nada podemos añadir por acuerdo colectivo a nuestro peso o a nuestras capacidades para luchar con armas. Pero, mediante el acuerdo colectivo, podemos incrementar e incrementamos la riqueza de la gente, y podemos conferir a la gente poder de vida o muerte sobre nosotros. La forma general de la respuesta debe ser: con este mecanismo, podemos crear todas aquellas formas de poder, pero sólo aquellas formas en las que el reconocimiento o la aceptación colectivos del poder sean *constituyentes* de tenerlo. Si ésa es la estructura

formal del mecanismo, entonces se nos aclaran automáticamente dos rasgos enigmáticos. Primero, el mecanismo no pone restricción alguna al objeto, de manera que la enorme variedad que adopta la realidad institucional, desde las esposas hasta las guerras, y desde las fiestas de sociedad hasta el Congreso, debería parecer menos problemática. Segundo, el mecanismo así descrito no requiere que los participantes sean conscientes de lo que está ocurriendo realmente. Pueden pensar que este hombre es rey sólo porque Dios le ha ungido, pero mientras sigan reconociendo su autoridad tendrá la función de *status* de un rey, a despecho de las falsas creencias que se alberguen al respecto.

Hay una interesante clase de excepciones a la tesis de que todos los hechos institucionales entrañan poder. Algunos hechos institucionales entrañan un *status* puro, pero sin ninguna función. Hay casos en los que el *status* es puramente honorífico. Si a ustedes se les ha concedido una medalla, o se les ha otorgado un grado honorífico, o se les ha elegido la persona más popular de clase o se han convertido en Miss Alameda Country, tienen que saber que, por lo general, no hay derechos o poderes que vayan con esas posiciones. Son puramente honoríficas. Sus opuestos son honores negativos. Así, si se les censura a ustedes por su mala conducta, si reciben una reprimenda de sus superiores, o si son elegidos como los menos populares de la clase, todo eso son honores negativos. No van necesariamente acompañados de poderes, positivos o negativos.

Nuestra cuestión es: en la fórmula «X cuenta como Y en C», ¿cuántos tipos de «Y» hay? Puesto que los hechos institucionales están estructurados por la intencionalidad colectiva, y puesto que hay limitaciones estrictas a las posibilidades de crear hechos institucionales, tenemos que ser capaces de responder a esta cuestión. Empecemos, pues, ingenuamente enumerando algunos rasgos formales de la realidad institucional.

El *status* Y puede imponerse a distintas categorías ontológicas de fenómenos: gente (por ejemplo, presidentes de reuniones, esposas, sacerdotes, profesores); objetos (por ejemplo, sentencias, billetes de cinco dólares, certificados de nacimiento, carnets de conducir); y acontecimientos (elecciones, bodas, fiestas de sociedad, guerras, *touchdowns*). La gente, los objetos y los acontecimientos interactúan en relaciones sistemáticas (por ejemplo, Estados, matrimonios, corporaciones empresariales, universidades, ejércitos, Iglesias). A menudo, el *status* Y se impone a individuos y a grupos de individuos en virtud de un conjunto de relaciones que se dan ya

entre ellos de un modo preinstitucional. Así, una colección de individuos podría constituir una ciudad-Estado, o un hombre y una mujer podrían constituir un matrimonio, pero esa constitución no se da simplemente en virtud de ser una colección de individuos que tengan el tamaño adecuado, sino en virtud de las relaciones entre los miembros de la colección.

¿Cuáles son, pues, los rasgos de los objetos, de los acontecimientos y de los individuos a los que se les imponen nuevas funciones de *status*? Lo primero que voy a sugerir es que la categoría de gente, incluidos los grupos, es fundamental en el sentido de que la imposición de funciones de *status* a los objetos y a los acontecimiento sólo funciona en relación con la gente. Esto no debería resultar sorprendente, porque es un rasgo general de las funciones agentivas. Lo que importa no es el billete de cinco dólares como *objeto*, lo que cuenta es más bien que el *poseedor* del billete de cinco dólares tiene ahora un poder que no tendría de otro modo. Del mismo modo, lo que cuenta no es el destornillador como objeto, sino que el poseedor del destornillador tiene ahora un poder que no tendría de otro modo. Esto apunta a lo que yo creo que ocurre de hecho, a saber, que el contenido de la intencionalidad colectiva en la imposición de la función de *status* será típicamente que algún sujeto humano, singular o plural, tiene algún poder, positivo o negativo, condicional o categórico. Tal será directamente el caso cuando el *status* es impuesto a un agente, como por ejemplo, en Jones es presidente, e indirectamente, cuando el *status* se impone a algún objeto, como por ejemplo, esto es un billete de cinco dólares.

Otro rasgo formal que hay que observar es que la distinción corriente entre los puntos de vista interno y externo vale para los hechos institucionales. En este libro nos interesamos sobre todo por el punto de vista interno, pues sólo desde el punto de vista interno de los participantes pueden existir las instituciones. El antropólogo que observa desde fuera la institución puede ver que el *potlatch*, por ejemplo, cumple funciones que a los participantes kwakiutl les pasan totalmente desapercibidas, pero todo el festejo es por lo pronto un *potlatch* sólo por causa de la intencionalidad colectiva y la imposición colectiva de funciones de *status* por parte de los participantes. Lo cual, sea consciente o inconsciente, sólo puede existir desde el punto de vista interno en primera persona.

Pero aun dentro del marco del punto de vista interno hay que realizar a algunas distinciones formales. A un nivel micro, el indivi-

duo ve el dinero como un medio de intercambio y depósito de valor, y ve el matrimonio como una promesa colectiva de por vida entre un hombre y una mujer. Pero a un nivel macro, los planificadores y los organizadores, incluso desde un punto de vista interno, ven las instituciones como poseedoras de diferentes funciones, aunque, el *status* asignado en los casos individuales es el mismo. El obispo ve la función del matrimonio como la glorificación de Dios y la provisión de estabilidad social, y el Banco Central ve la oferta de moneda como un modo de controlar la economía. El punto importante es que el nivel micro es ontológicamente primario. No hay modo de que el obispo, el jefe de la Reserva Federal y el antropólogo puedan tener sus puntos de vista sin que los participantes al más bajo nivel en las trincheras del dinero y el matrimonio posean la forma básica de intencionalidad que resulta constitutiva de la estructura de los hechos institucionales. Por lo demás, los participantes en el nivel micro pueden desear el cumplimiento de todo tipo de funciones ulteriores por parte de las entidades institucionales, funciones que son irrelevantes para la ontología básica. Así, mucha gente desea dinero como medio de conseguir poder y prestigio, y para ellos ésta es la función básica del dinero. Entre las dinastías imperantes en Europa, el matrimonio era un instrumento de poder dinástico. (*Alii bella gerant, tu felix Austria nube*: Líbrense otros a la guerra; tú, feliz Austria, concierta matrimonios.) Y el matrimonio ha cumplido también estas otras funciones incluso entre los humildes. El caso es que todo esto funciona sólo si está dada la ontología base de la intencionalidad colectiva cotidiana, en la calle, por así decirlo, imponiendo una función de *status* de acuerdo con la fórmula.

Si miramos a los hechos institucionales teniendo todo esto presente, me parece que las funciones de *status* se distribuyen en ciertas categorías amplias. Como un primer paso en la clasificación de las mismas –tendremos que introducir mejoras después–, las dividiré provisionalmente en cuatro grandes categorías: simbólicas, deónicas, honoríficas y procedimentales.

1. Poderes simbólicos: la creación de significado

Tener poderes simbólicos nos capacita para representar la realidad en uno o más modos ilocucionarios posibles. Imponemos intencionalidad a entidades que no son intrínsecamente intencionales. Y hacerlo es crear lenguaje y significado en todas sus formas.

La imposición de intencionalidad a un cierto tipo de estructura física determina tanto una estructura formal –la *sintaxis*–, cuanto contenido significativo –la *semántica*–. Así, por ejemplo, el tipo fonético/grafémico «il pleut» cuenta como una sentencia francesa, «es regnet» cuenta como una sentencia alemana. A sonidos y a marcas físicas les imponemos generalmente los *status* palabra, sentencia y sintaxis. Y en los casos mencionados, hemos impuesto a distintos objetos sintácticos el mismo contenido semántico. Ambos significan «llueve». La simbolización es esencial para las otras formas de imposición de función institucional. Por razones que traté de explicar en el capítulo 3, no podemos imponer derechos, obligaciones, etc., sin palabras o símbolos.

2. Poderes deónticos: la creación de derechos y obligaciones

Tener poderes deónticos sirve para regular las relaciones entre la gente. En esta categoría, imponemos derechos, responsabilidades, obligaciones, deberes, privilegios, habilitaciones, castigos, autorizaciones, permisos y otros fenómenos deónticos por el estilo. De acuerdo con nuestra sugerencia anterior, según la cual, en general, el *status* Y confiere (o niega) poder, la hipótesis obvia sería que hay dos categorías amplias de tales funciones de *status*. La primera se da cuando el agente es dotado con algún poder, certificado, autorización, habilitación, derecho, permiso o cualificación nuevos que le capacitan para hacer algo que no podría hacer de otro modo; y la segunda se da cuando el agente es o está requerido, obligado, ligado por el deber, castigado, prescrito o forzado de algún otro modo a hacer algo que de otro modo no sería factible. Hablando laxamente, las dos grandes categorías son las de los poderes positivo y negativo. Para tener un rótulo, digamos que todas las funciones de *status* deónticas son asuntos de *poder convencional*. Esta terminología nos permite distinguir al poder convencional del poder físico bruto, aunque, huelga decirlo, ambos van a menudo de la mano; pues, a menudo, el dar poder convencional sirve para autorizar el uso del poder físico bruto. El poder policial es un ejemplo obvio.

Si tomamos como objetivo primario de nuestra investigación no los objetos sociales, como el dinero, los Estados y las universidades, sino los agentes que operan sobre y dentro de esos objetos, entonces la gran diferencia en la categorización de la realidad ins-

titucional se da entre lo que el agente *puede* hacer y lo que el agente *debe* (y no debe) hacer, entre lo que el agente está *capacitado* para hacer y lo que se le *requiere* que haga como resultado de la asignación de *status* determinado por el término Y. He aquí algunos ejemplos:

John tiene mil dólares en el banco.
 Tom es un ciudadano de los Estados Unidos.
 Clinton es el presidente.
 Sally es abogada.
 Sam posee un restaurante.

Cada uno de ellos asigna derechos y responsabilidades. El primer ejemplo asigna a John el derecho a comprar cosas o a emplear a gente con su dinero, así como el deber de pagar impuestos sobre los intereses generados por el dinero. El segundo ejemplo asigna a Tom el derecho, entre varios otros, a votar en las elecciones, así como la obligación, entre varias otras, de obtener un número de la Seguridad Social. El tercer ejemplo asigna a Clinton el derecho a vetar la legislación y la responsabilidad de dirigir al Congreso un discurso sobre el estado de la nación, etc. Obsérvese que los hechos institucionales que asignan derechos y responsabilidades pueden también ser destruidos o eliminados de diversos modos. He aquí algunos ejemplos:

Ann perdió todo su dinero.
 La fortuna en rublos de Iván se ha depreciado completamente debido a la inflación.
 Nixon dimitió de su cargo.
 El plazo de Coolidge expiró.
 Sam se divorció.
 El marido de Sally murió.

3. Honor: el status por sí mismo

Los honores (y los deshones) sirven para tener *status* valorados (o desvalorados) por sí mismos, no por ulteriores consecuencias que puedan traer consigo. Así, la victoria y la derrota en los juegos, y las formas institucionales sancionadas de honor y desgracia públicos. He aquí algunos ejemplos:

Mark ganó el campeonato de esquí del Lejano Oeste.
 McCarthy fue censurado por el Senado estadounidense.
 A Bill le fue concedida una medalla por el Collège de France.

Además de estos tres tipos categóricos de funciones de *status*, también necesitamos identificar los rasgos condicionales o procedimentales de los poderes y los honores deónticos.

4. Pasos procedimentales en la vía del poder y del honor

En el marco de las instituciones, podemos asignar pasos procedimentales hacia los derechos y responsabilidades o hacia los honores y las desgracias. He aquí algunos ejemplos:

Bill votó a Reagan.
 Clinton fue nominado candidato demócrata a la presidencia.
 La protesta fue admitida por el juez.

En el caso del sufragio, aunque uno tenga derecho a votar, la emisión real del voto no crea por sí misma derechos y responsabilidades nuevos. Sólo el conjunto acumulado de votos sirve para establecer un ganador con la mayoría necesaria y, por lo tanto, con nuevos derechos y responsabilidades. Conseguir seis votos es lo mismo que conseguir seis puntos en un partido de fútbol americano, pero distinto de conseguir seis dólares. Seis dólares y seis puntos son pasos procedimentales en el camino de la victoria, pero no pueden ustedes hacer nada más con ellos. Con seis dólares ustedes pueden comprar realmente algo. Cuando un candidato es nominado para la presidencia, adquiere con ello nuevos derechos y responsabilidades como candidato, pero para lo único que se supone que vale la candidatura es como estadio en el camino de llegar a ser presidente.

Un solo hecho institucional puede entrañar los cuatro rasgos precedentes. Así, convertirse en un nominado del partido demócrata otorga a la persona nominada ciertos derechos y responsabilidades, es un gran honor y es un estadio procedimental en el camino de convertirse en presidente, y todo ello no podría darse sin palabras u otras clases de símbolos, según se argumentó en el capítulo 3.

Ilustraré todo esto mostrando cómo se aplica al caso de los juegos. Los juegos son objetos de estudio especialmente útiles para el

análisis porque son como microcosmos de los grandes fenómenos sociales. Es famosa la argumentación de Wittgenstein, según la cual la palabra «juego» no marca ninguna esencia. Mas, con todo, hay ciertos rasgos comunes a juegos paradigmáticos, como los deportes competitivos –béisbol, fútbol americano, tenis, etc.–. En todos los casos, un juego consiste en una serie de intentos de vencer ciertos obstáculos que han sido creados con el propósito de tratar de vencerlos. Cada parte del juego trata de vencer obstáculos y de impedir que los venza la otra parte.* Las reglas del juego determinan cuáles son los obstáculos y qué puede hacerse para vencerlos, así como lo que debe y lo que no debe hacerse. Así, en el béisbol las reglas permiten al bateador pegarle a la bola, pero no le exigen hacerlo. Sin embargo, después de tres golpes debe abandonar el puesto de bateador y dejarle el bate a otro. La mayoría de las reglas del juego tienen que ver con derechos y obligaciones (rasgo 2), pero el objetivo global es ganar (rasgo 3) y muchos de los pasos que se dan son procedimentales (rasgo 4). Por ejemplo, muchos de los derechos y obligaciones son condicionales. Así, si un bateador tiene un *strike* tres bolas, eso no le da ulteriores derechos u obligaciones, pero establece derechos y obligaciones condicionales: dos *strikes* más y debe salir, una bola más y se va a la primera base. Esos derechos y obligaciones condicionales son típicos de las estructuras institucionales. En las universidades norteamericanas, por ejemplo, después de varios años de servicio se considera la posibilidad de que uno llegue a ser profesor titular.

LA ESTRUCTURA LÓGICA DEL PODER CONVENCIONAL

Con objeto de seguir explorando los asuntos que han ido saliendo en la taxonomía provisional de la sección previa, me propongo examinar ahora la estructura intencional de los hechos institucionales. Trataré de enunciar la forma general del contenido de la función de *status* Y cuando pasamos de X a Y en la fórmula «X cuenta como Y en C». Puesto que el contenido de Y viene impuesto al elemento X por aceptación colectiva, esas aceptaciones colectivas (reconocimientos, creencias, etc.) deben tener algún contenido; y lo que sugiero es que para una amplia clase de casos el contenido tie-

* Esta respuesta a Wittgenstein en el asunto de los juegos no la he inventado yo. No sé a quién se le ocurrió primero, o a quién se la escuché por vez primera, pero se ha incorporado a la tradición oral.

ne que ver con alguna modalidad de poder convencional en la que el sujeto se relaciona con algún tipo de acción o con algún curso de acciones. Por lo demás, puesto que hay límites estrictos a las clases de poderes que pueden ser creados por aceptación colectiva, tenemos que ser capaces de enunciar las formas generales del contenido del término Y en un número muy pequeño de fórmulas. Puesto que el poder es siempre poder de hacer algo o de impedir que algún otro haga algo, el contenido proposicional de las funciones de *status* de poder es siempre en parte que

(S hace A)

en donde hay que substituir «S» por una expresión referida a un individuo particular o a un grupo, y «A» por el nombre de un acto, una acción o una actividad, incluyendo acciones negativas, como contenerse o abstenerse.

Siguiendo esta línea de razonamiento, vemos que la estructura primitiva de la intencionalidad colectiva impuesta al término X, cuando X cuenta como Y en C, es

Nosotros aceptamos (S tiene poder [S hace A]).

Formalmente hablando, se puede ejecutar un buen número de operaciones partiendo de esta estructura básica, y esas operaciones ejemplifican varias distinciones que ya he realizado. Como se mencionó antes, hay una distinción entre poderes convencionales positivos y negativos, la distinción entre *capacitaciones* y *requerimientos*. También hay una distinción entre la *creación* y la *destrucción* de poderes convencionales. Ejemplo de estos últimos son las distinciones entre matrimonio y divorcio, y entre nombrar a alguien para un cargo y destituirlo. Hay además una distinción entre poderes convencionales *procedimentales* y *terminales*. Un ejemplo de esto último es la distinción entre recibir cierto número de votos y ganar las elecciones. Obtener votos es un paso procedimental en el camino de ganar, y ganar es el término del proceso electoral. También hay una distinción entre la creación inicial y el subsiguiente mantenimiento de un hecho institucional. Discutiré esta distinción en el próximo capítulo.

Empecemos nuestra investigación de estas operaciones formales explorando los dos modos básicos de capacitación y requerimiento que pueden representarse como

Nosotros aceptamos (S está capacitado [S hace A]).
 Nosotros aceptamos (S es requerido [S hace A]).

En el caso de las capacitaciones, nosotros garantizamos colectivamente poder a algún individuo o a algún grupo; en el caso de los requerimientos, nosotros restringimos colectivamente el poder de algún individuo o de algún grupo.

En la hipótesis que estoy armando, si ponemos todos estos elementos en común, la forma subyacente a un típico poder convencional capacitante (por ejemplo, «X, este trozo de papel, cuenta como Y, un billete de cinco dólares») sería en parte

Nosotros aceptamos (S, el portador de X, está capacitado [S compra con X por el valor de cinco dólares]).*

Y en el caso de los poderes convencionales negativos, *id est*, los requerimientos, por ejemplo, «X, este trozo de papel, cuenta como Y, un ticket de estacionamiento», la forma subyacente de la intencionalidad colectiva sería en parte

Nosotros aceptamos (S, la persona a la que se le da X, es requerida [S paga una multa en un plazo determinado]).

Hasta ahora hemos descrito la forma de los hechos institucionales en curso, en donde, por ejemplo, ya tenemos un billete de cinco dólares o un ticket de estacionamiento. Pero esos mismos poderes convencionales son creados o destruidos. Y esos actos de creación o destrucción pueden ser ejercicios de poder convencional, por ejemplo, matrimonio y divorcio; o pueden simplemente crecer, como cuando, por ejemplo, un grupo acaba aceptando gradualmente a alguien como su dirigente sin mediar elección o candidatura formales de ningún tipo. En los casos en los que el acto es un acto de explícita creación o destrucción de un poder convencional, es él mismo típicamente el ejercicio de otro poder convencional, el poder de crear o destruir de este modo. Supongamos que un organismo de creación de poder convencional, como el Departamento de Vehículos de Motor, otorga un permiso de conducir a un soli-

* Y recuerden, no hay que preocuparse por la aparente circularidad de usar nociones institucionales, como «compra» o «valor de cinco dólares», en la descripción del contenido intencional, pues esas nociones se justifican del modo que traté de explicar en el capítulo 3, es decir, se justifican no eliminando el círculo, sino ampliándolo.

citante S. ¿Cuál es la forma de la intencionalidad colectiva? Es necesario que distingamos entre la intencionalidad del organismo y la intencionalidad de la sociedad circundante, la cual hace que el sistema funcione globalmente. Desde el punto de vista de la sociedad circundante, la forma de la creación del poder institucional es

Nosotros aceptamos (El organismo crea
[S está capacitado -S conduce un automóvil-]).

Cuando un poder convencional es destruido, me parece que la negación opera sobre la aceptación colectiva, no sobre el contenido de esa aceptación. Así, por ejemplo, si se disuelve el matrimonio ente S1 y S2, la consecuencia es que

Nosotros ya no aceptamos (S1 y S2 están casados).

Resulta tentador pensar que deberíamos ser capaces de definir todos los poderes convencionales en términos de un término primitivo más una negación. Los éxitos que hemos tenido en otras ramas de la lógica alimentarán esa tentación. Así, en la lógica modal alética:

$$\Box(p) \text{ syss } \sim \Diamond(\sim p)$$

(Es necesariamente el caso que *p* si y sólo si no es posible el caso de que no-*p*)

Y en la lógica cuantificada:

$$\forall x (fx) \text{ syss } \sim \exists x (\sim fx)$$

(Para todo objeto *x*, *x* tiene el rasgo *f* si y sólo si no hay ningún objeto *x*, tal que *x* no tenga *f*)

E incluso en algunos sistemas de lógica deóntica:

$$O(p) \text{ syss } \sim P(\sim p)$$

(Es obligatorio que *p* si y sólo si no está permitido que no-*p*)

Así pues, ¿por qué no una estructura análoga en la «lógica institucional»? ¿Por qué no

S está capacitado (S hace A) syss ~S es requerido (~S hace A)?
 (S está capacitado para ejecutar el acto A si y sólo
 si S no está requerido a no ejecutar el acto A)

A primera vista, parece que la analogía no funciona porque la ausencia de un requerimiento a no hacer algo constituye por sí misma una capacitación institucional para hacerlo. En la lógica deóntica clásica, la ausencia de obligatoriedad de no hacer algo es equivalente a la permisión de hacerlo; pero no hay una equivalencia obvia para los poderes convencionales, porque hay una muchedumbre de cosas que yo no estoy requerido a no hacer (es decir, que no están, prohibidas), sin que ello signifique que estoy institucionalmente autorizado o capacitado para hacerlas. Por ejemplo, yo no estoy institucionalmente capacitado para levantarme y dar una vuelta por la habitación, para sonarme la nariz o para rascarme la espalda, sin que ello signifique que he sido requerido a no hacer ninguna de estas cosas.

No obstante, si le damos suficiente pensamiento a estos asuntos, podemos ver que el paralelismo se sostiene perfectamente. Es un problema de alcance. El poder convencional sólo existe allí donde hay algún acto o proceso de creación, de modo que tenemos que pensar en las capacitaciones y en los requerimientos institucionales ubicándolos dentro del alcance del operador de la creación de poder colectivo. Para entender el bicondicional arriba mencionado, hay que entender cada cláusula dentro del alcance del operador de creación de poder. Así entendido, el paralelismo que se da en la ley de intercambio de las lógicas modal, deóntica y cuantificada funciona perfectamente también en la lógica institucional. Tenemos, pues, que

S está capacitado (S hace A) syss~S es requerido (~S hace A)

significa realmente:

Mediante la aceptación colectiva hacemos que sea el caso que (S está capacitado [S hace A] si y sólo si hacemos que, mediante aceptación colectiva, sea el caso que [-S es requerido (~S hace A)]).

Algunos ejemplos ilustrarán este punto. Cuando hacemos que sea el caso que *entre los poderes del presidente* esté el poder de vetar la legislación del Congreso, hacemos el caso que *entre los poderes*

del presidente esté el no ser requerido a no vetar esa legislación. Análogamente, cuando se me expide un carnet de conducir, una autorización para conducir vehículos, adquiero un *status* merced al cual no estoy requerido a no conducir.

Hay un asunto de mucho calado acerca de la naturaleza de los poderes convencionales que anda implícito en todo esto: los poderes convencionales sólo existen allí donde hay algún acto o proceso de creación. Así, la mera ausencia de un poder convencional, marcada con una negación, no es equivalente a la presencia de alguna otra clase de poder convencional, pero ello no impide que podamos definir ambos modos de poder convencional en términos de un poder más una negación, siempre, claro está, que ambos se entiendan como creación de acuerdo con la fórmula. Los dos modos básicos de poder convencional son aquellos por los cuales imponemos una autorización a un agente y aquellos por los que imponemos un requerimiento a un agente, y ambos pueden ser definidos en los términos del otro más una negación.

Además, podemos definir la destrucción de un poder en términos de eliminación de un poder convencional previamente existente. Por ejemplo, cuando se despide a un empleado, o cuando un tribunal concede un divorcio, un poder convencional previamente existente es destruido mediante la eliminación de su aceptación. Así, «¡Queda usted despedido!» es equivalente a la eliminación de poder convencional:

Nosotros eliminamos los poderes (usted está empleado),

y esto es equivalente a

Nosotros ya no aceptamos (S tiene derechos
y obligaciones [S actúa como empleado]).

El argumento básico en favor de entender la estructura lógica de la destrucción del poder convencional como negaciones de la aceptación colectiva, en vez de como negaciones del contenido de la aceptación, es que éstas no requieren el mantenimiento continuado de la función de *status*, mientras que el poder convencional, sí. El matrimonio requiere un mantenimiento continuado; el divorcio, no.

Pues bien; a la luz de toda esta discusión de la estructura lógica de la realidad institucional, ¿qué hay de nuestra clasificación preliminar de los hechos institucionales en simbólicos, deónticos, ho-

noríficos y procedimentales? Creo que la presente discusión muestra que esa clasificación no puede mantenerse como una taxonomía bien fundada, porque, hablando laxamente, todo acaba por ser deóntico. Consideremos primero el caso procedimental. Todos los ejemplos que di son casos de eslabones en funciones de *status* –deónticas y honoríficas– iteradas. Así, por ejemplo, poner una X en una papeleta de voto cuenta como votar a un candidato, y obtener la mayoría de los votos cuenta como ganar las elecciones. Lanzar la bola y no darle, cuenta como un *strike* en béisbol, y hacer tres *strikes* cuenta como *striking out*. En estos casos, las funciones de *status* procedimentales son funciones deónticas condicionales, y cuando es satisfecho el antecedente del condicional, el resultado es un paso adelante en la jerarquía iterada de la realidad institucional. Así, por ejemplo, tener un *strike* es un *status* deóntico condicional. Su fuerza radica en que si ustedes consiguen dos más, consiguen un *out*. Pero si ustedes consiguen efectivamente dos más, entonces están en *out*, lo que es un *status* deóntico nuevo, y por lo mismo, un paso ascendente en la jerarquía de los hechos institucionales. Pero si las funciones de *status* procedimentales se reducen a funciones de *status* deónticas y honoríficas, y pueden explicarse en términos de la iteración de jerarquías de funciones de *status*, entonces no hay clase alguna separada de funciones de *status* procedimentales.

¿Qué ocurre, empero, con los casos honoríficos? Lo mejor es pensar en ellos como casos límite de los deónticos. Un *status* valorado por él mismo, y no por el poder a él vinculado, es un caso límite de una función de *status*. En un sentido, los casos honoríficos son casos deónticos generados, porque los derechos y obligaciones que normalmente van con las funciones de *status* han encogido hasta tal punto que el *status* es valorado o desvalorado por él mismo. La cuestión: ¿son, en realidad, los casos honoríficos casos deónticos? es como las cuestiones: ¿es el cero realmente un número?, o ¿es la clase vacía realmente una clase? La cuestión no reclama una respuesta de hecho, sino una respuesta de decisión, y lo que estoy sugiriendo es que la decisión más útil es no tratar lo honorífico como una categoría separada.

También lo simbólico es, implícitamente, un caso de lo deóntico, porque la creación de significados convencionales de las sentencias crea en los hablantes el poder de ejecutar actos de habla sirviéndose de esas sentencias. De modo que, al final, no tenemos cuatro categorías independientes. Pero si la conclusión es que todo son funciones de *status* deónticas, entonces el término «deóntico»

deja de resultar adecuado, porque estaba concebido para expresar un contraste que ya no puede mantenerse. El resultado es que, desde el punto de vista de la estructura lógica, no podemos mantener las categorías de lo simbólico, lo deóntico, lo honorífico y lo procedimental. Lo único que tenemos es, sencillamente, creaciones y destrucciones de poderes convencionales. Algunos de esos poderes son simbólicos, algunos puramente honoríficos, algunos son negativos, algunos son condicionales. Además, algunos son colectivos, y otros son individuales, algunos están impuestos al ras mismo de los fenómenos brutos, otros son impuestos a entidades que ya tienen poderes convencionales. En lo que atañe a sus objetos, nos quedan dos categorías amplias de lo lingüístico, estrictamente construido en términos de las sentencias reales y de los actos de habla reales, y lo no lingüístico, en el que se incluyen el dinero, la propiedad, el matrimonio y cualquier otra realidad institucional.

CONCLUSIÓN

Nuestra discusión de la estructura lógica de la realidad institucional viene en apoyo de la hipótesis que sigue. Yo no sé si es verdadera, y desde luego no la he demostrado, pero merece mayor exploración, y al menos da cuenta de los datos hasta ahora consignados.

Hay exactamente una operación lógica primitiva por medio de la cual la realidad institucional es creada y constituida. Tiene esta forma:

Nosotros aceptamos, nos apercebimos, conocemos, marchamos con, etc., colectivamente que (S tiene poder [S hace A]).

Podemos abreviar esta fórmula y dejarla en

Nosotros aceptamos (S tiene poder [S hace A]).

Llamemos a esto «la estructura básica». Otros casos de funciones de *status* son casos en los que las operaciones booleanas son ejecutadas sobre la estructura básica, o casos en los que la estructura surge como parte de un sistema de estructuras iteradas de este tipo, o casos en los que el «poder» asignado por la estructura es puramente honorífico. Así, por ejemplo, el requerimiento de que yo pa-

que mis impuestos está definido en términos de negación sobre la estructura básica.

Nosotros aceptamos (S es requerido [S paga impuestos])
 syss nosotros aceptamos (~S tiene poder [~S paga impuestos]).

Hacerle un *strike* a un bateador en un juego de béisbol es un asunto de condicionalización e iteración sobre la estructura básica.

Nosotros aceptamos (S tiene un *strike*) syss nosotros aceptamos
 (si S tiene dos *strikes* más, entonces es *out*).

Y satisfacer el antecedente del condicional automáticamente coloca a la estructura a un nivel más elevado de funciones de *status* iteradas, un nivel en el que se hace manifiesto el poder convencional.

Nosotros aceptamos (S es *out*) syss nosotros aceptamos
 (S es requerido [S sale fuera]).

Y la parte de la derecha se reduce a la estructura básica más la negación.

Nosotros aceptamos (~S tiene poder [~S sale fuera]).

Ni que decir tiene que estoy haciendo una simplificación exagerada para poder resaltar la estructura lógica subyacente. Hay muchos otros rasgos que caracterizan a un *out* en un juego de béisbol, además de tener que salir. Por ejemplo, tres *outs* y todo el lado está *out*. Pero la idea que trato de desarrollar es que, a fin de cuentas, todos estos rasgos se captan en términos de poderes convencionales, y los poderes convencionales son variaciones sobre iteraciones de la estructura básica. Creo que nuestra investigación de los rasgos lógicos del contenido intencional de la función de *status* Y, en la fórmula «X cuenta como Y», ha empezado por mostrar que la enorme complejidad del cuerpo de realidad institucional tiene un esqueleto estructural simple. Esto no resulta sorprendente, dado lo rudimentario del aparato con el que lidiamos. No tenemos sino la capacidad para imponer un *status*, y con él, una función, mediante acuerdo o aceptación colectivos. Pero no quisiera dar la impresión de pensar que he llegado al fondo de estos asuntos. Aun si he dado en el clavo hasta ahora, la discusión no ha hecho sino empezar.

CAPÍTULO 5

LA TEORÍA GENERAL DE LOS HECHOS INSTITUCIONALES

Segunda parte: su creación, su mantenimiento, su jerarquía

LA CREACIÓN Y EL MANTENIMIENTO DE LOS HECHOS INSTITUCIONALES

En el capítulo 4 hemos explorado la estructura lógica de los hechos institucionales. Con esa noción de la estructura en mano, tenemos ahora material suficiente para formular una teoría general de la creación, el mantenimiento y la identificación de los hechos institucionales. En el proceso de enunciar la teoría general haré un repaso sumario del material de los capítulos previos con objeto de ampliarlo. Necesitamos ahora distinguir cuatro elementos: la institución, su uso en la creación de hechos, la existencia continuada de éstos y sus indicadores.

En primer lugar, tenemos la *institución* que permite la creación de hechos institucionales a partir de hechos sociales y de hechos brutos. Esas instituciones consisten siempre en reglas constitutivas (prácticas, procedimientos) que tienen la forma «X cuenta como Y en el contexto C». No hay nada mágico en esta fórmula, y no pretendo hacer de ella un fetiche. El caso es que la intencionalidad colectiva impone un *status* especial a algún fenómeno, y con ese *status*, una función; y lo que necesito es una fórmula para representar la estructura de esa imposición. El término Y impone un nuevo *status* al fenómeno nombrado por el término X, y el nuevo *status* trae consigo una función que no puede ser cumplida meramente en virtud de los rasgos intrínsecos físicos nombrados por el término X. La función requiere el *status* para poder ser cumplida, y el *status* requiere la intencionalidad colectiva, la cual incluye una aceptación continuada del *status* con su correspondiente función. Normalmente, la función asociada anda definicionalmente implícita en la expresión que nombra al *status*. Así, por ejemplo, el *status* descrito por «dinero» implica ya la función, entre otras, de ser un medio de cambio. Algunas veces, la función en cuestión sólo de un modo muy general está determinada o implicada por la expresión de *sta-*

tus, y a veces, lo implicado es un abanico entero de funciones, más que una singular función específica. Así, por ejemplo, a los *status* de ser un marido o un ciudadano va ligado un abanico entero de funciones, y sociedades distintas pueden diferir radicalmente respecto de los derechos y las obligaciones del matrimonio o la ciudadanía. No obstante, aun en esos casos, se da una implicación funcional vehiculada por la descripción que atribuye al objeto un determinado *status* institucional, como se ve por el hecho de que las categorías de evaluación que resultan adecuadas bajo la descripción del *status* resultarían inadecuadas bajo otra descripción. Ser un marido o un ciudadano es ya tener la posibilidad de ser un «buen» o un «mal» marido o ciudadano.

Seguramente vale la pena dejar claro que el uso de la noción de función no significa aquí aceptación por mi parte de ningún tipo de «análisis funcional» o de «explicaciones funcionales» en la investigación sociológica. Las funciones que estoy discutiendo están internamente relacionadas con el *status* correspondiente, de modo que, en general, el enunciado del *status* implica trivialmente la función correspondiente. Decir que algo es dinero implica, por definición, que, entre otras cosas, funciona como medio de intercambio, es decir, como dinero.

Dentro de la institución, necesitamos distinguir tres elementos: la *creación* inicial del hecho institucional, su *existencia* continuada y su *representación* oficial (normalmente, lingüística) en forma de indicadores de *status*.

Los acontecimientos típicos que crean y ponen en marcha hechos institucionales son ventas de propiedades, elecciones, bodas, declaraciones de guerra, sesiones de apertura parlamentaria, así como la aprobación de leyes y la adopción de constituciones. A menudo, no siempre, todas estas cosas entrañan declaraciones performativas como, por ejemplo, «Declaro inaugurada la legislatura», «Por la presente, se declara la guerra», «Os declaro marido y mujer». La persistencia de los hechos institucionales se describe por medio de enunciados como «Ésta es mi mujer», «El Parlamento está en sesión», «La guerra está en marcha», «Yo poseo esta propiedad» o «Soy un licenciado por la Universidad de Oxford». Ejemplos típicos de representaciones lingüísticas oficiales de hechos institucionales son certificados matrimoniales, documentos testamentarios, diplomas universitarios, uniformes oficiales, medallas y permisos de conducir.

Consideremos todos estos elementos.

La creación de hechos institucionales

Los casos más simples de creación de hechos institucionales son aquellos en los que las estructuras institucionales ya garantizan que ciertas acciones de nivel inferior cuentan como fenómenos institucionales de nivel superior. Ejemplos obvios son los juegos y los actos de habla. Hacer cierto movimiento con una pieza de madera cuenta como mover el caballo a alfil 5 en una partida de ajedrez. En un contexto determinado, también puede contar como hacer jaque al rey. En las circunstancias adecuadas, decir intencionalmente «Prometo venir a verte» cuenta como prometer venir a verte. Cruzar la línea de gol en posesión del balón mientras el juego está en curso cuenta como anotar un *touchdown* en un partido de fútbol americano. Y así sucesivamente para un gran número de casos. Los casos complicados requieren que ciertos tipos de hechos institucionales sean creados mediante actos cuya ejecución misma es un hecho institucional. Así, la creación de nuevos derechos de propiedad requiere típicamente el acto de comprar/vender o un acto de donación, por ejemplo. En todo esos casos, funciones de *status* nuevas vienen impuestas a fenómenos que ya tenían funciones de *status* impuestas. Un caso especial de este tipo de creación de hechos institucionales es el uso de expresiones explícitamente performativas. En esos casos, se impone una función de *status* nueva a un acto de habla, a saber, la función de imponer una función de *status*. Así, cuando el presidente de la cámara dice «Declaro inaugurada la legislatura», se impone una nueva función de *status* al acto de habla, la función de *status* de hacer realidad la inauguración de la vida parlamentaria. Pero, como resultado de ello, la colección de individuos reunidos tiene ahora una función de *status* impuesta, la de ser una sesión parlamentaria, teniendo en cuanto tal el poder de aprobar leyes.

En principio, no parece haber límite a este tipo de iteración de función de *status* impuesta sobre función de *status*. Así, en unas elecciones, la expresión individual de preferencias por parte de los votantes cuenta como votar en unas elecciones. Una secuencia de esos actos de habla, debidamente certificada por las autoridades, cuenta como unas elecciones. Obtener un número suficiente de votos cuenta como ganar. Ganar y prestar juramento cuenta como convertirse en el alcalde de una ciudad.

Un principio general es éste: en la medida en que el nuevo *status* institucional tiene gran relevancia, estamos inclinados a requerir que sea creado mediante actos de habla explícitos ejecutados de

acuerdo con reglas estrictas. Y esos actos de habla son ellos mismos hechos institucionales. Así, una guerra está en marcha porque fue *declarada*, somos marido y mujer porque *nos casamos*, Clinton es presidente porque fue elegido y *prestó juramento*. Algunos hechos institucionales que típicamente requieren actos de habla para su creación pueden también cobrar existencia sin acto de habla alguno de por medio, simplemente por un hecho social persistente en el tiempo. Así, si hay leyes que los dispongan de este modo, un «matrimonio de derecho consuetudinario» puede cobrar existencia sin necesidad de una ceremonia matrimonial, y los derechos de propiedad pueden ser transferidos por «prescripción adquisitiva», sin necesidad de venta o donación alguna.

La existencia continuada de hechos institucionales

El secreto para comprender la existencia continuada, la persistencia, de los hechos institucionales es, sencillamente, que los individuos directamente implicados y un número suficiente de miembros de la comunidad relevante deben seguir reconociendo y aceptando la existencia de esos hechos. Puesto que el *status* queda constituido por la vía de la aceptación colectiva del mismo, y puesto que la función, para ser cumplida, requiere el *status*, para que todo funcione resulta esencial que haya una aceptación continuada del *status*. En el momento en que, pongamos por caso, todos o casi todos los miembros de una sociedad rechazan el reconocimiento de los derechos de propiedad, como en una revolución u otro tipo de revuelta, los derechos de propiedad dejan de existir en esa sociedad.

Uno de los rasgos más fascinantes –y terroríficos– de la época en la que yo estoy escribiendo estas líneas es la constante erosión de la aceptación de grandes estructuras institucionales en todo el mundo. El derrumbe de la identificación nacional en favor del tribalismo étnico se está dando en lugares tan distintos como Bosnia, Canadá, la antigua Checoslovaquia, Turquía y en muchas universidades norteamericanas. En varios países africanos no hay modo de decir dónde termina el ejército y dónde empiezan las bandas armadas, o quién es un «mando militar» y quién es un «señor de la guerra». En Rusia, la inestabilidad es tal que cualquier cosa que pueda decirse con seguridad hoy –sobre las relaciones del Estado, los militares, la policía secreta y el crimen organizado, por ejemplo– probablemente habrá envejecido antes de que ustedes lean estas páginas. Lo ten-

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

Una de las grandes ilusiones de la época es que «El poder sale de la boca de un fusil». De hecho, el poder sale de las organizaciones, es decir, de estructuraciones sistemáticas de funciones de *status*, y en tales organizaciones, el desdichado que vaya provisto de un fusil muy probablemente contará entre las personas menos poderosas y más expuestas al peligro. El poder real reside en las personas que se sientan frente a una mesa de despacho y hacen ruidos con la boca y marcas sobre un papel. Normalmente, estas personas no tienen otras armas que, a lo sumo, una pistola para ceremonias y una espada para las ocasiones de etiqueta.

Puesto que las instituciones sobreviven en la aceptación, en muchos casos se apela a un elaborado aparato de prestigio y de honor para asegurar el reconocimiento y mantener la aceptación. El comportamiento de Charles de Gaulle respecto de Francia durante la segunda guerra mundial y después de ella fue una constante ilustración de todo esto. Insistiendo constantemente en el honor y el prestigio de Francia, pretendiendo la existencia de un gobierno francés independiente durante la guerra e insistiendo constantemente en su propio reconocimiento como parigual de los dirigentes de las demás naciones, De Gaulle contribuyó a recrear y a mantener el Estado-nación francés. Se trata de un asunto de todo punto generalizable. Cuando la institución exige a sus participantes más de lo que puede sacarles a la fuerza, cuando el consentimiento es esencial, se usa un buen tanto de pompa, ceremonia y rataplán para sugerir que lo que está en curso es bastante más que una mera aceptación de la fórmula «X cuenta como Y en C». Los ejércitos, los juzgados y, en menor medida, las universidades se sirven de ceremonias, insignias, togas, honores, rangos, y hasta música, a modo de estímulo de la aceptación continuada de la estructura. Las cárceles necesitan menos esos mecanismos porque disponen de fuerza bruta.

Una manera de crear hechos institucionales en situaciones en las que la institución no existe consiste simplemente en actuar como si existiera. El caso clásico es el de la Declaración de Indepen-

dencia de 1776. No había ninguna estructura institucional de la forma «X cuenta como Y en C», en virtud de la cual algún grupo de súbditos del rey en una colonia de la corona británica pudiera crear su independencia mediante un acto de habla performativo. Pero los Padres Fundadores actuaron como si su reunión en Filadelfia fuera un contexto C, un contexto tal que, mediante la ejecución de determinado acto de habla performativo, X, se creara un hecho institucional de independencia, Y. Consiguieron salir adelante con todo ello, es decir, crearon y mantuvieron la aceptación del hecho institucional, por el apoyo de la comunidad local y por la fuerza militar, culminando en la rendición de Cornwallis en Yorktown.

La fórmula «X cuenta como Y» se aplica tanto a la creación como a la persistencia del fenómeno, pues la regla constitutiva es un mecanismo para creación de los hechos y, en general, la existencia del hecho está constituida por su condición de creado y aún no destruido. Así, aguantar la ceremonia entera cuenta como *casarse*, y casarse y luego no morir, divorciarse o sufrir una anulación matrimonial, cuenta como *estar casado*. Decir «Declaro inaugurada la legislatura» cuenta como *inaugurar la legislatura*, y que el Parlamento esté abierto y no cerrado cuenta como *sesión parlamentaria*.

Indicadores de status

Puesto que los hechos institucionales existen sólo por acuerdo humano, en muchos casos requieren representaciones oficiales, lo que antes llamé indicadores de *status*, pues la existencia de hechos institucionales no puede, en general, ser inferida de los hechos brutos de la situación. La guerra constituye una excepción a eso, por la obvia razón de que los hechos brutos –matarse unos a otros a gran escala, pongamos por ejemplo– hacen normalmente innecesarios los indicadores oficiales. El dinero no requiere documentación adicional, porque él mismo es una forma de documentación. En un billete se dice que es de «Un dólar» o de «Diez libras esterlinas», etc., y todos esos términos se definen como dinero. Incluso en las sociedades prelitteradas, las monedas son fácilmente reconocibles como tales; rasgos como la forma o el tamaño marcan el hecho convencional de que el objeto es una moneda. Las acciones y los bonos, las tarjetas de crédito y los cheques hablan también por sí mismos. Análogamente, los actos de habla son autoidentificatorios para quienes conocen la lengua.

En las sociedades complejas, los pasaportes y los permisos de conducir son indicadores comunes de *status*. Indican el *status* del portador, lo señalan como alguien legalmente habilitado para viajar hacia y desde países extranjeros, o como alguien legalmente habilitado para conducir. El mecanismo más común para la indicación de *status* es la firma escrita. Firmar un documento puede crear un nuevo hecho institucional, pero la persistencia de la firma indica, permaneciendo todo lo demás igual, la persistencia del hecho. La firma estampada en un documento tiene una persistencia en el tiempo de la que carece la declaración performativa viva; eso es lo que le permite cumplir su papel de indicador de *status*. La función de los indicadores de *status* es siempre *epistémica*. Necesitamos distinguir entre el papel del lenguaje a la hora de constituir el hecho institucional —el papel que describí en el capítulo 3—, de un lado, y el papel del lenguaje a la hora de *identificar* lo que ha sido ya constituido, del otro (y sin perder de vista que una y la misma palabra o símbolo puede servir para ambos papeles). Cuando hablo de indicadores de *status*, estoy describiendo el segundo papel cumplido por el lenguaje.

Algunos indicadores de *status* no necesitan ser explícitamente lingüísticos, es decir, no necesariamente han de ser palabras reales. Los ejemplos más obvios son los anillos de alianza y los uniformes. No obstante lo cual, ambos son símbolos exactamente en el sentido en el que lo es el lenguaje, y llevar un anillo de desposado o vestir un uniforme es ejecutar un tipo de acto de habla. Esos indicadores no sólo sirven a funciones epistémicas; sirven también a otras funciones: expresivas, ceremoniales, estéticas y, de superlativa importancia, constitutivas. Huelga decir que el uniforme no constituye al policía, pero simboliza una función de *status*; y esa simbolización, en una u otra forma, es esencial para la existencia de la función de *status*. A lo largo de este libro, he tratado de poner de relieve que, en los hechos institucionales, el lenguaje no sólo es descriptivo, sino constitutivo de la realidad.

LA JERARQUÍA DE HECHOS: DE LOS HECHOS BRUTOS A LOS HECHOS INSTITUCIONALES

Hay una taxonomía jerárquica implícita en la descripción que he avanzado. Trataré ahora de hacerla explícita. El mundo de las decisiones del Tribunal Supremo de los Estados Unidos y el mundo

del colapso del comunismo es el mismo mundo que el mundo de la formación de los planetas y el del colapso de la función de onda en la mecánica cuántica. Uno de los objetivos de este libro es mostrar cómo es esto posible, cómo el mundo de las instituciones es parte del mundo «físico». Una taxonomía jerárquica nos enseñará el lugar de la realidad social, institucional y mental dentro de una única realidad física.

Pero construir una taxonomía de este tipo no es una tarea sencilla, porque hay que discernir y proceder a varias distinciones en un material tan variado como entrecruzado. No sin vacilaciones, en la figura 5.1. proporciono una versión simplificada de las relaciones jerárquicas entre los diferentes tipos de hechos.

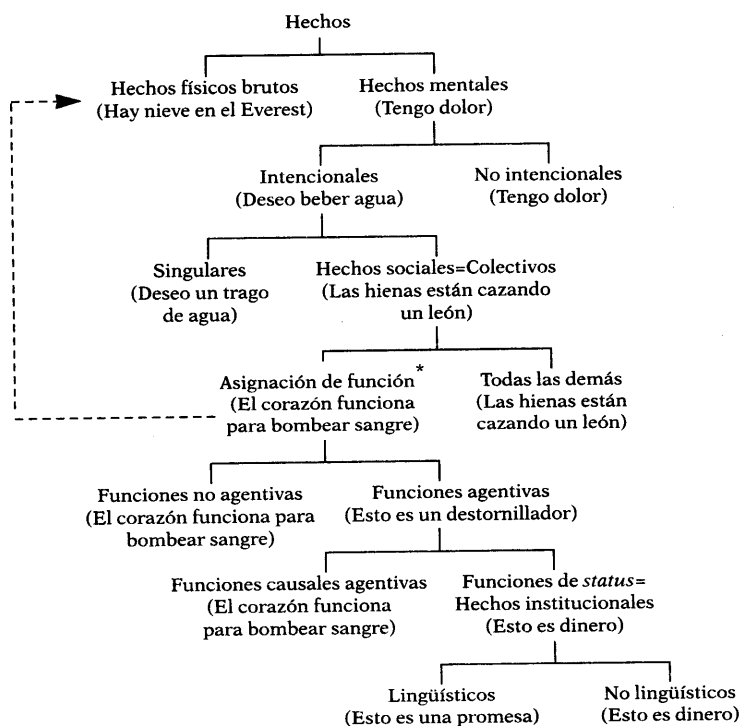


FIGURA 5.1. *Taxonomía jerárquica de (ciertos tipos de) hechos*

* Las funciones, al final, siempre acaban asignadas a fenómenos brutos; de aquí la línea que va de la asignación de función a los hechos físicos brutos.

Con esta taxonomía, nuestra distinción original entre hechos brutos y hechos institucionales ha quedado trascendida. Ahora tenemos que ser capaces de absorberla dentro del siguiente conjunto de distinciones.

En un primer nivel, entre las varias clases distintas de hechos, distingo entre hechos no mentales brutos, tales como que hay nieve en la cúspide del monte Everest, y hechos mentales de todas clases, como el hecho de que tengo dolor o que deseo un trago de agua. No me gusta la vieja terminología cartesiana porque parece implicar una oposición entre lo mental y lo físico, pero a condición de olvidarnos de la metafísica cartesiana, podemos llamar a esta distinción la distinción entre los *hechos físicos brutos no mentales* y los *hechos mentales*. No quiero dar a entender que esas categorías agoten todos los tipos de hechos, que sean exhaustivas. Si hubiera hechos matemáticos, por ejemplo, no estarían incluidos en esta taxonomía.

En un segundo nivel, dentro de la clase de hechos mentales, distingo entre *hechos intencionales*, como el hecho de que deseo ahora beber un trago de agua, y *hechos no intencionales*, como el hecho de que ahora tengo dolor.

En un tercer nivel, dentro de la clase de hechos intencionales, distingo entre *hechos intencionales singulares*, como el hecho de que yo deseo beber ahora un trago de agua, y *hechos intencionales colectivos*, como el hecho de que estas hienas están atacando a un león. Por estipulación, uso la expresión «hechos sociales» de modo tal que todos los casos de hechos intencionales colectivos (y sólo esos casos) son hechos sociales. Los hechos institucionales son entonces una subclase especial de hechos sociales, y el problema que nos hemos planteado es el de determinar exactamente los rasgos que definen a esa subclase.

De ahora en adelante, me ocuparé fundamentalmente de los hechos sociales, aunque algunas de las contraposiciones binarias valen también para el caso de los individuales. Por ejemplo, puede haber imposición de función tanto individual como colectiva.

En un cuarto nivel, dentro de la intencionalidad, tanto individual como colectiva, distingo entre *aquellas formas de intencionalidad que asignan una función*, como se revela, por ejemplo, en «Esto es un destornillador», y *todas las demás*, por ejemplo, «Deseo un trago de agua». La asignación de función crea *hechos institucionales*.

Ya sé que suena raro decir que el hecho de que esto sea un destornillador es una especie de hecho mental, ontológicamente subjetivo aunque epistémicamente objetivo; pero esta consecuencia se sigue del carácter relativo al observador de todas las atribuciones funcionales. Además, puesto que toda asignación de función se realiza, al final, sobre hechos brutos, este rasgo de la taxonomía se retrotrae a la existencia de hechos físicos brutos en nuestro primer nivel. A veces, las funciones se imponen sobre otras funciones, pero al final, toda la jerarquía debe descansar sobre fenómenos brutos (véase la figura 5.1). En general, las jerarquías de funciones asignadas descansan sobre fenómenos «físicos» brutos; pero no hay ninguna razón por la que no puedan descansar sobre fenómenos mentales. Por ejemplo, nosotros podemos decidir que la aparición de ciertos estados mentales cuente como constitutiva de ciertos tipos de locura. En tal caso, X cuenta como Y, pero la expresión X se refiere a un fenómeno mental.

En un quinto nivel, dentro de la clase de los hechos institucionales, distingo entre *hechos funcionales no agentivos*, por ejemplo, la función del corazón es bombear sangre, y los *hechos funcionales agentivos*, por ejemplo, la función de los martillos es clavar clavos. Las funciones impuestas se asignan no sólo a artefactos, sino también a fenómenos naturales. Tanto «Esta piedra será un buen pisapapeles», como «Ésta es una bella puesta de sol», registran y evalúan la imposición de funciones a fenómenos naturales.

Por lo demás, así como se pueden «imponer» funciones agentivas a fenómenos naturales como las puestas de sol, también se pueden «descubrir» funciones no agentivas en los artefactos. Si, por ejemplo, ustedes aceptan la distinción entre funciones manifiestas y funciones latentes y creen que las funciones latentes no son premeditadas, entonces el descubrimiento de funciones latentes de las instituciones es el descubrimiento de funciones no agentivas de un artefacto. Así, por ejemplo, si ustedes piensan que la función latente no pretendida del dinero es mantener un sistema de opresión, entonces ustedes sostendrán que han descubierto una función no agentiva entre las funciones agentivas de *status* del dinero.

En un sexto nivel, dentro de la categoría de las funciones agentivas, distingo entre *funciones cumplidas meramente en virtud de rasgos causales* y *otros rasgos brutos de los fenómenos* y *funciones cumplidas meramente por la vía de la aceptación colectiva*. El elemento clave en el desarrollo de las funciones agentivas hasta su

conversión en hechos institucionales se da cuando imponemos colectivamente una función a un fenómeno cuya composición física es insuficiente para garantizar el cumplimiento de la función, razón por la cual la función sólo es cumplible por aceptación o reconocimiento colectivos. Esas *funciones de status* componen una subcategoría de funciones agentivas. La clase de las funciones de *status* existentes es idéntica a la clase de los hechos institucionales.

Ejemplos de funciones agentivas cumplidas meramente en virtud de la estructura física intrínseca se expresan en: «Esto es una bombilla», o «Esto es un destornillador». Ejemplos de funciones de *status* (=hechos institucionales) se expresan en: «Esto es un billete de veinte dólares», o «Él es abogado».

En un séptimo nivel, dentro de la categoría de las funciones de *status*, hay varias maneras de clasificar los hechos institucionales. Se trata de criterios entrecruzados para distinguir entre tipos. No puedo hacer un listado completo, pero sí proporcionar una lista de algunos de ellos:

- A. Podemos distinguir los hechos institucionales por su objeto. Podemos distinguir entre hechos institucionales lingüísticos, económicos, políticos, religiosos, etc. Para lo que aquí nos interesa, la distinción más importante en punto a objeto se da entre los lingüísticos y los no lingüísticos, entre, por ejemplo, el hecho de que la sentencia «Es regnet» significa «Llueve» y el hecho de que Bill Clinton fue elegido presidente de los Estados Unidos.
- B. Podemos distinguir los hechos institucionales por el *status* temporal. Podemos distinguir entre la creación inicial de un hecho institucional (por ejemplo, Clinton llegó a presidente en 1993), su continuado mantenimiento (por ejemplo, Clinton fue presidente durante todo el año 1993, el Parlamento está en sesión, etc.) y su final desaparición por expiración, decadencia o abierta destrucción (por ejemplo, el Imperio Bizantino se derrumbó en 1453).
- C. Podemos distinguir los hechos institucionales por operaciones lógicas. En el capítulo 4 sugerí que la estructura básica era una estructura de poder impuesto o asignado, de acuerdo con la fórmula

Nosotros aceptamos (S tiene poder [S hace A]).

Una estructura básica así se expresa en, por ejemplo, «Sally tiene veinte dólares», o «Jones es nuestro dirigente». Pero hay operaciones lógicas, como la negación o la condicionalización, que se ejecutan sobre la estructura básica. Por ejemplo, una negación del poder en el contenido del hecho institucional sería «Sally me debe veinte dólares», y una negación de la aceptación sería expresada por «Jones ha sido cesado como dirigente».

Octavo, una vez tenemos funciones institucionales lingüísticas y no lingüísticas, podemos iterar funciones sobre funciones. El término Y de un nivel puede ser el término X o el término C del nivel siguiente o, incluso, de niveles aún más elevados. Así, una expresión X1, cuenta como promesa, Y1, en el contexto C1; pero en ciertas circunstancias C2, esa misma promesa, Y1=X2, cuenta como un contrato legalmente vinculante, Y2. Dado el contrato como contexto, Y2=C3, una acción determinada, X3, puede contar como su ruptura, Y3. En el contexto de esa ruptura, Y3=C4, una serie de acciones legales, X4, pueden contar como un pleito exitoso, Y4, y así, cumplir la función de anular la ruptura de contrato, o de compensarla. Estas iteraciones generan los niveles más elevados de los hechos institucionales.

LOS HECHOS INSTITUCIONALES Y EL TRASFONDO DE CAPACIDADES

He hablado a veces como si la imposición colectiva de intencionalidad fuera siempre un asunto de acciones, o conjunto de acciones, deliberadas. Pero, salvo en un par de ocasiones —cuando una Cámara aprueba leyes y cuando las autoridades cambian las reglas del juego— la creación de hechos institucionales es, típicamente, un asunto de evolución natural que no requiere imposiciones explícitas y conscientes de función —de función de *status*, o de otro tipo— a fenómenos de nivel inferior. La narración de la historia del dinero ilustra eso. El dinero evolucionó gradualmente por vías de las que no somos conscientes. No es que un buen día todos decidiéramos contar como dinero trozos de papel, más bien la forma adoptada por la intencionalidad colectiva es que empezamos a aceptar promesas escritas en notas como medios de intercambio, y seguimos aceptándolas colectivamente de un modo continuado. Algunos casos entrañan intencionalidad explícita, pero se trata en mi opinión de un único tipo de caso. Un modo de imponer una función a

un objeto es empezar a usar el objeto para que cumpla esa función. Los presupuestos de *uso* de entidades que tienen una función a menudo tienen la forma de fenómenos del trasfondo que tomamos simplemente por dados.

Por lo demás, aun en casos en que la función viene asignada en actos colectivos de imposición intencional, el uso subsiguiente de las entidades en cuestión no tiene por qué contener la intencionalidad de la imposición original. Una persona, acaso un grupo de personas, inventa herramientas, destornilladores y martillos, pongamos por ejemplo. En ese caso, lo que hacen es crear tipos de artificios a los cuales les imponen una cierta función por la vía de la intencionalidad colectiva. Pero las generaciones siguientes simplemente crecen en una cultura que contiene destornilladores y martillos. Nunca piensan en la imposición de intencionalidad colectiva; dan simplemente por hecho que se trata de ciertos tipos de herramientas útiles. Lo que una vez fue la imposición explícita de función en un acto intencional colectivo, ahora forma parte del trasfondo. En el capítulo 6 exploraremos el trasfondo y sus relaciones con las explicaciones causales de los fenómenos sociales.

CAPÍTULO 6

LAS CAPACIDADES DEL TRASFONDO Y LA EXPLICACIÓN DE LOS FENÓMENOS SOCIALES

LAS REGLAS CONSTITUTIVAS Y LA CAUSACIÓN

Ya he dicho que la estructura de las instituciones humanas es una estructura de reglas constitutivas. También he dicho que la gente que participa en las instituciones no es normalmente consciente de esas reglas; a menudo tienen incluso creencias falsas sobre la naturaleza de la institución, y hasta a las mismas personas que crearon la institución puede pasarles por alto y desapercibida su estructura. Pero esta combinación de afirmaciones nos plantea una cuestión muy grave: en esas condiciones, ¿qué papel causal pueden desempeñar esas reglas en la conducta real de quienes participan en las instituciones? Si los participantes en las instituciones no son conscientes de las reglas y no aparecen como observantes conscientes o inconscientes de éstas, y si en realidad las mismas personas que crearon o participaron en la evolución de la institución pueden ignorar perfectamente el sistema de reglas, entonces ¿qué papel causal habrían de desempeñar las reglas?

Las reglas no están por lo general codificadas, y aun en los casos en los que, como en el lenguaje natural y en la propiedad, los lingüistas, los legisladores y los juristas han codificado muchas reglas, la mayoría de nosotros ignoramos esas codificaciones. Y aun si no las ignoráramos, las codificaciones no se dejan interpretar por sí solas. Tenemos que saber cómo interpretar o cómo aplicar las reglas codificadas.

La literatura científico-cognitiva y lingüística da una respuesta comúnmente aceptada a esta cuestión. En el curso de este capítulo rechazaré esa respuesta. La respuesta es: evidentemente, observamos esas reglas, pero lo hacemos *inconscientemente*. En realidad, en muchos casos las reglas ni siquiera son reglas de las que *pudiéramos* ser conscientes. Por ejemplo, Chomsky, en su noción de la gramática universal, dice que el niño sólo es capaz de aprender la gramática de una lengua natural particular porque ya posee de modo innato las

reglas de la gramática universal, y esas reglas están tan profundamente ancladas en el inconsciente que no hay modo alguno de que el niño pueda ser consciente de su operación.¹ Este paso es muy común en la ciencia cognitiva. Fodor dice que para entender cualquier lengua, todos tenemos que conocer el lenguaje del pensamiento.² Y ese lenguaje es tan profundamente inconsciente que nunca podremos ser conscientes de su modo de operar. No me satisfacen nada estas explicaciones. Desde Freud nos ha parecido útil y conveniente hablar locuazmente sobre la mente inconsciente sin molestarnos en pagar el precio de explicar exactamente qué queremos decir. Nuestra imagen de los estados mentales inconscientes es que se parecen en todo a los estados mentales conscientes salvo en la consciencia. ¿Pero qué se supone que significa esto? Yo no he conseguido avistar nunca una respuesta satisfactoria —desde luego, no en Chomsky, ni en Fodor, ni siquiera en Freud—. Para decirlo crudamente: creo que en la mayoría de las apelaciones al inconsciente que se hacen en la ciencia cognitiva no tenemos la menor idea de lo que estamos hablando.³

Pero en este capítulo no estoy primordialmente interesado en las limitaciones de nuestros modelos explicativos corrientes, sino en proponer una forma alternativa de explicación. Para explicar cómo podemos relacionarnos con estructuras de desempeño de papeles, como el lenguaje, la propiedad, el dinero, el matrimonio, etc., cuando no conocemos las reglas y, por lo tanto, no las podemos observar ni consciente ni inconscientemente, tengo que apelar a la noción que antes he llamado «el trasfondo».⁴ Este capítulo tiene dos partes. En la primera parte haré algunas observaciones generales sobre el trasfondo y su modo de funcionamiento; en la segunda parte aplicaré los principios formulados en la primera a la inteligencia de la realidad institucional.

QUÉ ES EL TRASFONDO Y CÓMO FUNCIONA

En mis escritos sobre temas de filosofía de la mente y filosofía del lenguaje he argüido en favor de lo que llamo la tesis del tras-

1. N. Chomsky, *Reflections on Language*, Nueva York, Pantheon, 1975.

2. J.A. Fodor, *The Language of Thought*, Nueva York, Crowell, 1975.

3. Para una discusión más detallada, véase John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, Cambridge MA y Londres, 1992, cap. 7.

4. John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Nueva York, Cambridge University Press, 1983, y *op. cit. supra*.

fondo: los estados intencionales sólo funcionan dado un conjunto de capacidades del trasfondo, capacidades que no consisten ellas mismas en fenómenos intencionales. Así, por ejemplo, las creencias, los deseos y las reglas sólo determinan condiciones de satisfacción –condiciones de verdad para las creencias, condiciones de cumplimiento para los deseos, etc.– dado un conjunto de capacidades que no consisten en fenómenos intencionales. Así, he definido el concepto de «trasfondo» como el conjunto de capacidades no intencionales o preintencionales que hacen posibles los estados intencionales de función. Pero en esta definición hay cuatro conceptos difíciles: «capacidades», «hacer posible», «estados intencionales» y «función».

Entiendo por *capacidades*: habilidades, disposiciones, tendencias y, *en general, estructuras causales*. Es importante darse cuenta de que cuando hablamos del trasfondo estamos hablando de una determinada categoría de causación neurofisiológica. Puesto que no sabemos cómo funcionan estas estructuras a un nivel neurofisiológico, estamos obligados a describirlas a un nivel muy superior. No hay nada criticable en ello. Cuando digo, por ejemplo, que soy capaz de hablar inglés, estoy diciendo algo sobre una capacidad causal de mi cerebro; pero no hay nada que objetar a la identificación de esa capacidad ignorando los detalles de su realización neurofisiológica (como cuando la identifico, por ejemplo, como la «capacidad de hablar en inglés»).

Se entiende, pues, que *capacitar* es una noción causal. No estamos hablando de condiciones lógicas de posibilidad, sino de estructuras neurofisiológicas que funcionan causalmente en la producción de determinadas clases de fenómenos intencionales.

Estados intencionales: por mor de esta discusión, partiré del supuesto de que la intencionalidad no es problemática, aunque me doy perfecta cuenta de que es un asunto muy debatible. Específicamente, partiré del supuesto de que mis argumentos, según los cuales todos los estados intencionales son real o potencialmente conscientes, son argumentos razonables⁵ y, por lo tanto, restringiré mi discusión a las formas conscientes de la intencionalidad.

Finalmente, *función*: pronto tendremos ocasión de ver que hay una variedad de diferentes tipos de funcionamiento del trasfondo. Trataré de explicarlos dentro de las variedades del capacitar.

El argumento más simple en favor de la tesis del trasfondo es

5. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, cap. 7.

que el significado literal de cualquier sentencia sólo puede determinar sus condiciones de verdad, u otras condiciones de satisfacción, frente a un trasfondo de capacidades, disposiciones, habilidades, etc., que no son ellas mismas parte del contenido semántico de la sentencia. Pueden ustedes darse perfecta cuenta de esto si piensan en una sentencia cualquiera, aunque les resultará más obvio si eligen sentencias que contienen verbos castellanos simples como «cortar», «abrir» o «crecer». Piensen, por ejemplo, en la ocurrencia del verbo «cortar» en sentencias como «Sally cortó el pastel» o «Bill cortó el césped» o «El sastre cortó la tela»; o piénsese en el verbo «crecer» en sentencias como «La economía americana está creciendo», o «Mi hijo está creciendo», o «El césped está creciendo». En una expresión literal normal de cada una de estas sentencias, cada verbo tiene un significado constante. Pero en cada caso el mismo verbo determinará distintas condiciones de verdad (o, más en general, de satisfacción), pues lo que cuenta como cortar o crecer variará de un contexto a otro. Consideren la sentencia «¡Corta el césped!». Todos ustedes saben que hay que interpretarla de un modo diferente a «¡Corta el pastel!». Si alguien me dice que corte el pastel, y me apresto a ello con una máquina cortacésped, o si alguien me dice que corte el césped, y voy allí armado de un cuchillo de cocina, hay un sentido muy cotidiano en el que puede decirse que no he entendido lo que se me pedía. Sin embargo, no hay nada en el significado literal de las sentencias que estorbe a esas interpretaciones erróneas. Entendemos el verbo en cada caso de un modo diferente porque en cada caso nuestra interpretación depende de las capacidades del trasfondo.

No quiero argumentar ahora a favor del trasfondo, sólo quiero poner de relieve que el fenómeno es ubicuo. Considérese un ejemplo de los tipos de sentencias que se discuten en la pragmática lingüística: «Ella le dio a él la llave y él abrió la puerta». Es asunto muy discutido si al expresar un hablante tal sentencia queda realmente dicho (o meramente implicado) que él abrió la puerta *con esta llave*, y si él dice realmente que ella le dio *en primer lugar* la llave a él y, *luego*, él abrió la puerta; pero hay acuerdo general en que, atendido el significado literal de esta sentencia, hay una subdeterminación de lo dicho.⁶ Lo que yo pretendo afirmar es que, atendiendo al significado literal de la sentencia, hay una subdeterminación *radical* de lo dicho.

6. El ejemplo, según creo, lo inventó Robyn Carston, «Implicature, Explicature and Truth-Theoretic Semantics», en S. Davis (comp.), *Pragmatics: A Reader*, Oxford, Oxford University Press, 1991, págs. 33-51.

En el significado literal de la sentencia «Ella le dio a él la llave y él abrió la puerta» no hay nada que estorbe a la siguiente significación: él abrió la puerta con la llave de ella, quebrando y abatiendo la puerta a golpes de la llave; la llave pesaba cuarenta kilos y tenía forma de hacha. O: él se tragó la llave y la puerta e insertó la llave en la cerradura mediante una contracción peristáltica de sus tripas.

Dejo a la imaginación del lector la invención de un número indefinido de interpretaciones ridículas, pero literales, de esta o de cualquier otra sentencia. Y mi tesis es que la única cosa que estorba a esas interpretaciones no es el contenido semántico, sino el simple hecho de que ustedes tienen cierto tipo de conocimiento sobre el modo de funcionamiento del mundo, de que ustedes tienen un cierto conjunto de capacidades para embragar con el mundo, y esas capacidades no están ni pueden estar incluidas en el significado literal de la sentencia.

La tesis del trasfondo puede extenderse de los contenidos semánticos a los contenidos intencionales en general. Ningún estado intencional funciona, es decir, determina condiciones de satisfacción, si no es contrapuesto a un conjunto de capacidades, disposiciones y potencialidades de trasfondo que no son parte del contenido intencional y que nunca podrían incluirse como parte de ese contenido.

La discusión que propongo en torno al trasfondo está relacionada con otras discusiones de la filosofía contemporánea. Creo que buena parte del trabajo del último Wittgenstein versa sobre lo que llamo el trasfondo. Y si lo entiendo correctamente, el importante trabajo de Pierre Bourdieu sobre el «hábito» versa sobre el mismo tipo de fenómenos que yo llamo el trasfondo. En la historia de la filosofía, creo que Hume fue el primer filósofo que reconoció la centralidad del trasfondo a la hora de explicar la cognición humana, y Nietzsche fue el filósofo que más se dejó impresionar por la radical contingencia del mismo. Nietzsche vio con ansiedad que el trasfondo no tiene por qué ser del modo que es.

¿Cómo funciona el trasfondo? Me gustaría dar algunas pistas sobre el modo en que las capacidades de trasfondo, aun sin estar construidas –ni poder estarlo– como contenidos intencionales adicionales, forman no obstante las precondiciones para el funcionamiento de los contenidos intencionales. Un modo de dar esas pistas es enunciar una lista de distintos tipos de funciones de trasfondo.

Primero: como ya quedó argüido, el trasfondo permite que se dé la interpretación lingüística

He sostenido que el significado de cualquier sentencia subdetermina radicalmente las condiciones de verdad de la misma, pues el significado literal de la sentencia no hace sino fijar un conjunto de condiciones de verdad dadas ciertas capacidades de trasfondo. Obsérvese que en los ejemplos considerados las palabras tienen un contenido semántico común. La palabra «cortar» mantiene un significado común en nuestros ejemplos, pero no interpretamos las sentencias según el rasero de su puro contenido semántico; la interpretación se remonta hasta nuestras capacidades de trasfondo. Así que, de modo inmediato y sin mayor esfuerzo, interpretamos esas sentencias de la manera estereotípicamente apropiada.

Segundo: el trasfondo permite que se dé la interpretación perceptiva

Lo que vale para la semántica, vale para la percepción. Es una tesis comúnmente aceptada que, dadas ciertas habilidades de trasfondo, somos capaces de ver ciertas cosas como tales cosas. Recuérdese el ejemplo de Wittgenstein de la figura que puede verse como un pato mirando a la izquierda o como una liebre mirando a la derecha.⁷ Nosotros somos capaces de ver la figura, ya como un pato, ya como una liebre, porque somos capaces de añadir al estímulo perceptivo bruto un conjunto de habilidades de trasfondo; en particular, de añadir la capacidad para aplicar ciertas categorías. Y lo que vale para este caso, vale para la percepción en general. Veo esto como una silla, esto como una mesa, esto como un vaso; en realidad, cualquier caso normal de percepción es un caso de *percepción como*, en donde el perceptor asimila el objeto percibido a alguna categoría que le resulta más o menos familiar.

Esas dos funciones perdifusas, a saber, el papel del trasfondo al facilitar la interpretación lingüística y su papel en facilitar la interpretación perceptiva, se extienden a la consciencia con toda generalidad.

7. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, segunda parte, sección xi.

Tercero: el trasfondo estructura la consciencia

Es un hecho interesante acerca de la consciencia el que nuestras experiencias conscientes vengan a nosotros con lo que bien podríamos llamar un aspecto de familiaridad. Aun si estoy en sitio extraño, en las selvas de México o de África, aunque las casas y la vestimenta de las gentes se vean muy diferentes de las europeas o estadounidenses, me resultarán familiares como casas y como gente; esto son vestidos; esto es el firmamento; esto es tierra: todas las formas no patológicas de consciencia se experimentan bajo el aspecto de familiaridad. Y ésta es una función de nuestras capacidades de trasfondo. Puesto que toda intencionalidad es aspectual, toda intencionalidad consciente es aspectual; y la posibilidad de percibir, esto es, la posibilidad de experimentar bajo aspectos, requiere una familiaridad con el conjunto de categorías bajo las cuales se tiene la experiencia de esos aspectos, la capacidad para aplicar esas categorías es una capacidad de trasfondo.

Hallamos este tercer rasgo del trasfondo extendiendo los dos primeros rasgos, el rasgo de que el trasfondo es esencial para la interpretación semántica y el rasgo de que es esencial para la interpretación perceptiva. Yo soy renuente a usar la palabra «interpretación», pues sugiere algo que es definitivamente falso. El uso de esa palabra sugiere que, siempre que entendemos algo o que percibimos algo, hay un acto de interpretación. Por descontado, yo no quiero decir eso. Lo que trato de decir es que normalmente nosotros nos limitamos a ver un objeto o a entender una sentencia sin que medie *acto* alguno de interpretación. Producir un acto de interpretación constituye una prestación intelectual muy especial. Siguiendo a Wittgenstein,⁸ yo podría reservar la palabra «interpretación» para aquellos casos en que ejecutamos realmente un acto consciente y deliberado de interpretación, como cuando, por ejemplo, sustituimos una expresión por otra. Advertido lo cual, y tomada la debida precaución, afirmo que la comprensión de las proposiciones y la experiencia de los estados conscientes cotidianos requieren capacidades de trasfondo.

Repárese en el tremendo esfuerzo intelectual que exige el romper con nuestro trasfondo. Los pintores surrealistas trataron de hacerlo, pero incluso en una pintura surrealista una mujer con tres cabezas sigue siendo una mujer, y el reloj blando derramado sigue

8. *Ibíd*, primera parte, parágrafo 201.

siendo un reloj, y esos objetos demenciales no dejan de ser objetos recortados en el horizonte, con una atmósfera y un primer plano.

Pido disculpas al lector por la ligereza con que me estoy moviendo por terrenos tan peligrosos. Trato de regresar lo más rápidamente posible a la cuestión principal de las explicaciones causales de los hechos institucionales, y precisamente ahora de lo que se trata es de desarrollar las herramientas necesarias para preparar esa discusión.

Esto nos lleva a la siguiente manifestación del trasfondo.

Cuarto: las secuencias temporalmente extendidas de las experiencias vienen a nosotros en una forma narrativa o dramática; vienen a nosotros en forma de lo que, a falta de mejor denominación, llamaré categorías «dramáticas»

Así como nuestras particulares experiencias nos ocurren aspec-
tualmente, es decir, en forma de aspectos, así también hay una forma narrativa para las secuencias de experiencias. El trasfondo no sólo tiene una aplicación episódica, como en los ejemplos que hemos considerado hasta el momento, sino que tiene también lo que podríamos llamar una aplicación dinámica sobre una serie de acontecimientos sucesivos. Casos obvios de lo cual se dan cuando las categorías perceptivas o lingüísticas se extienden a largas secuencias de acontecimientos. No sólo percibo cosas como casas, coches y gente, sino que también tengo ciertos escenarios de expectación que me permiten lidiar con la gente y con los objetos que me circundan; y esos escenarios incluyen un conjunto de categorías sobre el modo en que las casas, los coches y la gente interactúan, o sobre cómo se desarrollan las cosas cuando voy a un restaurante, o sobre lo que ocurre cuando compro en un supermercado, pongamos por caso. Más majestuosamente, la gente tiene una serie de expectativas acerca de grandes categorías de su vida, como la categoría de enamorarse, o la de casarse o la de formar una familia, o la de ingresar en la universidad y obtener una licenciatura. La Rochefoucauld dice en alguna parte que muy poca gente se enamoraría si no hubiera leído nada al respecto; y en nuestros días habría que añadir: si nunca lo hubiera visto en el cine o en la televisión. Lo que la gente toma de la televisión, del cine y de la lectura es en parte, obvio es decirlo, un conjunto de creencias y deseos. El asunto que tratamos de ilustrar aquí es, sin embargo, que las creencias y los deseos sólo fijan las condiciones de satisfacción en un trasfondo de

capacidades que no son ellas mismas creencias o deseos. Así pues, otra manifestación del trasfondo se da en lo que llamo categorías dramáticas, que se extienden sobre secuencias de acontecimientos y que estructuran esas secuencias en formas narrativas.

Quinto: cada uno de nosotros tiene un conjunto de disposiciones motivacionales, y éstas condicionan la estructura de nuestras experiencias

Supongamos que ustedes están obsesionados por las alfombras orientales, los coches deportivos y los vinos exquisitos. Entonces ustedes harán una experiencia de las calles de París muy distinta de la que harán quienes estén obsesionados por las formaciones nebulosas y los cactus de Arizona. En París hay muchas oportunidades para el coleccionista de vinos exquisitos y de alfombras orientales, y no tantas para el aficionado a los cactus de Arizona. Evidentemente, los coleccionistas de alfombras orientales tienen creencias y deseos conscientes sobre alfombras orientales. Yo creo que las kazaks cuestan mucho más que las hamadans, por ejemplo, y creo que las alfombras antiguas cuestan hoy en día demasiado. Me gustaría poseer una chi-chi. Estos y otros deseos y creencias ayudan a estructurar mis experiencias. Pero lo importante para la discusión presente es que, además de tales deseos y creencias determinados, lo que da sentido a esos deseos y creencias es un conjunto de disposiciones motivacionales.

Sexto: el trasfondo facilita ciertas clases de predisposición

En cualquier momento, estoy predispuesto para ciertas cosas y no para otras. En las grandes ciudades estoy predispuesto para los ruidos callejeros. Estoy predispuesto a los bocinazos de los coches y a la visión de montones de gente, de escaparates y de tránsito. Cuando estoy en la pista de esquí estoy predispuesto a ver a otros esquiadores pasando cerca de mí como proyectiles potenciales. Pero cuando estoy dando una conferencia no estoy en absoluto predispuesto a que aparezca un esquiador deslizándose por la sala de conferencias; me dejaría absolutamente estupefacto la súbita irrupción de un esquiador en la sala, o que un elefante entrara en ella de paseo. Pero estoy totalmente predispuesto a los tipos de rui-

dos y de respuestas que uno habitualmente escucha en las salas de conferencias. Mis capacidades de trasfondo determinan un conjunto de predisposiciones que estructuran la naturaleza de mi experiencia. Cuando estoy esquiando, estoy predispuesto a que otros esquiadores sean fuentes potenciales de peligro, a que traten de adelantarme en la línea de arrastre, a que exhiban una buena técnica de esquí, a que resulten atractivos miembros del sexo opuesto, a que lleven un equipo de esquí mejor o peor, a que se trate de viejos amigos con los que topo en la pista. En un seminario, estoy predispuesto a que la gente levante la mano y me acuse de usar argumentos circulares o de falacias de composición, pero no tengo la predisposición inversa. Si en las profundas nieves de la cúspide del Red Dog Ridge me encontrara un puñado de gente sentada en pupitres académicos levantado sus manos y diciéndome cosas tales como «Uno de sus argumentos es circular», me embargaría el asombro. Estas cosas pueden pasar, pero no se trata del tipo de cosas a las que me predispone el trasfondo. Muchas comedias se basan en este tipo de situaciones incongruentes.

Séptimo: el trasfondo me dispone a ciertos tipos de conducta

Estoy dispuesto a reírme con determinados chistes, pero no con otros; estoy dispuesto a hablar alto hasta cierto punto, pero no hasta cierto otro; estoy dispuesto a mantenerme a cierta distancia de la gente cuando hablo con ellos, pero no a cierta otra distancia. Llamo a todo esto manifestaciones del trasfondo.

Éstas son, pues, siete maneras en que mis capacidades de trasfondo se manifiestan en las formas en que se da realmente la intencionalidad. Ni por un momento doy por supuesto que éstas son todas las maneras en que se manifiesta el trasfondo, pero se trata al menos de unas maneras de las que se puede razonablemente sospechar que casan con la teoría del trasfondo que he tratado de formular hasta ahora.

LA CAUSACIÓN DEL TRASFONDO

Vuelvo ahora a mi asunto principal: ¿cómo es posible que las reglas de la institución desempeñen un papel en nuestros tratos con la institución aun en el caso de que no observemos las reglas, ni

consciente ni inconscientemente? Obvio es decir que en algunos casos observamos realmente las reglas. Yo puedo enseñarles a ustedes un nuevo juego de cartas, y ustedes pueden memorizar las reglas del mismo y observarlas en el desarrollo de la partida. Mas en el caso de muchas instituciones, sobre todo después de convertirme en un experto en operar en el marco de la institución, me limito a saber qué hacer. Sé cuál es la conducta adecuada sin necesidad de atender a las reglas.

Permítaseme un par de ejemplos para ilustrar lo que me intriga. Considérese el caso de alguien que juega competente y profesionalmente al béisbol. Después de pegarle a la bola, corre hasta la primera base. Si ahora preguntamos «¿Por qué hace esto?», podemos decir: trata de conseguir un acierto; trata de ganar la primera base; trata de hacerlo porque quiere acumular carreras; y quiere acumular carreras para que su equipo pueda ganar. Pero ¿qué papel desempeñan en esta explicación las reglas del béisbol? ¿Acaso queremos decir que el jugador profesional quiere observar las reglas del béisbol? Esto parece un tanto raro; sería más apropiado para el principiante. A menos que haya una disputa, las reglas del béisbol le traen sin cuidado al experto; está demasiado avanzado como para preocuparse por las reglas del béisbol. Consideremos otro ejemplo. Una mujer se lleva su lista de compras al supermercado. La lista es una formulación explícita de un conjunto de deseos, y en el curso de la compra la mujer se las verá con dinero y mercancías. ¿Acaso queremos decir que, además de desear los objetos que está comprando, desea también observar las reglas constitutivas del dinero, o que está observando inconscientemente las reglas constitutivas del dinero? Estas tesis me resultan implausibles. Y esa implausibilidad me lleva a las cuestiones que ahora trato de plantear.

Si atendemos a la historia reciente de las ciencias sociales, nos encontramos con que, hablando laxamente, se aceptan dos tipos de causación. Uno es la causación mental, de acuerdo con la cual el agente, consciente o inconscientemente, opera con un conjunto de procedimientos sobre conjuntos, más o menos bien definidos, de estados intencionales tales como repertorios de preferencias o reglas internalizadas. Hay muchos casos en los que esta clase de explicación intencional resulta apropiada; así, por ejemplo, en el caso de una conducta gobernada por la toma racional de decisiones. Tal ocurre, por ejemplo, cuando los dirigentes de un país tratan de decidir sobre una política económica que mejore la situación de la balanza de pagos y la tasa de crecimiento económico. Se trata de

un caso de toma racional de decisiones, y a él parecen aplicarse los principios de la toma racional de decisiones, o algo parecido. Pero también hay muchos casos en los que este modelo resulta muy innatural. Supóngase que estoy conduciendo mi coche hacia mi trabajo, o que estoy sentado en un restaurante repasando la carta y tratando de decidir qué voy a comer. En esos casos, resulta implausible decir que estoy ejecutando una serie de cálculos con objeto de elevarme a una curva de indiferencia superior, dado un precedente conjunto de preferencias bien ordenadas.

De hecho, si ustedes miran realmente con atención los modelos de racionalidad de la teorías de la decisión, hallarán que no son satisfactorios en absoluto. He aquí un ejemplo. Es una consecuencia de la teoría bayesiana de la decisión que si ustedes valoran dos cosas cualesquiera, tiene que haber alguna distribución de probabilidades, dada la cual ustedes apostarían una de las cosas por la otra. Así, si ustedes valoran una moneda de diez centavos y valoran su vida, tiene que haber alguna distribución de probabilidades, dada la cual ustedes estarían dispuestos a apostar su vida por diez centavos. Bien; pues yo les digo a ustedes que no hay ninguna distribución de probabilidades, dada la cual yo estuviera dispuesto a apostar mi vida por diez centavos; o, si la hubiera, lo que no habría es distribución alguna, dada la cual yo estuviera dispuesto a apostar la vida de mi hijo por diez centavos. He sometido esta consideración a varios teóricos famosos de la decisión, y la respuesta usual, tras media hora de argumentación, ha sido: «Lo que pasa, sencillamente, es que eres irracional». No lo creo. Creo más bien que son ellos los que tienen un problema con la racionalidad. No es éste el lugar para desarrollar la argumentación, pero no me privaré de sugerir que una concepción de la racionalidad como un conjunto de operaciones específicas y bien definidas sobre contenidos intencionales claramente fijados y explícitos es inadecuada.

Otra forma de explicación causal común en las ciencias sociales apela a la causación física bruta, no a los contenidos intencionales. En los Estados Unidos, el conductismo fue la versión más prominente de este tipo de explicación. Yo pensaba que el conductismo había muerto, pero hay algunos esfuerzos recientes por reanimarlo.

¿Cómo deberíamos entonces concebir la causación del trasfondo? Si pensamos en esos dos modelos generales de la causación de la conducta, el primero en términos de causación intencional y el segundo en términos de lo que podríamos llamar causación de bola-de-billar, ¿cuál es el modelo apropiado para describir el trasfon-

do? Lo que yo sostengo es que ninguno de los dos es un modelo apropiado. Necesitamos un modelo diferente para explicar el modo en que las capacidades de trasfondo nos permiten relacionarnos con las instituciones.

Los lectores familiarizados con los debates que recientemente han tenido lugar en la ciencia cognitiva reconocerán aquí algunos problemas estrechamente relacionados con esos debates. Mi problema es: ¿cómo se caracteriza el papel desempeñado por las capacidades de trasfondo para relacionarse con las instituciones? Un problema relacionado con éste, y discutido durante décadas, es el de distinguir entre conducta *descrita por* reglas y conducta *gobernada por* reglas. ¿Cómo hay que entender las reglas del lenguaje, por ejemplo, las reglas de una sintaxis? Desde un punto de vista, deberíamos limitarnos a decir que las reglas no tienen realidad alguna, salvo como parte de una descripción teórica de los fenómenos. De modo que las reglas serían ingenios o mecanismos usados por el lingüista para caracterizar los fenómenos, pero se limitan a describir la conducta, no desempeñan papel alguno en la causación de la misma. El otro punto de vista, más osado, dice que la conducta no está meramente descrita por las reglas, sino que está gobernada o guiada por ellas. Y en ese caso, estamos obligados a pensar en el contenido semántico de la regla como algo que desempeña realmente un papel causal en la determinación de la conducta. De modo que cuando el agente, por ejemplo, produce una sentencia castellana, su inconsciente internalización de las reglas actúa realmente de manera causal para producir esa particular estructura sintáctica. Y cuando el adulto maduro ejecuta actos de habla en cualquier lengua, cuando promete algo u ordena algo, tenemos que pensar en las reglas de los actos de habla como en algo que funciona inconscientemente en la producción de la conducta.

Bien; ¿cuál de esos puntos de vista nos da el modo correcto de pensar sobre el trasfondo? A mí no me satisface ninguno de los dos. He aquí el problema, según yo lo veo. Si pensamos en el trasfondo intencionalistamente, entonces hemos abandonado la tesis del trasfondo. Por lo pronto, llegamos a esa tesis porque la intencionalidad no daba más de sí. La intencionalidad no es autointerpretativa. Mas si, de otro lado, decimos que las reglas no desempeñan papel causal alguno en la conducta, entonces estamos obligados a decir que el trasfondo es tal que esto es exactamente lo que la persona hace, la persona se limita a comportarse de este modo. Por ejemplo, produce esta clase de sentencias y no otras clases. Simplemente, la persona

actúa del modo que lo hace, y aquí se acaba la historia. Wittgenstein sugiere a menudo esto último. Dice que no hay sino un modo *infundado* de actuar.⁹ Llegamos al punto en que, simplemente, actuamos. Hablamos de este modo, y no de este otro. Aceptamos esto, pero no esto otro. Mas el enfoque de Wittgenstein es muy insatisfactorio, porque no nos dice cuál es el papel de la estructura de las reglas. Lo que nosotros queremos es poder decir que instituciones como el dinero, la propiedad, la sintaxis y los actos de habla son sistemas de reglas constitutivas, y queremos saber el papel desempeñado por esta estructura de reglas en la explicación causal de la conducta humana. Yo converso y yo compro cosas con dinero con la misma naturalidad con que voy de paseo, pero la conversación y el dinero parecen tener una estructura de reglas que no parece tener el paseo.

Otra vía por la que un asunto estrechamente relacionado aparece en la vida intelectual contemporánea es el debate actual entre dos paradigmas en competición dentro de la ciencia cognitiva. Uno es el paradigma tradicional de Von Neumann del procesamiento de información serial, en el que un ordenador ejecuta un conjunto de pasos lineales de un programa. El otro es el más reciente desarrollo de procesamiento paralelamente distribuido, o modelación reticular neuronal, en el que se da un *input* significativo y un *output* significativo, pero en el que, en medio, no hay pasos procesadores de símbolos; lo que hay es sólo una serie de nódulos, con diferentes fuerzas de conexión entre sí, y las señales pasan de uno a otro nódulo, para que, finalmente, los cambios en las fuerzas de conexión proporcionen el equilibrio correcto entre *inputs* y *outputs*, sin que medie ningún conjunto de reglas o de principios lógicos. Podría decirse que todo este discurso sobre el trasfondo resulta más afín al modelo conexionista de la cognición. Es verdad. Pero aún estamos expuestos al desafío que suele oponerse al conexionismo por parte de sus detractores, a saber: ¿cuáles son los rasgos de la estructura interna que permiten que el sistema produzca un *output* estructurado que manifiesta propiedades composicionales y otras propiedades lógicas?

He aquí nuestra paradoja: pretendemos una explicación causal que explique el intrínquilis, la complejidad y sensibilidad de nuestra conducta, así como una explicación de su espontaneidad, de su creatividad y de su originalidad. Pero sólo tenemos los dos paradigmas de la explicación causal, y ninguno de los dos parece adecuado para explicar las relaciones de los individuos humanos con las estruc-

9. *Ibíd.*, primera parte, párrafos 324 y sigs.

turas sociales. Uno es el paradigma de la decisión racional de acuerdo con reglas, principios y cosas parecidas, y el otro es el de la causación física bruta, y por lo mismo, no intencionalista y no racionalista. Sea conexionista o conductista, este último tipo de causación no posee una estructura racional.

La clave para comprender las relaciones causales entre la estructura del trasfondo y la estructura de las instituciones sociales pasa por darse cuenta de que el trasfondo puede ser causalmente sensible a las formas específicas de las reglas constitutivas de las instituciones sin necesidad de contener creencias, o deseos o representaciones de esas reglas. Podemos ver esto sirviéndonos, para empezar, de un ejemplo sencillo. Supongamos que un jugador de béisbol aprende a jugar al béisbol. Al comienzo lo que aprende es un conjunto de reglas, principios y estrategias. Conforme gana en pericia, su conducta se hace mucho más fluida, mucho más melódica, mucho más sensible a lo que la situación demanda. En ese caso, me parece a mí, no se puede decir que aplique las reglas con más y más pericia; lo que ocurre es, más bien, que ha adquirido un conjunto de disposiciones o habilidades que le permiten respuestas adecuadas. Y la adecuación está realmente determinada por la estructura de las reglas, estrategias y principios del béisbol. La idea básica, que ahora trato de explicar, es que uno puede desarrollar un conjunto de capacidades que son sensibles a estructuras específicas de intencionalidad sin estar realmente constituido por esa intencionalidad. Uno desarrolla habilidades y capacidades que son, por así decirlo, funcionalmente equivalentes al sistema de reglas sin necesidad de albergar ningún tipo de representaciones o internalizaciones de esas reglas.

Considérese un caso algo más complicado que el béisbol, considérese el dinero. He tratado de describir algunas de las reglas constitutivas del dinero. ¿Cómo funcionan esas reglas en la conducta real? Los usuarios del dinero no conocen esas reglas y, en general, —según he argumentado—, no las aplican ni consciente ni inconscientemente; lo que han hecho es desarrollar un conjunto de disposiciones sensibles y reactivas al contenido específico de esas reglas. De manera que tienen que tener la capacidad para usar el dinero como un medio de cambio, y tienen que ser sensibles y reactivos a la distinción entre dinero falsificado y dinero auténtico, aun cuando no sean capaces de establecer la diferencia sin la ayuda de un experto. Su conducta debe ser reactiva al hecho de que la moneda corriente es valiosa no por el papel en la que está impresa, sino por-

que funciona como un medio de cambio. Y esas clases de capacidades, esos tipos de saber práctico que acaban siendo engranados son de hecho un reflejo de los conjuntos de reglas constitutivas, merced a las cuales imponemos funciones a entidades que no tienen esas funciones en virtud de su mera estructura física, sino que la adquieren, y no pueden sino adquirirla, por medio del acuerdo o la aceptación colectivos.

Hay un paralelismo entre la estructura funcional del trasfondo y la estructura intencional de los fenómenos sociales con los que se relacionan las capacidades del trasfondo. Ese paralelismo estricto crea en nosotros la ilusión de que la persona que es capaz de tratar con dinero, de moverse en sociedad y de hablar una lengua tiene que estar siguiendo reglas de un modo inconsciente. Lo que yo sostengo es: por supuesto que hay reglas y que a menudo las secundamos, consciente o inconscientemente, pero:

1. Las reglas no se interpretan nunca a sí mismas,
y
2. Nunca son exhaustivas,
y
3. De hecho, en muchas situaciones, sólo sabemos lo que hacemos, sólo sabemos cómo lidiar con la situación. No aplicamos las reglas, ni consciente ni inconscientemente.

No nos paramos a pensar, consciente o inconscientemente: «¡Ajá! El dinero es un caso de imposición de función a través de intencionalidad colectiva de acuerdo con una regla de la forma "X cuenta como Y en C", y requiere acuerdo colectivo». Lo que ocurre es más bien que desarrollamos habilidades que son sensibles y reactivas a esa particular estructura institucional.

Entenderemos mejor esto si atendemos a algunas estrategias explicativas análogas. Hay una obvia analogía evolucionaria. Desde un punto de vista filosófico, lo maravilloso de la biología evolucionaria darwiniana no es sólo que expulsara a la teleología de la explicación biológica del origen de las especies, sino que nos diera un nuevo tipo de explicación, una forma de explicación que invierte el orden del aparato explicatorio. Así, en la biología predarwinista, diríamos, por ejemplo, que «El pez tiene la forma que tiene para poder sobrevivir en el agua». En la biología evolucionaria ejecutamos una inversión de esa explicación intencional o teleológica, por la cual intercambiamos dos niveles de explicación. Primero, el nivel

causal: decimos que el pez tiene la forma que tiene debido a su estructura genética, debido al modo en que el genotipo, en respuesta al entorno, produce el fenotipo. Segundo, el nivel «funcional»: decimos que el pez que tiene esta forma tiene más probabilidades de sobrevivir que el que no la tiene. Hemos, pues, invertido la estructura de la explicación. La estructura tradicional era: el pez tiene esa forma para sobrevivir; ahora la hemos invertido: el pez va a tener esta forma de todos modos, pero el pez con esta forma tiene más probabilidades de sobrevivir que uno que no la tuviera. Repárese en lo que hemos hecho con la inversión. La supervivencia aún funciona como parte de la explicación, pero ahora se introduce en esta última de manera diacrónica. Abarca un período de muchas generaciones, y su papel causal ha sido invertido. Puesto que la teleología ha sido ahora eliminada, sobrevivir no es ya un objetivo perseguido, sino simplemente un efecto que acontece; y cuando acontece, permite la reproducción de mecanismos que producen supervivencia.

Una inversión similar tendría que aplicarse a las capacidades humanas de trasfondo para lidiar con fenómenos sociales. En vez de decir que la persona se comporta del modo en que lo hace porque observa las reglas de la institución, deberíamos limitarnos a decir: primero (el nivel causal), la persona se comporta del modo en que lo hace porque tiene una estructura que le dispone a actuar de ese modo; y segundo (el nivel funcional), ha llegado a estar dispuesta a comportarse de ese modo porque es el modo que se conforma a las reglas de la institución.

En otras palabras, la persona no necesita conocer las reglas de la institución y secundarlas para poder conformarse a ellas; ocurre más bien que está dispuesta a comportarse de cierto modo, pero ha adquirido esas disposiciones y capacidades inconscientes de una manera que resulta sensible a la estructura de reglas de la institución. Para vincular esto a un caso concreto, no deberíamos decir que el jugador de béisbol experimentado corre hasta la primera base porque desea observar las reglas del béisbol, sino que deberíamos decir que, porque las reglas exigen que corra hasta la primera base, el jugador adquiere un conjunto de hábitos, habilidades y disposiciones de trasfondo que hacen que, golpeada la bola, corra hasta la primera base.

Permítaseme un experimento intelectual que habrá de ilustrar la línea explicativa que estoy proponiendo. Supongamos que hubiera una tribu en la que los niños crecieran sin otra actividad que

la de jugar al béisbol. Nunca aprenderían las reglas como reglas codificadas, sino que serían simplemente premiados o criticados según lo hicieran bien o mal. Por ejemplo, si el niño tiene tres *strikes* y dice: «¿No tengo otra oportunidad?», se le contesta: «No, ahora tienes que sentarte y dejar que otro venga con el bate». Podemos suponer que los niños se convertirán en consumados jugadores de béisbol. Bien; ahora supongamos que un antropólogo forastero trata de describir la cultura de la tribu. Un buen antropólogo puede dar con las reglas del béisbol por la mera descripción de la conducta de la gente y de lo que ellos consideran normativo en situaciones de béisbol. Pero de la acribia de la descripción del antropólogo no se sigue que los miembros de esta sociedad estén, consciente o inconscientemente, observando o secundando esas reglas. Sin embargo de lo cual, esas reglas desempeñan un papel crucial en la explicación de su conducta, puesto que han adquirido las disposiciones que tienen precisamente porque éstas son las reglas del béisbol.

No pretendía con esto sino un ejemplo sacado del reino de la fantasía, pero en la vida real nos encontramos con una situación muy parecida en las reglas de la sintaxis o en las reglas de los actos de habla. Sólo alguien que, como yo, sea un teórico de los actos de habla se habrá preocupado alguna vez de codificar las reglas de los actos de habla. A medida que la niña crece se encuentra, por ejemplo, con que si hace una promesa, tiene que cumplirla, y si la rompe, es criticada con severidad. La niña adquiere un cierto saber práctico que le permite lidiar con la institución. Y lo que vale para el béisbol y para las promesas, vale también, en mi opinión, para la sintaxis. Así pues, lo que sostengo es que al aprender a lidiar con la realidad social adquirimos un conjunto de capacidades cognitivas que son por doquier sensibles a una estructura intencional, y en particular a las estructuras de reglas de las instituciones complejas, sin necesidad de que estén contenidas en parte alguna representaciones de las reglas de esas instituciones.

Recapitulando: podemos reconocer las estructuras extremadamente complejas, gobernadas por reglas, de las instituciones humanas, y podemos reconocer también que esas estructuras gobernadas por reglas desempeñan un papel causal en la estructura de nuestra conducta. Pero lo que yo sostengo es que en muchos casos es sencillamente incorrecto suponer —contrariamente a la evidencia aportada en el curso de la presente discusión— que nuestra conducta casa con la estructura de las reglas porque estemos observando inconscientemente esas reglas. Lo que ocurre es más bien que

desarrollamos un conjunto de disposiciones que son sensibles a la estructura de reglas.

Alguien podría objetar: «¿No está usted diciendo en realidad que es “como si” estuviéramos observando reglas? Pero entonces eso no explica realmente nada, pues si no hay intencionalidad real, la intencionalidad “como si” no explica nada. La intencionalidad “como si” no tiene ninguna fuerza causal porque no existe realmente. La intencionalidad “como si” es tan vacía como la “posición intencional”¹⁰ de Daniel Dennett, y todo esto no es sino conductismo contra el que usted ha militado siempre».

No. Esto no es lo que digo. Lo que digo es más bien que si ustedes entienden la complejidad de la causación que aquí estamos considerando, pueden ver que, a menudo, la persona que se conduce de una manera habilidosa en el marco de una institución se conduce como si estuviera observando sus reglas, pero no porque esté observando inconscientemente las reglas, ni porque su conducta esté causada por un mecanismo indiferenciado que da en parecer como si estuviera estructurado por reglas, sino porque *el mecanismo ha evolucionado precisamente de tal modo, que resulta sensible a las reglas*. El mecanismo explica la conducta, y el mecanismo es explicado por el sistema de reglas, pero el mecanismo no es necesariamente un sistema de reglas. En pocas palabras: estoy proponiendo la adición de otro nivel, un nivel diacrónico, para la explicación de ciertas clases de conducta social.

Ahora, una última objeción. Alguien podría decir: «¿Por qué echa usted mano de las reglas después de todo? ¿Por qué no echa mano de algún tipo de conductismo? Estas cosas, simplemente, ocurren, la gente hace estas cosas». La respuesta es que, allí donde hay instituciones humanas, aceptamos un componente normativo socialmente creado. Aceptamos que hay algo que no va bien cuando una persona, tras recibir el balón, se lo come; que algo no va bien cuando una persona no reconoce ninguna razón para hacer algo después de haberlo prometido; que algo no va bien cuando una persona empieza a proferir sentencias agramaticales. Y todos esos casos entrañan algo que no va bien en un sentido muy distinto en el que algo no va bien cuando un hombre tropieza mientras va de paseo; es decir, que hay un componente normativo socialmente creado en la estructura institucional, y de eso sólo puede darse cuenta por el hecho de que la estructura institucional es una estructura de

10. Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.

reglas, y las reglas que especificamos al describir la institución han de determinar aquellos aspectos que hacen normativo al sistema. La regla de que prometer algo cuenta como incurrir en una obligación es precisamente una regla que nos permite reconocer que ciertos tipos de conducta dentro de la institución de la promesa son aceptables y otros, negligentes. De manera que, de hecho, hay reglas constitutivas que funcionan causalmente, y en el curso de nuestro análisis descubrimos efectivamente esas reglas. De aquí no se sigue, empero, que una persona sólo sea capaz de funcionar en sociedad si realmente ha aprendido y memorizado las reglas, y las observa consciente o inconscientemente. Ni se sigue tampoco que una persona sólo pueda funcionar en sociedad si ha «internalizado» las reglas *en tanto que reglas*. El caso es que no deberíamos decir que el hombre que se halla en sociedad como en su propia casa, el hombre que está *chez lui* en las instituciones sociales de la sociedad, está como en su propia casa porque ha llegado a dominar las reglas de la sociedad. Habría que decir, más bien, que este hombre ha desarrollado un conjunto de capacidades y potencialidades que le hacen domésticamente comfortable la vida en sociedad; y que ha desarrollado esas capacidades porque éstas son las reglas de su sociedad. El hombre que se halla en su sociedad como en casa, se halla en ella tan confortablemente como el pez en el mar o el globo ocular en su cuenca, y en ninguno de estos tres casos estamos forzados a dar cuenta de la conducta exclusivamente en términos de reglas.

CAPÍTULO 7

¿EXISTE EL MUNDO REAL?

Primera parte: los ataques al realismo

He intentado hasta ahora analizar la naturaleza y la estructura de aquellos hechos que, en un sentido que traté de explicar, dependen del acuerdo o la aceptación humanos. Todo el análisis presupone una distinción entre hechos que dependen de nosotros y hechos que existen independientemente de nosotros, una distinción que caractericé desde el principio como distinción entre hechos sociales o institucionales, de un lado, y hechos brutos, del otro. Es hora ya de defender el contraste en el que descansa mi análisis, de defender la idea de que existe una realidad totalmente independiente de nosotros. Por lo demás, a lo largo del libro he dado por supuesto que, en general, nuestros enunciados, cuando son verdaderos, corresponden a hechos, y también ha llegado la hora de defender tal supuesto.

Esa defensa es hoy urgente, dado el escenario filosófico actual, en el que son comunes tanto la negación de la existencia de una realidad independiente de las representaciones humanas como la negación de que los enunciados verdaderos correspondan a hechos. Este capítulo y el siguiente versan sobre el realismo; el último, sobre la teoría de la verdad como correspondencia. Una discusión minuciosa de estos problemas requeriría, como poco, otro libro, pero para los propósitos del presente necesito al menos exponer brevemente ciertos presupuestos que andan por detrás del sentido común de nuestra visión científica contemporánea del mundo. Pues el resto de este libro, por no decir esa visión del mundo, depende de aquellos presupuestos. Los tres capítulos últimos son, pues, esfuerzos de limpieza doméstica en filosofía; tratan de mantener aseada la mesa, por así decirlo.

ALGUNOS PRESUPUESTOS

DE NUESTRA VISIÓN CONTEMPORÁNEA DEL MUNDO

Para entender lo que anda en juego necesitamos poner sobre el tapete, bien a la vista, algunos de los presupuestos de nuestra con-

cepción del mundo. Un rasgo formal de nuestra visión del mundo es la distinción entre la objetividad y la subjetividad, distinción que traté de aclarar en el capítulo 1. Aparte de los usuales problemas de la vaguedad y de los casos marginales –problemas que no revisten gravedad–, esta distinción tiene ambigüedades propias al confundirse un sentido epistémico y un sentido ontológico. A la luz de la distinción entre objetividad/subjetividad epistémicas y objetividad/subjetividad ontológicas, podemos identificar los siguientes rasgos estructurales de nuestra visión del mundo:

1. El mundo (o la realidad, o el universo) existe independientemente de nuestras representaciones del mismo. Llamo a esta concepción «realismo externo». Más adelante introduciré refinamientos en su formulación.
2. Los seres humanos disponen de una variedad de modos interconectados de acceder al, y de representarse a sí mismos rasgos del, mundo. Entre esos modos se hallan la percepción, el pensamiento, el lenguaje, las creencias y los deseos, así como las imágenes, los mapas, los diagramas, etc. Sólo a efectos de disponer de un término general, llamaré al conjunto de todos esos modos «representaciones». Un rasgo de las representaciones así definidas es que todas poseen intencionalidad, tanto intencionalidad *intrínseca*, como las creencias y las percepciones, cuanto intencionalidad *derivada*, como los mapas y los enunciados.
3. Algunas de esas representaciones, como las creencias y los enunciados, versan sobre y representan cómo son las cosas en la realidad. En la medida en que tengan éxito o fracasen, serán verdaderas o falsas, respectivamente. Son verdaderas si y sólo si se corresponden con los hechos en la realidad. Eso es (una versión de) la teoría de la verdad como correspondencia.
4. Los sistemas de representación como los léxicos y los esquemas conceptuales son creaciones humanas, y en esa medida, arbitrarios. Es posible tener un número indefinidamente grande de distintos sistemas de representaciones para representar la misma realidad. Ésta es la tesis de la «relatividad conceptual». También ella será objeto de ulteriores refinamientos.
5. Los esfuerzos humanos reales para obtener representaciones verdaderas de la realidad están influidos por todo tipo de factores: culturales, económicos, psicológicos, etc. La objetividad epistémica completa es difícil, y a veces, imposible, porque las

investigaciones reales parten siempre de un punto de vista motivado por todo tipo de factores personales, y se ubican en un determinado contexto cultural e histórico.

6. Estar en posesión de conocimiento significa estar en posesión de representaciones verdaderas, para las cuales podemos ofrecer determinados tipos de justificación o de evidencia. El conocimiento es, pues, objetivo por definición en el sentido epistémico, porque los criterios que se dan para el conocimiento no son arbitrarios, y son impersonales.

El conocimiento puede clasificarse de un modo natural según su objeto, pero no hay ningún objeto especial llamado «ciencia» o «conocimiento científico». Sólo hay conocimiento, y «ciencia» es un nombre que aplicamos a dominios en los que el conocimiento ha llegado a ser sistemático, como en la física o la química.

A la luz de la distinción entre los sentidos epistémico y ontológico de la distinción objetivo/subjetivo, podemos decir: la proposición 1 (realismo externo) es muy afín a la concepción de que hay una realidad ontológicamente objetiva. Las dos tesis no son exactamente equivalentes, porque la tesis de que hay una realidad independiente de las representaciones (realismo externo) no es exactamente equivalente a la tesis de que hay una realidad completamente independiente de las mentes (objetividad ontológica). La razón de esta distinción es que algunos estados mentales, como los dolores, son ontológicamente subjetivos, pero no son representaciones. Son independientes de la representación, pero no son independientes de la mente. La objetividad ontológica implica el realismo externo, porque la independencia respecto de la mente implica la independencia respecto de la representación, pero no a la inversa. Los dolores, por ejemplo, pueden ser independientes de la representación, pero no independientes de la mente. La proposición 2 implica que la subjetividad ontológica nos da acceso epistémico a toda la realidad a la que tenemos acceso, ya sea subjetiva u objetiva. La proposición 5 dice que la objetividad epistémica es a menudo difícil de conseguir; y la proposición 6 dice que si tenemos conocimiento genuino, tenemos objetividad epistémica *por definición*.

Espero que al lector le parezcan estas seis proposiciones tan obvias que se asombre de que le aburra con tales perogrulladas, pero tengo que decir que esas perogrulladas van envueltas en un cendal de gran confusión. Las proposiciones 1 y 3, el realismo y la teoría de la correspondencia, a menudo se confunden; y lo que es aún peor, a

menudo se da por supuesto que han sido refutadas. Varios filósofos creen que la proposición 4, la relatividad conceptual, crea problemas para el realismo; algunos piensan que lo refuta. Muchos filósofos piensan que la proposición 3, la teoría de la correspondencia, ha sido refutada independientemente de las demás. Varios teóricos de la literatura piensan que la proposición 5 genera conocimiento objetivo sostenido por la proposición 6, y acaso refute incluso el realismo articulado en la proposición 1.

Mucho me temo, pues, que no hay sino aminorar el paso y adentrarse al menos en algunos de estos asuntos con una marcha corta. Empecemos por preguntarnos,

¿QUÉ ES EL REALISMO?

En una formulación preliminar, he definido el realismo como el punto de vista según el cual el mundo existe independientemente de nuestras representaciones del mismo. Eso trae consigo la consecuencia de que si nunca hubiéramos existido, si no hubiera habido nunca representaciones de ningún tipo —ni enunciados, ni creencias, ni percepciones, ni pensamientos, etc.—, el grueso del mundo habría seguido su curso inalterado. Salvo el minúsculo rincón del mundo que está constituido o se ve afectado por nuestras representaciones, el mundo habría continuado existiendo y sería exactamente el mismo que es ahora. Una ulterior consecuencia es que cuando todos nosotros muramos y todas nuestras representaciones mueran con nosotros, la inmensa mayoría de los rasgos del mundo quedarán inalterados; seguirán exactamente como antes. Supongamos, por ejemplo, que hay una montaña en el Himalaya que yo he representado como el «monte Everest». El monte Everest existe independientemente de si yo o cualquier otro me lo represento y de cómo me lo represento (o de si me represento y cómo me represento cualquier otra cosa). Además, hay muchos rasgos del monte Everest (el tipo de rasgos, por ejemplo, que yo me represento cuando construyo el enunciado «El monte Everest tiene hielo y nieve cerca de la cúspide») que no se habrían visto afectados para nada si nadie los hubiera representado en forma alguna y que no se verán afectados por la desaparición de esta o de cualquier otra representación. Se puede formular esto diciendo que hay muchos rasgos, hechos, estados de cosas, etc., que son independientes del lenguaje; pero lo he formulado en los términos más generales de las «representaciones»

porque me importa resaltar que el mundo existe no sólo independientemente del lenguaje, sino también del pensamiento, de la percepción, de las creencias, etc. La tesis es, en buena medida, que la realidad no depende de la intencionalidad en forma alguna.

En la historia de la filosofía, la palabra «realismo» ha sido usada en una gran variedad de significados. En el sentido medieval, el realismo es la doctrina de que los universales tienen una existencia real. En nuestros días, se oye hablar de «realismo modal», de «realismo ético», de «realismo intencional», de «realismo matemático» y cosas por el estilo. Para los propósitos de esta discusión, daré por estipulado que «realismo externo» y «realismo» (RE, para abreviar) nombran el punto de vista esbozado en el párrafo anterior. Me sirvo de la metáfora «externo» para destacar el hecho de que el punto de vista en cuestión sostiene que la realidad existe fuera de, o externamente a, nuestro sistema de representación.

Antes de escrutar los argumentos en favor y en contra del realismo, necesitamos distinguirlo de otros puntos de vista con los que a menudo es identificado. La primera confusión consiste en suponer que el realismo es idéntico a, o al menos implica la, teoría de la verdad como correspondencia. Pero el realismo no es una teoría de la verdad, y no implica ninguna teoría de la verdad. Estrictamente hablando, el realismo es consistente con cualquier teoría de la verdad, porque es una teoría de la ontología, no una teoría del significado de «verdadero». No es en absoluto una teoría semántica. Es, pues, perfectamente posible sostener el RE y negar la teoría de la correspondencia.¹ En una interpretación normal, la teoría de la correspondencia implica el realismo, puesto que implica que hay una realidad a la que los enunciados corresponden si son verdaderos; pero el realismo, por sí mismo, no implica la teoría de la correspondencia, pues no implica que «verdad» sea el nombre de una relación de correspondencia entre los enunciados y la realidad.

También yerra el supuesto de que hay algo epistémico en el realismo. Así, por ejemplo, Hilary Putnam escribe:²

Todo el contenido del realismo cabe en la tesis de que tiene sentido pensar en una Visión del Ojo de Dios (o mejor, en una visión desde ninguna parte).

1. Un ejemplo de filósofo realista que rechaza la teoría de la correspondencia es Peter Strawson. Véase su «Truth», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 24 (1950).

2. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, pág. 23.

Pero ése no es el contenido del realismo tal como se construye normalmente. Al contrario, la idea misma de una «visión» es ya epistémica, y el RE no es epistémico. Sería consistente con el realismo suponer que ningún tipo de «visión» de la realidad es posible. De hecho, en una interpretación, la doctrina kantiana de las cosas en sí es una concepción de una realidad inaccesible a cualquier «visión». No ignoro que desde el siglo diecisiete los argumentos más comunes contra el realismo han sido epistémicos —«todo lo que podemos conocer realmente son datos de nuestros sentidos», y cosas así—, pero la tesis atacada, el realismo, no es, tal como está formulada, una tesis epistémica. Ya habrá ocasión en adelante de decir algo más sobre los argumentos epistémicos contra el realismo.

Un tercer error, también común, es suponer que el realismo está comprometido con la teoría de que hay un solo léxico óptimo para describir la realidad, que la realidad misma ha de determinar cómo debe describírsela. Una vez más, empero, el RE, tal como lo definimos más arriba, no tiene esta implicación. La concepción de que el mundo existe independientemente de nuestras representaciones del mismo no implica que haya un léxico privilegiado para describirlo. Es consistente con el RE sostener la tesis de la relatividad conceptual (proposición 4), según la cual pueden construirse léxicos diferentes, y aun inconmensurables, con objeto de describir diferentes aspectos de la realidad para nuestros varios y diferentes propósitos.

Recapitulando: el realismo, según yo uso el término, no es una teoría de la verdad, no es una teoría del conocimiento y no es una teoría del lenguaje. Y si se insiste en encasillarlo, podría decirse que el realismo es una teoría *ontológica*: dice que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones.

Pero aún necesito exponer y eliminar una ulterior ambigüedad en la noción de realismo, una ambigüedad perdifusa en la tradición filosófica. Típicamente, los filósofos que discuten de estos asuntos los abordan como si tuvieran que ver con el modo en que de hecho es el mundo. Piensan que lo que anda en juego en la disputa entre el realismo y el idealismo, pongamos por caso, es la existencia de la materia o de objetos en el espacio y el tiempo. Se trata de un profundo error. Propiamente entendido, el realismo no es una tesis sobre cómo es de hecho el mundo. Podríamos estar completamente equivocados en todos y cada uno de los detalles acerca de cómo es el mundo, y sin embargo el realismo podría ser verdadero. *Realismo es la concepción según la cual las cosas tienen una manera de ser que es lógicamente independiente de todas las representaciones hu-*

manas. El realismo no dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser. Y «cosas», en las dos sentencias anteriores, no significa objetos materiales, ni siquiera objetos. Es como el sujeto impersonal de «llueve», no una expresión con referencia.

Acaso parezca presuntuoso por mi parte sostener que estas disputas no tienen que ver con tesis específicas sobre la materia y sobre objetos materiales en el espacio y en el tiempo si las partes en litigio creen que disputan sobre ello. Pero tengo la esperanza de dejar claro que las disputas no pueden ser sobre esas tesis específicas. El realismo no puede ser una teoría que afirme la existencia del monte Everest, por ejemplo; porque si acabara resultando que el monte Everest no existe, el realismo no se vería afectado por ello. Y lo que vale para el monte Everest, vale para los objetos materiales en general. Mas ¿qué ocurriría si resultara que no existe objeto material alguno, o que ni siquiera existen en el espacio y el tiempo? Bien, en cierto sentido eso es lo que ha resultado, porque ahora pensamos en los objetos materiales en términos de colecciones de «partículas» que no son ellas mismas objetos materiales, sino que se entienden mejor como puntos de masa/energía; y el espacio y el tiempo absolutos han dado paso a conjuntos de relaciones con sistemas coordinados. No sólo nada de eso es inconsistente con el realismo; más bien ocurre, como argüiré luego, que todo eso presupone el realismo. Presupone que hay una manera de ser de las cosas independiente de cómo nos representemos que son.

Prosigamos con algunos experimentos intelectuales de ciencia ficción. Supongamos que resultara que la realidad física fuera causalmente dependiente de la consciencia, de modo tal que, con la muerte del último agente consciente, toda la realidad física se colapsara en una suerte de Big Bang negativo. ¿Sería esto aún consistente con el realismo externo? Lo sería, puesto que la dependencia que se postula de la materia respecto de la consciencia es una dependencia causal como otra cualquiera. Cuando el realismo sostiene que la realidad existe independientemente de la consciencia y de otras formas de representación, no se afirma ni se implica ningún vínculo causal. Lo que se sostiene, en cambio, es que la realidad *no está lógicamente constituida* por representaciones, que no hay una dependencia lógica.

«Pero supongamos que las únicas cosas que existieran o que hubieran existido nunca fueran estados de consciencia descarnados. No hay duda de que esto sería inconsistente con el realismo y significaría una vindicación del idealismo, o al menos de alguna otra versión del antirrealismo.»

No, no necesariamente. El realismo no dice que el mundo tenga que ser de una forma y no de otra; sólo dice que es de una manera que resulta independiente de nuestras representaciones del mismo. Una cosa son las representaciones; la realidad representada, otra; y eso sería verdad aun si resultara que la única realidad efectiva fueran los estados mentales. Un modo de entender la diferencia entre el realismo y el antirrealismo es ésta: desde el punto de vista realista, si resultara que sólo los estados de consciencia existen, entonces los barcos y los zapatos y el lacre no existirían. Pero la tesis de que los barcos, los zapatos y el lacre no existen es una tesis como cualquier otra sobre la realidad externa. Presupone el realismo, lo mismo que la tesis de que esos objetos existen. Desde el punto de vista antirrealista, estas cosas, si existen, están necesariamente constituidas por nuestras representaciones, y no podrían haber llegado a existencia independientemente de nuestras representaciones. Por ejemplo, de acuerdo con Berkeley, los barcos, los zapatos y el lacre deben ser colecciones de estados de consciencia. Para el antirrealista resulta imposible que haya una realidad independiente de la mente. Para el realista, aun si no hubiera de hecho objetos materiales, aún seguiría habiendo una realidad independiente de la representación, pues la inexistencia de objetos materiales no sería sino un rasgo de esa realidad independiente de las representaciones. El mundo podría en efecto haber sido muy distinto, sin por ello contravenir al realismo; pero resulta que de hecho el mundo contiene fenómenos materiales en el espacio y en el tiempo.

(Formulación alternativa: para el realista, no sólo hubiera podido darse el caso de que hubiera objetos distintos de las representaciones, sino que de hecho *resultó* ser así. Para el antirrealista, no hubiera podido darse el caso de que hubiera objetos independientemente de la representación.)

Por raro que pueda parecer, el realismo ha sido recientemente sometido a un ataque procedente de la filosofía y de otras disciplinas. Pensamientos tan distintos como los de Michael Dummet, Nelson Goodman, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Hilary Putnam, Richard Rorty, Jacques Derrida, Humberto Maturana, Francisco Varela y Terry Winograd suelen interpretarse –no siempre de un modo correcto, en mi opinión– como otros tantos desafíos del común e ingenuo supuesto de que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones de ella. Algunos científicos han llegado incluso a sostener que la física moderna es inconsistente con el realismo. Así, J.R. Wheeler escribe:

El universo no existe «ahí fuera», independiente de nosotros. Nosotros estamos ineludiblemente implicados en el advenimiento de lo que parece estar aconteciendo. No somos sólo observadores, también somos participantes... en la construcción del pasado, así como del presente y del futuro.³

Hay varias cosas inquietantes a propósito de estos ataques al realismo. La primera es que los argumentos contra nuestra idea de sentido común de que existe una realidad independiente son a menudo vagos y oscuros. A veces ni siquiera llegan a plantearse argumentos claramente formulados. En segundo lugar, los puntos de vista alternativos, los puntos de vista que se supone se oponen al realismo, son a menudo igualmente oscuros, y están formulados de manera poco clara. Incluso entre filósofos analíticos, muchas discusiones recientes sobre el realismo resultan sintomáticas de la laxitud general que se ha ido abriendo paso en los dos últimos decenios. ¿Cuáles son exactamente las proposiciones que se afirman? ¿Cuáles exactamente las que se niegan? ¿Y cuáles son exactamente los argumentos para la afirmación y para la negación? En vano buscarán ustedes respuestas a estas cuestiones en la mayoría de las disputas que se dan sobre estos asuntos. Estoy convencido, por lo demás, de que esta negligencia general no es un accidente. En cierto modo, resulta gratificante para nuestra voluntad de poder la idea de que «nosotros» hacemos el mundo, que la realidad misma no es sino una construcción social, alterable a voluntad y susceptible de cambios futuros en cuanto «nosotros» nos sintamos inspirados. Análogamente, parece ofensivo que tenga que haber una realidad independiente constituida por hechos brutos –ciegos, ajenos a razones, indiferentes y manifiestamente impávidos ante nuestras preocupaciones–. Y todo eso forma parte de la atmósfera intelectual general que hace que versiones antirrealistas del «postestructuralismo» como la de la deconstrucción parezcan intelectualmente aceptables, incluso seductoras. Mas, no bien formulan ustedes las tesis y los argumentos de los antirrealistas de un modo abierto, desnudo y sin afeites, tienden a parecer ridículas. De aquí la obscuridad y aun el obscurantismo que rezuman muchas de esas discusiones –no todas.

De modo que tengo un problema. He dicho que defendería el realismo frente a los ataques que se le hacen, pero, francamente, me

3. Citado por Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, pág. 36.

cuesta encontrar ataques potentes que merezcan ser replicados. Maturana rechaza la idea de una «realidad objetiva» y prefiere la idea de que los sistemas nerviosos, en tanto que sistemas autopoieticos, construyen su propia realidad.⁴ El argumento parece ser que, puesto que no tenemos ninguna concepción de, ni ningún acceso a, la realidad, salvo el de la construcción social de realidades en los «dominios de consenso» construidos por sistemas autopoieticos, no existe realidad alguna independiente de los sistemas biológicos. Frente a este punto de vista quisiera decir: del hecho de que nuestro conocimiento/concepción/imagen de la realidad esté construido por cerebros humanos en interacciones humanas no se sigue que la *realidad* de la que tenemos el conocimiento/concepción/imagen esté construida por cerebros humanos e interacciones humanas.* Es un mero *non sequitur*, una falacia genética, inferir de la explicación causal colectiva neurofisiológica de nuestro conocimiento del mundo externo la inexistencia del mundo externo.

Winograd señala que una misma sentencia, por ejemplo, «Hay agua en la nevera», puede usarse para hacer un enunciado falso en relación con un trasfondo de intereses y un enunciado verdadero en relación con otro trasfondo.⁵ De lo cual concluye que la realidad no existe independientemente de nuestras representaciones. También aquí, como en el caso de Maturana, la conclusión no se sigue. El que nuestras representaciones de la realidad sean relativas a nuestros intereses no prueba que la realidad representada sea ella misma relativa a nuestros intereses. Lo mismo que Maturana, Winograd trata de inferir conclusiones acerca de la realidad a partir de rasgos de nuestra representación de la realidad. Varios teóricos posmodernos de la literatura han argumentado que, puesto que todo conocimiento está socialmente construido y es susceptible de toda la arbitrariedad y voluntad de poder de que es capaz cualquier construcción social, el realismo queda de un modo u otro socavado. Como escribe George Levine, «el antirrealismo, incluso el antirrealismo literario, depende de un sentido de la imposibilidad de un conocimiento sin mediación».

4. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Antopoiesis and Cognition, The Realization of the Living*, Dordrecht, D. Reidel, 1980.

5. Terry Winograd, «Three Responses to Situation Theory», Center for the Study of Language and Information, informe n. CSLI-87-106 (1987), y Terry Winograd y Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition*, Norewood, N.J., Ablex, 1986, cap. 5.

* Hay además un problema respecto de los cerebros humanos y respecto de las interacciones humanas mismas. ¿Hay que suponer que han sido construidos por interacciones humanas?

nes». ⁶ Derrida, en la medida en que puedo entenderlo, no presenta un argumento. Se limita a declarar simplemente que no hay nada fuera de los textos (*Il n'y a pas de «hors de texte»*). En todo caso, en una respuesta polémica subsiguiente a unas objeciones más, aparentemente se retracta de todo: dice que todo lo que quería decir con la superferolítica declaración de que no hay nada fuera de los *textos*... ¡es la banalidad de que todo existe dentro de uno u otro *contexto*! ⁷ ¿Qué se puede hacer, pues, frente a una pompa de argumentos débiles o aun inexistentes en favor de una conclusión que parece prepóstera?

La estrategia que seguiré es presentar lo que me parecen los argumentos más potentes contra el realismo externo y replicarlos. Supongamos que acabara convencido por el antirrealismo; ¿qué podría haberme convencido concretamente? o, si esto parece llevar las cosas demasiado lejos, supongamos que el destino de la humanidad depende de que yo convenza a alguien del antirrealismo; ¿qué argumentos usaría? Consideraré tres argumentos: el argumento de la *relatividad conceptual*, el argumento *verificacionista*, y lo que llamaré el argumento de la *Ding an sich*. *

EL ARGUMENTO DE LA RELATIVIDAD CONCEPTUAL CONTRA EL REALISMO

El argumento de la relatividad conceptual es que la proposición 4 antes consignada, la relatividad conceptual, refuta la proposición 1, el realismo externo.

La idea de la relatividad conceptual es una idea vieja y, en mi opinión, correcta. Cualquier sistema de clasificación e individuación de objetos, cualquier conjunto de categorías para describir el mundo, en realidad, cualquier sistema de representación, es convencional, y en esa medida, arbitrario. El mundo se divide según lo dividamos, y si alguna vez nos sentimos inclinados a pensar que la manera en que actualmente lo dividimos es la manera correcta o, de uno u otro modo, inevitable de hacerlo, siempre podemos imaginar sistemas alternativos de clasificación. Si ustedes quieren ilustrarse esta idea, cojan un pedazo de tiza y tracen una línea a lo largo de una parte del libro que está frente a ustedes y sigan luego

6. G. Levine, «Looking for the Real: Epistemology in Science and Culture», en G. Levine (comp.), *Realism and Representation: Essays on the Problem of Realism in Relation to Science, Literature and Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993, pág. 13.

7. J. Derrida, *Limited Inc.*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1988, pág. 136.

* En alemán en el original. Es la noción kantiana de la «cosa en sí». [N. del t.]

hasta la mesa, rodeen el libro con un círculo y vuelvan al libro para conectar la línea. Den ahora un nombre a este nuevo tipo de objeto compuesto de porciones o superficies de libros más mesas delimitado por una línea trazada con tiza. Llamen a este objeto un «klurg». No tenemos en nuestro lenguaje un uso para este concepto. Pero resultaría fácil imaginar una cultura en la que los klurgs fueran objetos con un significado religioso muy importante: sólo podrían ser trazados por vírgenes sagradas trabajando bajo el agua, y su obliteración merecería la pena capital. Mas si «klurg» es un concepto nuevo con condiciones de verdad inéditas, no hay límite al número de conceptos que podemos llegar a formar. Puesto que cualquier descripción verdadera del mundo será siempre hecha con algún léxico, con algún sistema de conceptos, la relatividad conceptual tiene la consecuencia de que cualquier descripción verdadera se hace siempre en relación con algún sistema de conceptos que nosotros hemos seleccionado más o menos arbitrariamente para describir el mundo.

Así caracterizado, el relativismo conceptual parece completamente verdadero, casi perogrullesco. No obstante, varios filósofos han supuesto que es inconsistente con el realismo externo, y consiguientemente, que si aceptamos el relativismo conceptual, estamos obligados a negar el realismo. Pero si esta tesis fuera realmente verdadera, tendríamos que ser capaces de formular las dos tesis de un modo lo suficientemente preciso como para hacer obvia la inconsistencia entre las dos.

Sea el realismo externo la concepción siguiente:

RE1: La realidad existe independientemente de nuestras representaciones de ella.

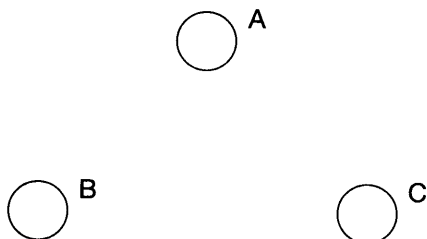
Sea la tesis relevante del relativismo conceptual (RC) la concepción de que:

RC1: Todas las representaciones de la realidad son relativas a algún conjunto de conceptos más o menos arbitrariamente seleccionado.

Así formuladas, las dos tesis no tienen siquiera la *apariencia* de ser inconsistentes entre sí. La primera se limita a decir que hay algo fuera que ha de ser descrito. La segunda dice que tenemos que seleccionar un conjunto de conceptos y un léxico para describirla. ¿Por qué habría alguien de suponer que la segunda implica la negación de la primera? La respuesta es que si aceptamos el relativismo conceptual y tratamos de conjugarlo con el realismo, parece que vamos a generar inconsistencias.

Considérese el siguiente ejemplo ideado por Putnam.⁸ Imaginemos que hay alguna parte del mundo como la que muestra la figura 7.1.

FIGURA 7.1



¿Cuántos objetos hay en este minimundo? Bien, de acuerdo con el sistema carnapiano de la aritmética (y de acuerdo con el sentido común), hay tres; pero de acuerdo con Lesniewski y otros lógicos polacos, hay siete objetos en este mundo, contados como sigue:

- 1=A
- 2=B
- 3=C
- 4=A+B
- 5=A+C
- 6=B+C
- 7=A+B+C

Bien: ¿cuántos objetos hay realmente en este mundo imaginario? ¿Hay realmente tres, o hay realmente siete? No hay ninguna respuesta absoluta a estas cuestiones. Las únicas respuestas que podemos dar son relativas a la elección arbitraria de esquemas conceptuales. Un mismo enunciado, por ejemplo, «Hay exactamente tres objetos en el mundo», será verdadero en un esquema y falso en el otro. El núcleo del argumento es que el realismo externo lleva a inconsistencias porque permite descripciones inconsistentes de una realidad que existe de un modo supuestamente independiente.

La forma que cobra el argumento en Goodman es que nosotros, de un modo bien característico, hacemos la realidad, o como Goodman preferiría decir, «hacemos mundos» al trazar ciertas fronteras y no otras. Goodman dice, por ejemplo:

8. Putnam, *Realism with a Human Face*, págs. 96 y sigs. H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court, 1987, págs. 18 y sigs. (trad. cast.: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994).

Puesto, pues, que hacemos constelaciones destacando y combinando entre ellas determinadas estrellas y no otras, también hacemos estrellas trazando ciertas fronteras y no otras. No hay nada que dicte que el firmamento deba ser delimitado según las constelaciones, y no de acuerdo con otros objetos; tenemos que hacer lo que encontramos, sea ello el Gran Carro, Sirio, alimento, combustible o un sistema estereofónico.⁹

Goodman rechaza el realismo y elude las inconsistencias por la vía de relativizar los hechos descritos, circunscribiéndolos a un «mundo» hecho por nosotros. Putnam dice que en vez de pensar que hay una realidad independiente en la mente, deberíamos decir que «la mente y el mundo hicieron en consuno la mente y el mundo».¹⁰

¿Constituyen, empero, esas supuestas contradicciones un problema real? En lo tocante al minimundo del ejemplo, un realista que fuera un relativista conceptual convencido diría que realmente hay tres objetos, de acuerdo con el criterio para contar objetos fijado en el primer sistema de clasificación, y realmente siete, de acuerdo con el criterio fijado en el segundo. Y tal respuesta elimina la aparente contradicción, no modificando o eliminando el realismo externo, sino señalando sencillamente que el criterio para contar objetos ha sido fijado de dos modos distintos. Así, un mismo enunciado, por ejemplo, «Hay exactamente tres objetos en el mundo», puede usarse ahora para hacer dos enunciados distintos e independientes, uno de los cuales es verdadero y el otro falso. Pero el mundo real no se ocupa de cómo lo describimos, y sigue impertérrito su curso, indiferente a las varias descripciones que damos de él.

Algunos de los ejemplos de relativismo conceptual ofrecidos en la bibliografía que se ocupa de él resultan más arcanos y complicados que los que he ofrecido aquí, pero el principio empleado es el mismo, y no se me alcanza que pueda ganarse nada con la complicación. Todos están diseñados para mostrar que diferentes sistemas conceptuales generarán descripciones diferentes y aparentemente inconsistentes entre sí de la misma «realidad». Hasta donde puedo alcanzar, no hay nada en ninguno de ellos que sea inconsistente con el realismo externo. La apariencia de inconsistencia es una ilusión, y en una interpretación natural de esas concepciones, no hay inconsistencia alguna en la aceptación de la más ingenua

9. N. Goodman, *Of Mind and Other Matters*, pág. 36.

10. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pág. xi. La frase se repite en *The Many Faces of Realism*, pág. 1.

versión del realismo aceptando al propio tiempo cualquier versión del relativismo conceptual.*

Piénsese en la relación que guardan el realismo y el relativismo conceptual como en algo así: tómesese un rincón del mundo, digamos el Himalaya, y piénsese en él tal como era antes de que existieran seres humanos. Imagínese ahora que llegan los humanos y se representan los hechos de diferentes maneras. Tienen léxicos diferentes, diferentes sistemas de trazado de mapas, diferentes maneras de contar una montaña, dos montañas, la misma montaña, etc. Imagínese a continuación que, finalmente, los humanos dejan de existir. ¿Qué ocurre ahora con la existencia del Himalaya y con todos los hechos acerca del Himalaya acontecidos a lo largo de todas estas vicisitudes? Absolutamente nada. Distintas descripciones de hechos, de objetos, etc., vienen y van, pero los hechos, los objetos, etc., siguen inalterados. (¿Hay alguien que realmente dude de esto?)

El hecho de que esquemas conceptuales alternativos permitan diferentes descripciones de la misma realidad y de que no haya descripciones posibles fuera de los esquemas conceptuales no tiene ningún punto de contacto con la verdad del realismo.

Mas ¿qué hay de la posibilidad, planteada por Goodman, de descripciones inconsistentes hechas en relación con diferentes esquemas conceptuales? No hay sino explorar minuciosamente ejemplos; consideremos, pues, un caso que ilustra el modo en que el realismo se maneja con el problema de los léxicos alternativos. Supongamos que yo soy un realista externo completo e ingenuo en lo atinente al peso, *id est*, a la atracción gravitatoria experimentada por las masas sobre la superficie de la Tierra. Pero ¡un momento!, yo peso 160 en libras, pero sólo 73 en kilogramos. Bien, ¿cuánto peso en realidad,

* ¿Dónde está el error? En el caso de Putnam, un repaso circunspecto de los textos sugiere que, bajo su rótulo de «realismo metafísico», ha mezclado, revueltas, dos tesis lógicamente independientes.

La primera: la realidad existe independientemente de nuestras representaciones de ella.

La segunda: hay un esquema conceptual correcto, y sólo uno, para describir la realidad.

La primera es lo que yo he venido llamando realismo externo; llamemos a la segunda la teoría del «Esquema Conceptual Privilegiado» (ECP). Putnam ve correctamente que el RC refuta el ECP. Y puesto que siempre se puede refutar una conjunción refutando uno de sus miembros, si el realismo metafísico es la conjunción de RE y ECP, entonces el realismo metafísico ha sido refutado. Pero no se refutan los dos miembros de la conjunción refutando uno; de manera que la falsedad del ECP deja al RE intacto. Los escritos de Putnam dan la impresión de que piensan que refutando el ECP han refutado el RE. Quizá no crea que la «refutación» afecta al RE, en cuyo caso una escueta afirmación del RE habría sido de gran ayuda para sus lectores. El caso es que no hace tal afirmación; al contrario, abraza el punto de vista que llama «realismo interno». Por mi parte, no creo que haya una posición coherente a medio camino entre el realismo externo, tal como lo he definido, y el antirrealismo a ultranza, que Putnam dice también rechazar.

160 o 73? Espero que resulte obvio que las dos respuestas son correctas, aunque cada una de ellas es incompleta. La apariencia de inconsistencia es sólo una apariencia, porque la afirmación de que peso 160 en libras es consistente con la afirmación de que peso 73 en kilogramos. El realismo externo permite un número infinito de descripciones verdaderas de la misma realidad en relación con diferentes esquemas conceptuales. «Cuál es mi objetivo en filosofía? Enseñarte a hacer de un sinsentido embozado un sinsentido obvio». ¹¹ Es un sinsentido embozado decir que el relativismo conceptual implica el antirrealismo; es un sinsentido obvio decir que yo no puedo pesar al mismo tiempo 160 (en libras) y 73 (en kilogramos).

Por lo demás, si de lo que se trata es de usar la relatividad conceptual como argumento contra el realismo, hay que decir que aquélla parece presuponer el realismo, porque presupone una realidad independiente del lenguaje que puede partirse o dividirse en diferentes maneras con diferentes léxicos. Piénsese en el ejemplo de la aritmética alternativa: Putnam señala que una manera de describir el minimundo es decir que hay tres objetos, otra manera es decir que hay siete objetos. Obsérvese, empero, que el aserto mismo presupone que hay algo a describir previo a la operación de describirlo; de otro modo, no habría siquiera forma de entender el ejemplo. Y cuando Goodman escribe: «hacemos estrellas trazando ciertas fronteras y no otras», no hay modo de entender lo que afirma salvo en el supuesto de que haya algo donde trazar fronteras. A menos que haya ya un territorio donde se puedan trazar fronteras, no hay ninguna posibilidad de trazar fronteras.

Si tratamos de hacer valer esos argumentos como argumentos contra el RE, cometemos una imponente falacia de uso-mención: del hecho de que una *descripción* sólo pueda hacerse en relación a un conjunto de categorías lingüísticas, no se sigue que los *hechos/objetos/estados de cosas/etc.*, que se *describen* puedan *existir* sólo en relación a un conjunto de categorías. El relativismo conceptual, propiamente entendido, es una noción del modo en que fijamos la aplicación de nuestros términos: lo que haya que contar

11. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, primera parte, parágrafo 464. La traducción es mía.*

* En efecto, Searle se aparta de la traducción del alemán al inglés de la señora Anscombe. El traductor español se limita aquí a traducir la traducción de Searle. Para que el lector hispanoparlante pueda contrastar, se reproduce a continuación el texto original de Wittgenstein en alemán: «Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen». [N. del t].

como una aplicación correcta del término «gato», o «kilogramo» o «cañón» (o «klurg») es algo que depende enteramente de nuestra decisión y es, en esa medida, arbitrario. *Mas una vez hemos fijado el significado de esos términos en nuestro léxico mediante definiciones arbitrarias, ya no es una cuestión en modo alguno relativa o arbitraria si los rasgos del mundo independientes de la representación satisfacen esas definiciones, porque los rasgos del mundo que satisfacen o dejan de satisfacer esas definiciones existen independientemente de aquellas definiciones o de cualesquiera otras.* Nosotros definimos arbitrariamente la palabra «gato» de uno u otro modo; y sólo en relación con unas u otras definiciones podemos decir «Esto es un gato». Pero una vez hechas las definiciones y una vez aplicados los conceptos relativos al sistema de definiciones, el que algo satisfaga o no nuestra definición ya no es arbitrario o relativo. Que usemos la palabra «gato» del modo que nos dé la gana, es cosa nuestra; que haya un objeto que exista independientemente de ese uso, y satisfaga tal uso, es una cuestión lisa y llanamente de hecho (de hecho absoluto, intrínseco, independiente de la mente). Contra lo afirmado por Goodman, nosotros no hacemos «mundos»; nosotros hacemos *descripciones* que pueden o no casar con el mundo real. Pero todo eso implica que hay una realidad que existe independientemente de nuestro sistema de conceptos. Sin esa realidad, no hay nada a lo que aplicar el concepto.

Para poder tener una versión del relativismo conceptual inconsistente con el realismo externo, tendríamos que tener una versión que implicara que el mismo enunciado (no la misma sentencia, sino el mismo enunciado) pudiera ser verdadero del mundo en un sistema conceptual, pero falso del mundo en otro sistema conceptual. Yo no he visto ningún ejemplo de eso que resulte remotamente plausible. Los ejemplos corrientes son del siguiente tenor: supóngase que tenemos diferentes modelos para representar algún dominio de la realidad, digamos la física aristotélica contra la física newtoniana, o la proyección de Mercator de la superficie de la Tierra contra una representación corriente de la superficie del globo terráqueo. Ahora, en la proyección de Mercator Groenlandia ocupa un área mayor que el Brasil, pero en el globo terráqueo Groenlandia ocupa un área menor que la del Brasil. ¿No tenemos aquí dos modelos, ambos verdaderos, de la misma realidad, pero de hecho inconsistentes entre sí? La respuesta es no. La proyección de Mercator es precisamente inexacta en lo tocante al tamaño relativo de Brasil y Groenlandia. Es un hecho bien conocido que determinados modelos, por ejemplo, la física

de Aristóteles y la proyección de Mercator, andan errados o distorsionan ciertos rasgos del mundo.

Todos los enunciados verdaderos sobre el mundo pueden ser consistentes afirmados de consuno. En realidad, si no pudieran ser consistentemente afirmados de consumo, no todos podrían ser verdaderos. Obvio es decir que siempre estamos confrontados con problemas de vaguedad, de indeterminación, de parecidos de familia, de textura abierta, de dependencia contextual, con la inconmensurabilidad de las teorías, con la ambigüedad, con la idealización que entraña la construcción de teorías, con la subdeterminación de la teoría por la evidencia empírica, y con todo el resto de cosas bien sabidas. Pero éstos son rasgos de nuestros sistemas de representación, no de la realidad independiente de la representación, realidad para representar más o menos adecuadamente la cual pueden usarse algunos de esos sistemas. A menudo, la misma sentencia puede usarse para afirmar una verdad en un sistema conceptual y una falsedad en otro. Pero, como hemos visto repetidamente, eso no prueba una inconsistencia genuina.

EL ARGUMENTO VERIFICACIONISTA

La filosofía del siglo veinte ha andado obsesionada con el lenguaje y con el significado, y ése es el motivo por el que acaso resulte inevitable que algunos dieran en la idea de que nada existe aparte del lenguaje. Siglos anteriores anduvieron obsesionados con la experiencia y el conocimiento, y los filósofos dieron en la idea de que no hay realidad independiente de la experiencia y del conocimiento. En la historia de la filosofía occidental desde el siglo diecisiete, la argumentación más común contra el realismo ha solido derivar de consideraciones epistemológicas.

Creo que la motivación filosófica básica que subyace a los argumentos verificacionistas contra el realismo es el intento de cerrar el camino del escepticismo eliminando el hiato entre la apariencia y la realidad, que convierte por lo pronto al escepticismo en una posibilidad abierta. Si la realidad no consiste sino en nuestras experiencias, si nuestras experiencias son de uno u otro modo constitutivas de la realidad, entonces la forma de escepticismo que dice que nunca podremos salir de nuestras experiencias para llegar a la realidad queda respondida.

Se trata de una urgencia persistente en la filosofía. El idealismo

trascendental de Kant es una variante más sofisticada de ella que la que se halla en Berkeley, y la misma urgencia pervive en las postrimerías del siglo veinte en los varios esfuerzos de analizar el significado en términos «públicos», o incluso «conductistamente», de modo que no haya residuo privado alguno respecto del cual no pudiera dudar de haber entendido realmente lo que otra persona significara con el uso de una expresión.

Pero aun si yo andara en lo cierto en este diagnóstico, no con ello habría contestado a los argumentos dados. Presentaré, pues, lo que considero es el más potente argumento verificacionista contra el realismo. Helo aquí:

Pregúntense ustedes mismos qué es lo que realmente conocen, quiero decir, lo que *realmente* conocen. Bien, ustedes podrán decir que conocen realmente que están sentados en una silla, que hay una mesa de escritorio frente a ustedes, que están mirando la pantalla del ordenador. Pero si ustedes piensan en ello, verán que lo que realmente conocen es que ustedes tienen ciertas experiencias; de manera que cuando ustedes hacen estas afirmaciones sobre una silla o una mesa de escritorio, o bien están hablando de sus experiencias o bien están hablando de algo que realmente no conocen. Además, si ustedes trataran de hablar de algo distinto de sus experiencias, estarían hablando de algo que no podrían conocer. Si ustedes se preguntan cómo conocen el mundo, la respuesta tiene que ser: a partir de sus experiencias. Pero entonces se enfrentarán a un dilema. O bien sus afirmaciones de que conocen simplemente dan cuenta del contenido de sus experiencias, o bien van más allá de esos contenidos. Si se trata de lo primero, entonces no hay nada conocido salvo sus experiencias. Si de lo último, entonces ustedes están haciendo afirmaciones que no pueden validar, porque toda validación descansa en la experiencia, y ustedes están *ex hypothesi* haciendo afirmaciones que van más allá de lo que experimentan.

Por ejemplo, yo afirmo que hay un escritorio frente a mí ahora. ¿Qué significa esta afirmación? Bien, todo aquello de lo que tengo conocimiento directo son estas experiencias visuales y táctiles, y todo aquello de lo que yo –o cualquier otro– pudiera llegar a tener conocimiento directo no son sino más experiencias de este tipo. Bien, ¿a qué se reduce mi afirmación primera? Se reduce a la afirmación de que hay experiencias reales y posibles (*sense data* en la jerga del siglo veinte, «ideas» e «impresiones» en la de los siglos diecisiete y dieciocho), o, si se afirma algo más, entonces tiene que ser una afirmación sobre algo totalmente incognoscible e inaccesible a cualquier investigación. Tal afirmación es vacua empíricamente. La conclusión es obvia: la experiencia es constitutiva de la realidad.

Este argumento es sostenido por varios filósofos, y la conclusión ha sido formulada en una gran variedad de léxicos: los objetos son colecciones de ideas (Berkeley). Los objetos son posibilidades permanentes de sensación (Mill). Los enunciados empíricos pueden ser traducidos sin residuo a enunciados sobre datos de los sentidos (fenomenalismo del siglo veinte). Berkeley resume redondamente este argumento cuando dice «si la materia existiera, nunca podríamos conocerla; si no existe, todo sigue igual».

El argumento, me parece, tiene dos hebras. La primera es: todo lo que podemos llegar a percibir son nuestras propias experiencias. Por consiguiente, si se supone que hay una realidad más allá de nuestras experiencias, es incognoscible, y en última instancia, ininteligible. La segunda es una extensión de la primera. Dice que la única base que tenemos para hacer afirmaciones sobre el mundo real son nuestras experiencias. Por consiguiente, si los asertos sobre el mundo real van más allá del contenido de nuestras experiencias, entonces *ex hypothesi* estamos postulando algo sin ningún fundamento epistemológico.

Creo que las dos hebras del argumento andan erradas. Considerémoslas una por una. Es verdad que cuando uno percibe conscientemente algo, uno tiene ciertas experiencias. Por ejemplo, para cualquier percepción visual hay una experiencia visual correspondiente. Hablando formalmente, referir que «Yo veo la mesa» implica «Tengo cierto tipo de experiencia visual». Pero del hecho de que la experiencia visual sea un componente esencial de la percepción visual no se sigue que lo percibido sea la experiencia visual. No se sigue, en una palabra, que uno no tenga acceso directo al mundo real cuando uno se sirve, para percibirlo, del aparato perceptivo. Así, por ejemplo, ahora mismo estoy viendo frente a mí mi escritorio. Percibo simplemente el escritorio. Al hacerlo, tengo una experiencia perceptiva, pero la experiencia perceptiva no es ni el objeto de la percepción ni constituye la evidencia en la que me fundo para concluir que hay un escritorio frente a mí. No «concluyo», fundándome en la «evidencia», que haya un escritorio frente a mí; lo que hago es, simplemente, verlo. De manera que la primera hebra del argumento, a saber, que en las experiencias perceptivas sólo tenemos acceso al contenido mismo de la percepción, es errónea.¹²

12. Pido disculpas por la brevedad con que he desarrollado esta discusión. He analizado los mismos asuntos con mayor detalle en el capítulo 2 de *Intentionality*. El mejor argumento existente contra la teoría de los datos de los sentidos puede leerse en J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Nueva York, Oxford University Press, 1962.

Creo que la segunda hebra del argumento también anda errada. Concedamos, por mor del argumento, que la base epistémica de mi afirmación de que hay un escritorio frente a mí es la existencia de mis actuales experiencias de los sentidos, y concedamos también que la afirmación de que hay una mesa de escritorio frente a mí —entendiendo esto al modo realista ingenuo del sentido común— es más que la mera suma de los enunciados sobre mis experiencias. ¿Qué se sigue de eso? ¿Se sigue que la afirmación de que hay una mesa frente a mí formula algo incognoscible, algo que va más allá de cualquier posible evidencia o de alguna otra base epistémica? No se sigue. Del hecho de que la base epistémica de mi conocimiento sean mis experiencias presentes no se sigue que todo lo que yo puedo conocer sean mis experiencias. Al contrario, el modo en que he descrito el ejemplo presenta precisamente un caso en el que mis experiencias me dan acceso a algo que no es en sí mismo una experiencia.

Es un lugar común en la filosofía que, en general, los asertos empíricos van más allá de las bases epistémicas sobre las que se realizan. No tendría mucho sentido, por ejemplo, hacer hipótesis científicas si éstas se limitaran a ser compendios de la evidencia empírica disponible.

Sin embargo, en este punto, el defensor de la posición antirrealista puede reponer lo siguiente:

Al ofrecer estas respuestas al argumento antirrealista, usted presupone tácitamente que está percibiendo objetos mundanos reales independientes de la mente, pero esto es precisamente lo que usted no tiene derecho a suponer. La esencia del argumento es que usted podría tener exactamente esas mismas experiencias y no haber ningún escritorio frente a usted. En tal caso, es irrelevante que creamos que las experiencias suministran la «evidencia» para su «conclusión» de que hay un escritorio frente a usted. Lo que importa es que la única base de que usted dispone para confiar en que haya un escritorio frente a usted es la presencia de esos datos de los sentidos, y si se supone que el escritorio es algo que está por encima o que va más allá de los datos de los sentidos, éstos no bastarían para justificar su confianza, porque usted podría tener exactamente las mismas experiencias y andar totalmente errado. El postulado de una realidad externa no es sino el postulado de algo incognoscible y en última instancia ininteligible.

¿Qué respuesta se puede dar a esto? En esta exposición no me propongo replicar al escepticismo en general. Éste es el tipo de cuestiones que rebasan el alcance del presente libro. Concedamos,

pues, por mor del argumento, que yo podría tener exactamente estos contenidos de experiencia y ser víctima de una alucinación. Podría sucumbir a todos los horrores de la epistemología tradicional: podría ser un cerebro en una tina, podría estar engañado por un demonio maligno, podría estar soñando, etc. Pero aquí no se sigue que mi aserto de que hay un escritorio frente a mí sea una mera compilación de las experiencias que me inducen hacer la afirmación. Es decir, aun si el escepticismo anduviera en lo cierto, y yo anduviera sistemáticamente errado, *yo andaría errado respecto de los rasgos del mundo real*. La posibilidad de andar sistemáticamente errado acerca de esos rasgos no prueba que mis afirmaciones sobre ellos sean meros sumarios de enunciados sobre las experiencias de mis sentidos.

Son éstos antiguos campos de batalla, y el paisaje está arruinado por guerras epistémicas, pero creo que la geografía lógica básica del terreno filosófico es lisa y llanamente discernible: el argumento verificacionista en favor del antirrealismo es como sigue:

1. A lo único que tenemos acceso en la percepción es al contenido de nuestras experiencias.
2. La única base epistémica que podemos ofrecer a los asertos sobre el mundo externo está constituida por nuestras experiencias perceptivas.

Por consiguiente:

3. La única realidad de la que podemos hablar con sentido es la realidad de las experiencias perceptivas.

He argüido que el enunciado 1 es falso. Normalmente percibimos objetos y estados de cosas del mundo. Además, he argüido que el enunciado 2, aunque verdadero, no implica el enunciado 3. Es un error suponer que los asertos empíricos sólo tienen sentido en la medida en que se entienden como compilaciones de sus bases evidenciales o epistémicas. Finalmente, he sostenido que la posibilidad de error radical, la posibilidad abierta por el escepticismo, es irrelevante. Aun si anduviéramos sistemáticamente errados, a la manera sugerida por el escepticismo radical, el enunciado 3 no se sigue. Al contrario, si el escepticismo está en lo cierto, lo que pasa es que estamos equivocados sobre el mundo real.

Ya sé que hay otras versiones del argumento verificacionista en favor del antirrealismo, pero creo que esta versión es la versión más

difundida por la tradición empirista desde el siglo diecisiete hasta el positivismo lógico. Tampoco ignoro que en el conjunto de esta tradición la epistemología, en general, y el intento de responder al escepticismo cartesiano, en particular, fueron centrales para el conjunto de su inquisición filosófica. Creo que ha sido un error. La epistemología tiene un lugar importante, pero no central, en la inquisición filosófica. La razón profunda por la cual las discusiones epistemológicas del tipo de las que acabamos de consignar nunca llegaron a producir un argumento solvente en favor del antirrealismo es que, para poder siquiera formular los términos de esas discusiones, tenemos que presuponer el realismo. Volveré sobre esto en el próximo capítulo.

EL ARGUMENTO DE LA *DING AN SICH*

Hay otro argumento contra el RE que vale la pena mencionar, el argumento de la cosa en sí, el argumento de la *Ding an sich*.

Es difícil encontrar una versión explícita de este argumento en la filosofía contemporánea, pero se mantiene vivo en la tradición oral. Lo mejor es pensar en él como una combinación del argumento de la relatividad conceptual y del argumento de la verificación. Helo aquí:

Cuando lidiamos con el mundo de la percepción, en el pensamiento, en la investigación, etc., trabajamos siempre a partir de algún esquema conceptual. Ni siquiera lo que llamamos nuestras «experiencias» son experiencias directas de la «realidad», sino que están permeadas por nuestros conceptos, y sólo pueden referir en última instancia a otras experiencias. No hay una visión del ojo de Dios desde la cual podamos contemplar las relaciones entre nuestras representaciones y la realidad que supuestamente ellas representan para ver si son realmente adecuadas a la realidad. No hay modo de ver esas relaciones desde el margen; siempre estamos dentro de nuestras representaciones –de nuestras creencias, experiencias, expresiones, etc.–. Puesto que no podemos salir del conjunto de nuestras representaciones para escrutar directamente la realidad, puesto que no hay un punto de vista no representacional desde el que contemplar las relaciones entre las representaciones y la realidad, y puesto que no hay siquiera la posibilidad de estimar la adecuación de nuestras representaciones ponderándolas por comparación con las cosas en sí, hablar de una realidad trascendente tiene que ser un sinsentido. Toda la realidad a la que podemos acceder es la realidad interna

a nuestro sistema de representaciones. Dentro de ese sistema hay una posibilidad de realismo, de realismo interno, pero la idea de una realidad fuera del sistema es tan vacía como la noción kantiana de la *Ding an sich*, una cosa en sí fuera del alcance no sólo de nuestro conocimiento, sino también de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento. Lo que nos ofrece el realismo externo es algo impensable, indescriptible, inaccesible, incognoscible, inexpresable y, en última instancia, sin sentido. El verdadero problema de este realismo no es que sea falso, sino que, a la postre, es ininteligible.

¿Qué se puede hacer con este argumento? Una vez más, si tratamos de formularlo como un argumento explícito, con un conjunto de premisas y una conclusión, es hartó difícil ver cómo se supone que la conclusión tiene que seguir a las premisas.

Premisa: cualquier estado cognitivo acontece como parte de un conjunto de estados cognitivos y dentro de un sistema cognitivo.

De esta premisa se supone que se sigue que:

Conclusión 1: es imposible salir de todos los estados y sistemas cognitivos para contemplar las relaciones entre ellos y la realidad a cuyo conocimiento sirven.

De esto a su vez se supone que se sigue que:

Conclusión 2: ninguna cognición lo es nunca de una realidad que existe independientemente de la cognición.

Me parece que, correctamente entendida, es verdad que la conclusión 1 se sigue de la premisa. Toda representación acontece dentro de un conjunto de representaciones y dentro de algún sistema representacional. De aquí que cualquier representación de la relación entre el conjunto de estados representacionales y el sistema representacional, por un lado, y la realidad representada, por el otro, acontezca también dentro de algún sistema representacional. Pero ¿y qué? Sencillamente, del hecho de que toda cognición acontezca dentro de un sistema cognitivo no se sigue que ninguna cognición lo sea por modo directo de una realidad que existe independientemente de toda cognición. La conclusión 2 no se sigue. En realidad, suponer que se sigue parece un error del mismo tipo que el error cometido por el viejo idealismo.

DIAGNÓSTICO DEL PROBLEMA

Quisiera concluir ofreciendo un diagnóstico parcial del motivo por el cual se ha convertido en moda, incluso entre filósofos técnicamente competentes, atacar al realismo con argumentos tan débiles.

Una de las conminaciones más antiguas de la filosofía occidental ha sido pensar que, de uno u otro modo, la verdad y la realidad deberían coincidir. A pensar que, de uno u otro modo, si realmente hubiera cosas tales como la verdad y la realidad, según creemos normalmente, entonces la verdad debería suministrar un espejo exacto de la realidad. La naturaleza de la realidad misma tendría que suministrar la estructura exacta de los enunciados verdaderos. Un enunciado clásico de esa posición se halla en el *Tractatus* de Wittgenstein,¹³ pero la idea es tan vieja como Platón. Cuando el filósofo desespera de lograr un isomorfismo exacto entre la estructura de la realidad y la estructura de las representaciones verdaderas, siente la tentación de pensar que, de uno u otro modo, nuestras ingenuas nociones de verdad y realidad han quedado desacreditadas. Pero no han quedado desacreditadas. Lo que ha quedado desacreditada es cierta concepción equivocada de las relaciones entre la verdad y la realidad.

Hay una razón sencilla pero profunda de que la verdad y la realidad no puedan coincidir del modo en que muchos filósofos piensan que el realista externo ingenuo estaría obligado a sostener. La razón es ésta: toda representación, y *a fortiori* toda representación verdadera, lo es siempre bajo ciertos aspectos y no bajo otros. Ese carácter aspectual de todas las representaciones deriva de hechos tales como que la representación se hace siempre desde dentro de cierto esquema conceptual y desde un cierto punto de vista. Así, por ejemplo, si yo describo la substancia que tengo enfrente como agua, represento la misma pieza de la realidad que si la describo como H₂O. Pero evidentemente estaré representando el mismo material bajo un aspecto distinto si la presento como agua que si la presento como H₂O. Estrictamente hablando, hay un número indefinidamente grande de puntos de vista distintos, de aspectos distintos y de sistemas conceptuales distintos a cubierto de los cuales puedo representar una cosa cualquiera. Si eso es verdad, y sin du-

13. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922.

da lo es, entonces resultará imposible conseguir la coincidencia entre verdad y realidad que han parecido anhelar tantos filósofos tradicionales. Toda representación tiene una forma aspectual. Representa a su objeto bajo ciertos aspectos y no bajo otros. En una palabra, sólo podemos representar la realidad desde un punto de vista, pero la realidad ontológicamente objetiva no tiene punto de vista.

CAPÍTULO 8

¿EXISTE EL MUNDO REAL?

Segunda parte: ¿se puede probar el realismo externo?

EL REALISMO COMO CONDICIÓN IMPLÍCITA DE INTELIGIBILIDAD

Queda dicho que determinados argumentos corrientes contra el realismo son argumentos inválidos. Pero ¿se puede ofrecer argumentos a favor del realismo? Hay algo embarazoso e intrigante en la demanda de argumentos que muestren la existencia del mundo independientemente de nuestras representaciones del mismo. Sé que Kant consideraba un escándalo que no hubiera ninguna prueba de este tipo, y que Moore creyó poder dar una prueba con sólo levantar sus dos manos. Pero uno tiene la sensación de que, tal como Kant planteó esta demanda, de un modo u otro, «escurría el bulto». Pero al mismo tiempo, uno se queda con la sensación de que debería satisfacer la demanda kantiana, y de que, a algún nivel, Moore tenía sin duda razón. No hay duda de que tenía dos manos, y si tenía dos manos, el mundo exterior existe. ¿Es así? ¿De qué estamos discutiendo? Necesitamos explicar tanto nuestro impulso de demostrar el realismo externo, cuanto la sensación de que cualquier prueba elude la cuestión.

La demanda de una prueba del realismo externo es un poco como las demandas que proliferaron en los años sesenta de demostrar la racionalidad –«¿Cuáles son sus argumentos en favor de la racionalidad?»–, en el sentido de que el mero planteamiento del desafío presupone de uno u otro modo lo desafiado. Cualquier intento de suministrar un «argumento» o una «prueba» presupone ya ciertos criterios de racionalidad, porque la aplicabilidad de esos criterios es constitutiva de que algo sea un argumento o una prueba. En una palabra: ustedes no pueden demostrar la racionalidad con un argumento, porque los argumentos presuponen ya la racionalidad. Hay un buen número de marcos generales de este tipo en los que la demanda de justificar el marco desde dentro del marco es siempre un sinsentido, y sin embargo, de una manera o de otra, parecemos obli-

gados a hacerlo. Así, aunque uno puede demostrar que un determinado argumento es válido o racional en el marco de los criterios de racionalidad y validez, uno no puede demostrar en el marco de esos criterios que la racionalidad es racional o que la validez es válida. Análogamente, uno puede establecer que una determinada secuencia de palabras es una sentencia gramatical o no gramatical del inglés, pero uno no puede establecer si la lengua inglesa es gramatical o no gramatical, porque la lengua inglesa fija los criterios de gramaticalidad del inglés. El empeño de establecer el realismo externo sirviéndose de algún tipo de «argumento» sería muy parecido a uno de esos esfuerzos. Sería como si uno tratara de establecer que la representación representa. Uno puede mostrar que esta u otra afirmación corresponde o deja de corresponder con las cosas que hay en el «mundo externo», pero uno no puede mostrar del mismo modo que la afirmación de que hay un mundo externo se corresponde con la manera en que las cosas son en el mundo externo, porque cualquier cuestión que afecte a la correspondencia o falta de correspondencia con el mundo externo presupone ya la existencia de un mundo externo al que la afirmación corresponde o deja de corresponder. El realismo externo, pues, no es una tesis ni una hipótesis, sino la condición de que haya ciertas clases de tesis o de hipótesis.

Podrán ustedes ver que algo anda mal en este debate si atienden a los argumentos contemporáneos en favor del realismo externo. Un argumento común, acaso el argumento estándar, en favor del realismo es que la convergencia que se da en la ciencia suministra una especie de prueba empírica del realismo. La idea es que, puesto que diferentes investigadores científicos que trabajan en tiempos y sitios diferentes llegan a idénticos o similares resultados, la mejor explicación de que lo hagan es que hay una realidad que existe independientemente y que es la causa de su convergencia en las mismas hipótesis o teorías. El problema con este argumento es que, la comprensión misma de la posibilidad de que hay fenómenos tales como la convergencia o la falta de convergencia, estamos ya presuponiendo el realismo. Para que podamos incluso plantear la cuestión de si la investigación científica converge de la manera sugerida, tenemos que presuponer una realidad que existe independientemente de los investigadores comprometidos en investigaciones. Esas investigaciones, o bien convergen, o bien dejan de converger; es decir, toda la discusión de la convergencia presupone el realismo, porque presupone que el enunciado «La ciencia converge», sea verdadero o falso, tiene que ver con una realidad independiente de ese enunciado, o de

cualquier otro. Un modo alternativo de decir lo mismo: en dominios en los que la ciencia no converge, por ejemplo, la psicología social, nuestro reconocimiento del fracaso suministra tanta *evidencia* en favor del realismo como nuestro reconocimiento del éxito conseguido en otras áreas en las que se da convergencia. Esto es: no suministra *evidencia* alguna, pues al reconocer algo como convergencia o falta de convergencia, estamos dando ya por sentado el realismo.

Ya sé que el argumento de la convergencia es a menudo presentado como un argumento en favor de la existencia de entidades inobservables postuladas por teorías científicas, y no como un argumento general en favor del realismo externo. Pero entonces tiene que enfrentarse a un dilema. Si, por un lado, el argumento de la convergencia es un argumento para establecer la existencia de uno u otro tipo de entidades inobservables, digamos, de electrones, entonces la noción de convergencia no añade nada a las nociones usuales de evidencia, verificación y verdad. Si la teoría atómica que postula electrones se confirma tanto en mi laboratorio como en el de ustedes, entonces esto no es sino una evidencia más de que la teoría es verdadera, y si la teoría implica la existencia de electrones, entonces tenemos buena evidencia de que los electrones existen. La noción de convergencia no añade nada a esta historia. Y el hecho de que podamos tener un buen número de esas historias sobre distintos tipos de entidades inobservables tampoco nos aporta más que una lista de casos de confirmación y de desconfirmación científicas. Mas si, por el otro lado, el argumento de la convergencia tiene que ser una genuina metateoría acerca de la sociología de la investigación científica, una teoría según la cual, como un hecho empírico de segundo orden, los científicos que trabajan en diferentes épocas y en diferentes lugares tienden a producir resultados convergentes, resultados que concuerdan de un laboratorio a otro, confirmando esa convergencia una evidencia en favor del realismo, entonces ese argumento está abierto a la objeción antes consignada, a saber: que para poder siquiera considerar el problema de la convergencia tenemos que presuponer el realismo.

Para explorar un poco más este punto, podemos preguntarnos ¿cuál es el error de la «prueba» de Moore? Moore pensaba que, probando la existencia de dos o más cosas, tales como las manos, hojas de papel, zapatos, calcetines, etc., habría probado la existencia de «cosas fuera de nosotros» e *ipso facto* habría probado la existencia de un «mundo externo», porque, como él mismo dice, «se seguirá de ello que hay cosas con las que nos encontramos en el es-

pacio».* En esta concepción, la relación entre la premisa y la conclusión es una relación de implicación directa: la proposición de que yo tengo dos manos implica la proposición de que el mundo externo existe. La existencia del mundo externo es una condición de verdad de la proposición de que yo tengo dos manos, del mismo modo que la existencia de al menos una mano es una condición de verdad de esta proposición. Si yo tengo dos manos, se sigue entonces inmediatamente que «hay cosas con las que nos encontramos en el espacio». Y Moore establece la «premisa» por demostración. Se limita a cierto gesto, y eso prueba la existencia de sus manos. Pero hay algo raro en ello. Berkeley, por ejemplo, habría concedido que Moore tenía dos manos, pero habría objetado la supuesta implicación, de manera que parece que Moore está haciendo una «petición de principio». ¿No es la implicación, precisamente, lo que está en disputa?

Sugiero que hay al menos dos rasgos inquietantes en la prueba de Moore: el primero es el supuesto de que el RE es una condición de verdad como otra cualquiera; y el segundo es el supuesto, vinculado al primero, de que el realismo es una teoría sobre «objetos» externos en el «espacio». Contra estos supuestos, yo afirmo: primero, aun cuando no haya una línea divisoria clara entre ambas, necesitamos hacer una distinción general entre condiciones de inteligibilidad del discurso, y en general, de funcionamiento de la intencionalidad en general, que no son como los casos paradigmáticos de las condiciones de verdad. En la comprensión normal del discurso, damos por sentadas esas condiciones; y a menos que las diéramos por sentadas, no podríamos entender las expresiones discursivas

* El paso crucial es éste:

«Es decir, si yo puedo probar que aquí y ahora existe una hoja de papel y una mano humana, habré probado que hay ahora “cosas fuera de nosotros”; si yo puedo probar que aquí y ahora existen tanto un zapato como un calcetín, habré probado que ahora hay “cosas fuera de nosotros”, etc.; y análogamente lo habré probado si puedo probar que existen ahora dos hojas de papel; o dos manos humanas, o dos zapatos, o dos calcetines, etc. Obviamente, pues, hay miles de cosas diferentes, tales que, si en algún momento puedo probar alguna de ellas, habré probado la existencia de cosas fuera de nosotros. ¿No puedo probar ninguna de esas cosas?

»Me parece a mí que está tan lejos de ser verdadera la opinión de Kant de que hay una sola posible prueba de la existencia de cosas fuera de nosotros (a saber: la que él ha dado), que yo puedo dar ahora un buen número de pruebas diferentes, cada una de las cuales es perfectamente rigurosa; y que en muchos otros momentos yo he estado en condiciones de ofrecer muchas más. Yo puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, al tiempo que hago un gesto con la mano derecha, “aquí está una mano”, y añadiendo, acompañado de un gesto de mi mano izquierda, “y aquí hay otra”. Y si haciendo esto he probado *ipso facto* la existencia de cosas externas, todos ustedes verán que podría hacer lo mismo ahora de muchos modos distintos: no hay necesidad de multiplicar los ejemplos», G.E. Moore, *Philosophical Papers*, «Proof of an External World», Londres, George Allen & Unwin, 1959, págs. 145-146.

del modo en que lo hacemos, no podríamos siquiera tener los estados intencionales con condiciones de satisfacción que tenemos. En escritos anteriores he clasificado esas condiciones en una red de creencias y otros estados intencionales, de un lado, y un trasfondo de potencialidades, capacidades, etc., de otro. Lo que afirmo aquí es que el RE funciona como una parte del trasfondo que se da por sentada. A menos que demos por sentado el RE, no podemos entender las expresiones del modo en que normalmente lo hacemos. Además, tenemos que dar por sentado el RE para comprometernos en los tipos de discurso y de pensamiento con los que nos hemos ido comprometiendo. El presupuesto del RE es, pues, un presupuesto *necesario* para un grueso tronco de pensamiento y de lenguaje. No podemos prescindir de él al modo en que, por ejemplo, siglos atrás nos despedimos del supuesto de que la Tierra era plana.

La segunda réplica que quiero dar a Moore es que, una vez nos damos cuenta de que el RE así construido no es una tesis empírica, sino una condición de inteligibilidad para poder sostener ciertas clases de tesis, entonces podemos ver también que no guarda ninguna conexión especial con la teoría de que hay «objetos» en el «espacio». Como dije al comienzo del capítulo 7, aun si se revelara que nuestras nociones de «objetos» y de «espacio» tienen que ser radicalmente revisadas, como de hecho han sido revisadas por la teoría atómica y por la teoría de la relatividad, con todo y con eso, el RE seguiría intacto. Formulada cuidadosamente, la tesis del realismo externo dice que las cosas tienen una manera de ser independiente de todas las representaciones del modo en que son las cosas.

La tesis de que hay una realidad independiente de nuestras representaciones no establece cómo son las cosas de hecho; lo que establece es *un espacio de posibilidades*. Sirviéndome de un ejemplo de estilo wittgensteniano, podemos pensarlo así. Supongamos que yo digo «No hay dinero en mi billetera». Ahora, esta expresión no implica lógicamente la existencia de dinero. De

$\sim(\exists x) (\text{dinero } x \ \& \ \text{en mi cartera } x)$

(No existe una x tal que x sea dinero y x esté en mi cartera)

no podemos inferir

$(\exists x) (\text{dinero } x)$

(Existe una x tal que x es dinero).

Con todo, la expresión en cuestión sólo tiene el sentido que tiene, sólo podemos entenderla del modo en que lo hacemos, en el supuesto de que el dinero exista. Cobra sentido en el marco de posibilidades de tener dinero. Eso es lo que quiere decir que el realismo externo articula un espacio de posibilidades para un gran número de enunciados.

UN ARGUMENTO «TRASCENDENTAL» PARA EL REALISMO EXTERNO

Si estas sugerencias –que el RE es un presupuesto del trasfondo, no una teoría empírica, y que es puramente formal, que está desprovisto de contenido alguno acerca de, por ejemplo, objetos en el espacio– están en lo cierto, entonces el único argumento que podríamos dar en favor del RE sería un argumento «trascendental» en alguno de los muchos sentidos kantianos del término: presumimos que cierta condición rige, y entonces tratamos de mostrar los presupuestos de esa condición.

Para hacerlo, no obstante, tenemos que precisar cuál es el punto de vista contra el que estamos argumentando. El antirrealismo no es una doctrina unitaria, sino que se presenta en diferentes versiones. Para la presente discusión, las dos más importantes son: la primera, la versión según la cual toda la realidad consiste en estados de consciencia, y la segunda, la versión según la cual la realidad está socialmente construida y todo lo que pensamos como «el mundo real» no es sino un hato de cosas construido por grupos de personas. Para tener rótulos de referencia, llamemos a la primera versión «idealismo fenomenalista», y a la segunda, «constructivismo social».

Hay un argumento trascendental muy sencillo que oponer al idealismo fenomenalista. Ya va dicho que un argumento trascendental es un argumento que parte del supuesto de que rige una determinada condición y luego trata de demostrar los presupuestos de esa condición. En este caso, empero, la «condición» tiene que ver con nuestras prácticas, y el «presupuesto» es lo que nosotros, desde nuestro punto de vista en primera persona, debemos presuponer cuando nos embarcamos en esas prácticas. La condición es que nosotros de hecho tratamos de comunicarnos unos con otros profiriendo ciertas clases de expresiones en un lenguaje público, y el supuesto es el realismo externo. Para decirlo de un modo algo más preciso: el supuesto que hacemos es que hay un modo nor-

mal de comprender las expresiones, y que al ejecutar actos de habla en un lenguaje público los hablantes tratan típicamente de lograr una comprensión normal. Lo que estamos tratando de mostrar aquí es que, para una clase muy amplia (que luego habrá ocasión de determinar), una condición de inteligibilidad de la comprensión normal de esas expresiones es que las cosas tengan una manera de ser que sea independiente de las representaciones humanas. La consecuencia es que *cuando tratamos de comunicar para conseguir una comprensión normal sirviéndonos de esos tipos de expresiones debemos presuponer el realismo externo*.

Obsérvese que no estamos tratando de probar la verdad del realismo externo. No creo que pueda argumentarse en favor del RE sin cometer una petición de principio. Pero podemos mostrar que cuando nos embarcamos en ciertos tipos de habla estamos presuponiendo el realismo externo.

Para poder desarrollar el argumento necesito aclarar la noción de «comprensión normal». Para la mayoría de los actos de habla hay una comprensión de sentido común o normal. A menudo eso se hace descomillando, quitando comillas; por ejemplo, la comprensión normal de la expresión «tengo dos manos» es que afirma que el hablante tiene dos manos. Mas allí donde haya descomillación tiene que haber siempre modos adicionales de describir la comprensión normal. Así, en la comprensión normal de «Tengo dos manos», por ejemplo, tiene que haber una posible descripción de lo que sea una mano.

Si ustedes prosiguen en la línea de describir la comprensión normal, pronto llegarán a condiciones que no son condiciones de verdad, al menos no condiciones de verdad como las construidas corrientemente. Si quieren darse cabal cuenta de ello, pregúntense a ustedes mismos qué tipos de cosas damos automáticamente por sentadas cuando entendemos la afirmación de Moore «Tengo dos manos». Como vimos en el capítulo 6, hay multitud de rasgos del trasfondo que no están explícitos en el contenido semántico de la sentencia, pero que damos automáticamente por sentados. Por ejemplo, damos por sentado que las manos de Moore estaban en cierta relación con el resto de su cuerpo. Entenderíamos de modo muy distinto la sentencia si la entendiéramos de manera análoga a la siguiente: «Tengo dos gargantillas de diamantes y las deposito en una caja de un banco suizo, y tengo dos manos y las deposito en la misma caja».

¿Pero en qué lugar de la sentencia se dice o se implica que las

manos de Moore no son para guardarlas en una caja bancaria, o que están siquiera vinculadas a su cuerpo? Eso es una de las cosas que simplemente damos por sentadas. No hay limitación alguna al número de este tipo de supuestos de trasfondo o de red que tenemos que hacer para poder comprender incluso una expresión tan sencilla como la de Moore. Así, por ejemplo, supongamos que damos por sentado que si Moore tiene dos manos, esas manos están perfectamente unidas a su cuerpo, pero salen de su oreja izquierda. O quizás están unidas a sus brazos, pero su cuerpo ha encogido hasta el tamaño de un grano de arena, mientras que sus manos han crecido hasta ser cada una de ellas del tamaño del Océano Atlántico. O supongamos que presuponemos que si la gente tiene manos, la existencia de ellas viene y va como un haz de luz intermitente. Con alteraciones descabelladas de este tipo en el trasfondo, entenderíamos la sentencia de un modo muy distinto del modo en que normalmente la entendemos. La idea es que en nuestra comprensión normal damos una multitud de cosas por sentadas, pero muchas de esas condiciones de nuestra comprensión normal no pueden concebirse sin provocar una considerable distorsión, como condiciones de verdad de la expresión. Son los tipos de condiciones que nos ayudan a *fixar* las condiciones de verdad. No forman parte ellas mismas de aquellas condiciones de verdad.

La tesis que quiero sostener ahora es que el realismo externo es un presupuesto del trasfondo para la comprensión normal de una clase muy amplia de expresiones. Pero difiere de otros presupuestos del trasfondo en que es a la vez perdifuso y esencial. Es perdifuso en el sentido de que vale para una clase amplísima de expresiones; es esencial en el sentido de que no podemos preservar la comprensión normal de esas expresiones si prescindimos de él. Para ver su perdifusividad, obsérvese que vale para un amplio espectro de clases distintas de expresiones, tales como:

El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide.

Mi perro tiene pulgas.

Los átomos de hidrógeno contienen un electrón cada uno.

Para ver que es *esencial* tenemos que recordar que las sentencias en cuestión, en tanto que sentencias de un lenguaje *público*, se suponen entendidas del *mismo* modo por cualquier hablante y oyente competente. La comprensión normal requiere identidad de comprensión por parte del hablante y del oyente, y la identidad de

comprensión requiere en esos casos que las expresiones proferidas con referencia a algo traten de hacer referencia a una realidad *públicamente* accesible, a una realidad que es ontológicamente objetiva. Pero la condición de accesibilidad pública para las clases de fenómenos de estos ejemplos es que la manera de ser de las cosas no dependa de mis representaciones o de las suyas. Ustedes y yo podemos entender las expresiones consignadas más arriba –sobre el monte Everest, sobre mi perro y sobre los átomos de hidrógeno– de idéntico modo porque damos por sentado que las expresiones versan sobre una realidad públicamente accesible. Y esto vale incluso en el caso de que las referencias particulares fallen porque no existan las entidades a las que tratamos de referirnos. Aun si se revelara que no ha habido nunca ni monte Everest ni átomos de hidrógeno, y yo no hubiera tenido nunca un perro, con todo y con eso, aún entenderíamos las expresiones haciendo depender su inteligibilidad normal de la existencia de una realidad externa. Casi estamos tentados de decir: «Aun sin el monte Everest, sin átomos de hidrógeno y sin perro de Searle, con todo y con eso, la *realidad externa sería así*: ningún monte Everest, ningún átomo de hidrógeno, ningún perro». Pero eso es un modo erróneo de decirlo, porque sugiere que todas y cada una de las expresiones contienen una referencia solapada a alguna entidad especial llamada «Realidad Externa», con R y E mayúsculas; y esto es precisamente lo que no queremos decir. Lo que deberíamos decir, en cambio, es esto: un lenguaje público presupone un mundo público en el sentido de que (no todas pero) muchas de las expresiones de un lenguaje público pretenden hacer referencias a fenómenos que son ontológicamente objetivos, e imputan tales y tales rasgos a esos fenómenos. Ahora, para que podamos entender esas expresiones como expresiones en posesión de condiciones de verdad –la existencia de aquellos fenómenos y la posesión de esos rasgos–, tenemos que dar por sentado que el mundo tiene una manera de ser que es independiente de nuestras representaciones. Pero este requisito es precisamente el requisito del realismo externo. Y la consecuencia de esto para la discusión presente es que los esfuerzos para comunicarse en un lenguaje público requieren que presupongamos un mundo público. Y el sentido de «público» en cuestión requiere que la realidad pública exista independientemente de las *representaciones* de esa realidad.

La idea *no* es que para comprender la expresión tengamos que presuponer la existencia específica de objetos de referencia, como el monte Everest, átomos de hidrógeno o perro. No; las condiciones

de inteligibilidad quedan preservadas aun en el caso de que se revelara que ninguno de esos objetos existe. La existencia del monte Everest es una de las condiciones de verdad del enunciado; pero la existencia de una manera de ser de las cosas independiente de nuestras representaciones de ellas no es una condición de verdad, sino una condición de la forma de inteligibilidad que tienen tales enunciados.

La tesis no es epistémica; versa sobre condiciones de inteligibilidad, no sobre condiciones de conocimiento, pues la tesis vale tanto si nuestros enunciados son conocidos, como si son desconocidos, tanto si son verdaderos, como si son falsos. La tesis dice simplemente que cuando entendemos una expresión como las arriba consignadas, la entendemos sólo en el supuesto de que haya una realidad públicamente accesible.

Hay otro modo de llegar a la misma conclusión. Cualquier afirmación verdadera presupone que las cosas tienen una manera de ser respecto del contenido de esa afirmación. Y esto vale tanto para los enunciados matemáticos, como

$$2 + 2 = 4,$$

cuanto para enunciados que versan sobre experiencias personales, como

Tengo dolor,

cuanto para enunciados que versan sobre montañas, perros y electrones. Lo que resulta especial de estos últimos tipos de enunciados es que pretenden hacer referencia a fenómenos públicamente accesibles, y en esos ejemplos, a objetos físicos públicamente accesibles. Pero en tales casos, no sólo presuponemos que las cosas tienen una manera de ser independiente de nuestras representaciones, sino que *las cosas tienen un modo de ser en un ámbito públicamente accesible, es decir, ontológicamente accesible*. Mas el presupuesto de una realidad independiente de la mente contiene ya el presupuesto de una realidad independiente de la representación, y ese presupuesto es precisamente el realismo externo. El RE, así construido, es una restricción puramente formal. No dice cómo son las cosas, sino sólo que las cosas tienen una manera de ser que las hace independientes de nuestras representaciones. Podemos recapitular el argumento ofrecido hasta ahora en una serie de pasos:

1. La comprensión normal de las expresiones en un lenguaje público requiere que las expresiones sean comprensibles *de modo idéntico* por cualquier hablante u oyente competente.
2. Una amplia clase de expresiones pretenden hacer referencia a fenómenos que existen fuera e independientemente del hablante, del oyente y de las representaciones de éstos, y en algunos casos, independientemente de toda representación.
3. Los rasgos 1 y 2 requieren que entendamos las expresiones de muchas de estas sentencias como expresiones en posesión de condiciones de verdad independientes de nuestras representaciones. Al pretender hacer referencia a *fenómenos públicos*, a fenómenos que son ontológicamente –no sólo epistémicamente– objetivos, presuponemos que la verdad o la falsedad de los enunciados queda fijada por el modo de ser del mundo, independientemente de cómo lo representemos.
4. Pero este presupuesto equivale a la afirmación de que las cosas tienen un modo de ser independiente de nuestras representaciones, y esa afirmación no es sino (una versión del) realismo externo.

Una última manera –acaso la más simple– de apreciar este punto es sirviéndonos de la fuerza bruta: introduzcan un enunciado explícito que niegue las condiciones del trasfondo en el acto mismo de habla, y vean lo que ocurre. Vean, por ejemplo, cómo contrasta con la mera negación de las condiciones de verdad corrientes.

Si yo digo:

El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide, y no hay nieve en el monte Everest

lo que digo es autocontradictorio, porque la primera cláusula implica la negación de la segunda. Pero si digo:

El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide, y la realidad externa nunca ha existido,

lo que digo es literalmente enigmático. No sabemos cómo entenderlo del modo normal, porque la segunda cláusula no se limita a contradecir a la primera, sino que niega una condición que damos por sentada en la comprensión normal de la primera.

Berkeley y otros idealistas llegaron a darse cuenta de algo muy parecido a esto. Berkeley reconoció que era un problema para la posición por él mantenida el que todas y cada una de las personas se refirieran sólo a sus propias ideas al hablar, pues entonces se plantea la

cuestión de cómo consiguen comunicarse unas con otras. La respuesta de Berkeley fue que Dios garantizaba el éxito de la comunicación. Creo que Berkeley y yo coincidiríamos en que eso no es un caso de comprensión normal en mi sentido. Cuando digo «la nieve es blanca» o «mi perro tiene pulgas», no estoy normalmente confiando en Dios, pues hasta un ateo puede tratar de comunicar sirviéndose de un lenguaje público. Berkeley se dio cuenta de que el precio de abandonar el realismo externo era el abandono de la comprensión normal, y él se declaró dispuesto a pagar ese precio. Una objeción que se puede hacer a los ataques actuales al realismo es que quieren abandonar el realismo externo sin pagar el precio. El precio de abandonar el realismo externo es el abandono de la comprensión normal. Si alguien desea abandonar la comprensión normal, queda en deuda con nosotros: nos debe aclarar qué tipo de comprensión es posible.

LA DISTINCIÓN ENTRE LA REALIDAD BRUTA Y LA REALIDAD SOCIALMENTE CONSTRUIDA

Mi argumento no es aún completo. El argumento desarrollado hasta ahora, si es válido, es una réplica al idealismo fenomenalista, pero no al constructivismo social. Lo que he conseguido probar hasta ahora es que, para una amplia clase de expresiones, la inteligibilidad de *cada* expresión individual requiere una realidad públicamente accesible. Luego he caracterizado esa realidad como una realidad independiente de la representación. Queda, empero, una ambigüedad. Hablar de dinero y de matrimonios es hablar de una realidad públicamente accesible, y esos fenómenos son «independientes de la representación» en el sentido de que este billete de veinte dólares, o este matrimonio entre Sam y Sally, existen independientemente de mi representación de ellos. Después de todo, los enunciados que versan sobre el dinero cumplen con las condiciones de que hay hechos independientes del acto de habla que los satisface o deja de satisfacerlos; por ejemplo, «Me debes cinco dólares», lo mismo que «El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide», presupone una realidad que existe independientemente. Pero el dinero y los matrimonios, a diferencia de las montañas y los átomos, no existen independientemente de *todas* las representaciones y esta distinción debe hacerse explícita. El argumento desarrollado hasta ahora podría interpretarse de tal modo que diera un margen para que toda la realidad fuera socialmente construida, a

la manera en que, por ejemplo, el dinero es socialmente construido. Los hechos sobre el dinero pueden ser epistémicamente objetivos aun si la existencia del dinero es socialmente construida, y por consecuencia, y en esa medida, ontológicamente subjetiva.

Para completar el argumento, necesitamos probar que, dentro de la clase de actos de habla que refieren a una realidad que va más allá de sí mismos, hay una subclase cuya comprensión normal requiere una realidad independiente de *toda* representación. El modo más sencillo de mostrar esto es mostrar que una realidad socialmente construida presupone una realidad independiente de todas las construcciones sociales, pues tiene que haber algo a partir de lo cual poder construir. Para construir el dinero, la propiedad y el lenguaje, por ejemplo, tiene que haber materiales brutos tales como piezas de metal, de papel, de tierra, sonidos y marcas, por ejemplo. Y los materiales brutos no pueden a su vez haber sido socialmente construidos sin presuponer algunos materiales aún más brutos a partir de los cuales la construcción fuera posible, y así sucesivamente hasta llegar a un basamento último de fenómenos físicos brutos independientes de todas las representaciones. La subjetividad ontológica de la realidad socialmente construida requiere una realidad ontológicamente objetiva a partir de la cual pueda construirse. Al «argumento trascendental» de la sección anterior –un lenguaje público presupone un mundo público– añadiremos en esta sección otro «argumento trascendental» –una realidad socialmente construida presupone una realidad no socialmente construida.

En esta etapa del argumento espero que la idea resulte ya obvia. En un sentido, uno de los principales objetivos de este libro ha sido desarrollarlo en detalle. Puesto que la forma lógica de la creación de realidad socialmente construida consiste en iteraciones de la estructura «X cuenta como Y en C», las iteraciones tienen que acabar fundándose en un elemento X que no sea una construcción institucional. De otro modo, se produciría un regreso infinito o una circularidad. Es una consecuencia lógica del argumento principal de este libro que no puede haber hechos institucionales sin hechos brutos.

Para rematar la discusión del realismo quisiera mostrar también que hay una diferencia entre las condiciones de nuestra comprensión normal de los enunciados que versan sobre hechos físicos y la comprensión normal de los enunciados que versan sobre hechos institucionales. Para mostrar que hay una clase de actos de habla cuya inteligibilidad presupone una realidad más allá de *toda* representación, permítaseme servirme una vez más de la «fuerza

bruta» y observar las consecuencias de introducir en la representación misma el supuesto contrafáctico de la negación de la condición. Consideremos, por ejemplo, la afirmación

1. El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide,
y su negación
2. No es verdad que el monte Everest tenga nieve y hielo en su cúspide.

Los actos de habla del tipo ejemplificado en los asertos 1 y 2 –así argumentaré– pretenden plantear hechos que son «ontológicamente objetivos», y por consecuencia, «independientes de la representación» en el sentido que he tratado de explicar. En este respecto difieren de la afirmación

3. Me debes cinco dólares,
y de su negación
4. No es verdad que me debas cinco dólares.

Podemos ver la diferencia si introducimos en los asertos el supuesto contrafáctico:

- A. En un mundo que fuera como el nuestro, si nunca hubiera habido representaciones en él, el monte Everest tendría nieve y hielo en su cúspide,
- y
- B. En un mundo que fuera como el nuestro, si nunca hubiera habido representaciones en él, el monte Everest no tendría nieve y hielo en su cúspide.

Obsérvese que en A y en B, en nuestra comprensión normal, ingenua, intuitiva, el supuesto del antecedente no afecta a nuestra comprensión del conjunto del enunciado, como se ve por el hecho de que la negación del consecuente deja inalterado el de este tipo de enunciado. La verdad o la falsedad tanto de A como de B depende por completo de la presencia o de la ausencia de nieve y hielo en la cúspide del monte Everest, y la presencia de nieve y hielo en la cúspide del monte Everest no depende en modo alguno de la existencia de representaciones, humanas o de otro tipo.

Pero compárese con casos como

- C. En un mundo que fuera como el nuestro, si nunca hubiera habido representaciones en él, me deberías cinco dólares,
- y
- D. En un mundo que fuera como el nuestro, si nunca hubiera habido representaciones en él, no me deberías cinco dólares.

Hay una diferencia crucial entre A y B, de un lado, y C y D, de otro. En nuestra comprensión normal, A y B no se ven afectados por el supuesto contrafáctico; nuestra comprensión es la misma, y su verdad depende por completo de la existencia de nieve y hielo en la cúspide del monte Everest. Pero C, tal como está formulado, resulta enigmático e incluso autorrefutatorio, de modo idéntico a como «Hay nieve en el monte Everest y el mundo externo nunca ha existido» es autorrefutatorio, pues una condición de la posibilidad de que alguien me deba dinero a mí es la existencia de ciertas reglas, prácticas e instituciones humanas. Y esto se aprecia por el hecho de que si ustedes niegan el consecuente en C para obtener D, si de un modo u otro pudiéramos entender el resultado, tendríamos que entenderlo como una verdad trivial: no hay modo de que nadie deba nada a nadie en un mundo sin representaciones. Decir que alguien debe dinero a otro en un mundo en el que nadie dijo ni pensó nunca nada sería como decir que ustedes lograron hacer un pase en el tercer juego del campeonato del mundo de béisbol en un mundo en el que nunca existió el béisbol.

Recapitulando, yo afirmo lo siguiente: todo enunciado es una representación, y por consecuencia, para comprenderlo como enunciado hay que comprenderlo como representación. Los enunciados 1, 2, 3 y 4 comparten todos ese rasgo. Pero hay una diferencia entre los enunciados 1 y 2, de un lado, y los enunciados 3 y 4, del otro. Los enunciados 1 y 2 pretenden representar rasgos del mundo independientes de la mente, y por lo mismo, no requieren la existencia de representaciones en el mundo como parte de las condiciones de su inteligibilidad normal. Los enunciados 3 y 4, por el otro lado, pretenden versar sobre rasgos del mundo dependientes de la representación, y por lo mismo, requieren la existencia de representaciones como parte de las condiciones de su inteligibilidad normal. Pueden ustedes apreciar esto considerando la comprensión normal de sentencias en las que 1, 2, 3 y 4 están incrustados en sentencias (A, B, C y D) que expresan un supuesto contrafáctico de inexistencia de cualquier representación. En nuestra comprensión normal, el valor de verdad de 1 y 2 queda inalterado; pero el valor de verdad de 3 y 4 se ve afectado decisivamente. Es ese supuesto, 3 se convierte en autorrefutatorio, casi autocontradictorio; 4, si es que resulta inteligible de un modo u otro, se convierte en trivialmente verdadero. De manera que, en nuestra comprensión normal, los enunciados que versan sobre el dinero requieren la existencia de representaciones como parte de sus condiciones de inteligibilidad normal. Los enunciados que versan so-

bre montañas están completamente dispensados de requisito alguno de este tipo.

Venimos, pues, a constatar una diferencia en la comprensión normal entre el papel del presupuesto del realismo externo y el papel del presupuesto de la existencia de representaciones humanas. La comprensión normal del discurso sobre dinero y montañas requiere el realismo externo, pero la comprensión normal del discurso sobre el dinero presupone la existencia de representaciones, mientras que no es así en el caso de la comprensión del discurso construido; no se concibe a las montañas como algo socialmente construido.

ROBUSTEZ Y LIMITACIONES DE LOS ARGUMENTOS EXPUESTOS

El propósito de este capítulo ha sido mostrar que nuestras prácticas lingüísticas cotidianas presuponen el realismo externo, lo mismo que el objetivo del capítulo 7 fue mostrar que ciertos argumentos contra el realismo externo no funcionan. Me gustaría ahora decir lo que considero probado y lo que no considero probado por los «argumentos trascendentales».

1. No he demostrado que el realismo externo sea verdadero. He tratado de demostrar que es un presupuesto del uso del mismo de amplios segmentos de un lenguaje público. Si ustedes se conciben a sí mismos en comunicación normal con otros en el tipo de actos de habla que yo he ofrecido como ejemplos, entonces, ustedes están comprometidos con el realismo externo. No he probado que haya un mundo real, sino sólo que ustedes están comprometidos con su existencia cuando hablan conmigo o con cualquier otro.
2. Siempre queda la alternativa del solipsismo, la concepción según la cual los estados mentales son las únicas cosas que existen. No he refutado el solipsismo, esto es, no he refutado el solipsismo para mí. Pero recuerden sólo que: el solipsismo de ustedes queda instantáneamente refutado por mí; el mío –suponiendo que ustedes existan–, instantáneamente refutado por ustedes.
3. No he probado que todos creamos en, o estemos comprometidos con, una creencia en el realismo. Al contrario, el realismo es parte del trasfondo; y cuando funciona, el realismo no es en absoluto una cuestión de estados intencionales. Una de las claves para entender el trasfondo es ésta: uno puede estar comprometido

con la verdad de una proposición sin tener ningún tipo de creencias, pensamientos, supuestos, hipótesis u otras «actitudes proposicionales» respecto de esa proposición. «Dar algo por sentado» no nombra ningún estado psicológico. Preteoréticamente, damos por sentado el realismo externo; por eso no necesita ser una creencia, sino que es previo a disponer de creencias.

4. No hay nada epistémico en los argumentos ofrecidos. No digo que para *conocer la verdad* nuestras afirmaciones tengan que presuponer el realismo. Mi argumento es completamente independiente de las cuestiones que tienen que ver con el conocimiento y aun la verdad. Desde mi punto de vista, la falsedad necesita al mundo real tanto como la verdad. La tesis, repito, versa sobre las condiciones de *inteligibilidad*, no sobre las condiciones de *conocimiento*.¹
5. Los argumentos valen sólo para expresiones que admiten una comprensión normal. Es fama que no hay una comprensión normal de la mecánica cuántica o de las paradojas de la teoría de conjuntos. Las disputas sobre la interpretación de la mecánica cuántica son, al menos en parte, un intento de suministrar una comprensión normal de sus afirmaciones. No toda proposición sobre el mundo tiene una comprensión normal.
6. No hay nada que se garantice por sí mismo en la comprensión normal. A veces nos vemos obligados a revisar nuestra comprensión normal porque hacemos descubrimientos nuevos. Así ocurrió en el caso de los enunciados sobre los colores. Preteoréticamente, pensamos en los colores como rasgos intrínsecos de los objetos; pero la física nos enseña que, en lo tocante al color, el único rasgo intrínseco de un objeto es que refleja y absorbe diferentemente las varias longitudes de onda de la luz. Esas interacciones luz/materia son detectadas por nuestro sistema nervioso produciendo las experiencias que interpretamos como colores. En esos casos, lo que hacemos es reemplazar una comprensión normal por otra. Pero obsérvese que la comprensión normal (verosímilmente correcta) substituta presupone el RE tanto como la comprensión normal (verosímilmente errada)

1. En su ataque al realismo, Putnam lo describe como una concepción según la cual «Se supone que la *verdad* es radicalmente no epistémica», *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, pág. 125. Pero el realismo es la tesis de que la *realidad* es radicalmente no epistémica. Y si resultara que el concepto de «verdad» no es radicalmente no epistémico, entonces deberíamos buscar otro concepto que lo fuera, porque necesitamos un término no epistémico para describir la correspondencia entre nuestros enunciados y el mundo real radicalmente no epistémico.

substituida. Para decirlo muy crudamente: el descubrimiento de que los colores como tales no forman parte del mundo externo no amenaza a nuestro presupuesto de la existencia del mundo externo, porque aún nos fundamos en el mundo externo para dar cuenta de la ilusión subjetiva del color. Observaciones similares podrían hacerse sobre, por ejemplo, la solidez. La perspectiva de refutar el RE apelando a la historia de la ciencia parece condenada al fracaso, pues se trata de una historia de sucesivos reemplazamientos de comprensiones normales erradas, en las que un fenómeno, ontológicamente objetivo en apariencia, se revela realmente subjetivo merced a una explicación en términos de fenómenos que se suponen realmente objetivos.

7. Si mi argumentación fuera correcta, habría recorrido un trecho en la explicación del azoramiento que experimentamos frente a las exigencias de probar la existencia del mundo real y la inadecuación de las pruebas existentes. Pues una vez empezamos a hablar con nuestros interlocutores, ya hemos presupuesto la existencia del mundo real, y nos resulta azorante tratar de probar lo que nuestros intentos de prueba dan ya por supuesto.

Concluiré este capítulo respondiendo a la siguiente pregunta: ¿a qué viene esto? ¿Por qué es importante? Después de todo, como dice Wittgenstein en alguna parte, todos estos grandes debates entre el realismo y el antirrealismo, entre el idealismo y el materialismo se pueden entender como meros gritos de guerra. Después de todo, el antirrealista lleva su automóvil al mecánico para que se lo ajuste y se cepilla los dientes a diario como si creyera que hay objetos en el mundo externo.

Yo creo realmente que las teorías filosóficas tienen un tremendo impacto en todos los aspectos de nuestras vidas. En mi opinión, el rechazo del realismo, la negación de la objetividad ontológica, es un componente esencial de los ataques a la objetividad epistémica, a la racionalidad, a la verdad y a la inteligencia en la vida intelectual contemporánea. No es por casualidad que las varias teorías del lenguaje, de la literatura e incluso de la educación que tratan de socavar las concepciones tradicionales de la verdad, de la objetividad epistémica y de la racionalidad se hinquen en argumentos contra el realismo externo. El primer paso en el combate contra el irracionalismo –no el único paso, pero sí el primer paso– es una refutación de los argumentos contra el realismo externo y una defensa del realismo externo como un presupuesto de vastas áreas del discurso.

CAPÍTULO 9

VERDAD Y CORRESPONDENCIA

Mi investigación sobre la naturaleza de la realidad social ha consistido en investigar el *status* de los hechos en virtud de los cuales nuestros enunciados sobre la realidad social son verdaderos. Para concluir con un ejercicio de aseo doméstico, y con el objeto de justificar mi procedimiento, defenderé en este capítulo la idea de que la verdad es una cuestión de correspondencia con los hechos. En los capítulos anteriores he planteado cuestiones sobre la naturaleza y la estructura de hechos tales como el hecho de que esto sea un billetes de cinco dólares o de que yo sea un ciudadano de los Estados Unidos. Si los argumentos escépticos contra la existencia de hechos o contra la correspondencia entre los enunciados verdaderos y los hechos fueran válidos, entonces este aspecto de mi inquisición necesitaría, cuando menos, ser reformulado. Mi concepción de la realidad social no requiere lógicamente la teoría de la verdad como correspondencia –alguien podría rechazar la teoría de la correspondencia y, no obstante, aceptar mi análisis–, pero la posición que globalmente mantengo se funda en el realismo externo, pasa por la teoría de la correspondencia y desemboca en la estructura de la realidad social. Yo lo que hago ahora es exponer esa posición.

No ignoro que un análisis completo de la verdad, los hechos y la correspondencia merece más espacio que el que le daré aquí, pero mi propósito es más limitado que el de ofrecer un análisis general. Mi propósito se reduce a justificar (una versión de) la teoría de la correspondencia como herramienta metodológica para la investigación de los hechos sociales. Pero incluso para eso, me siento obligado a ofrecer lo que, con ciertas matizaciones, podríamos llamar una teoría de la verdad, lo que exige descartar teorías rivales.

Este capítulo tiene tres partes. En la primera, presento una idea intuitiva de la verdad como correspondencia con los hechos. En la segunda, repaso un conjunto de objeciones a esa teoría hechas por Strawson y otros. En la tercera, doy una noción general de las relaciones entre verdad, hecho, correspondencia y descomillación, noción de la que me sirvo para responder al tipo de objeciones de

Strawson. Por último, en el apéndice al capítulo respondo al argumento del «tiro de honda» contra la teoría de la correspondencia.

LA IDEA INTUITIVA DE LA VERDAD COMO CORRESPONDENCIA

En general, los enunciados son intentos de describir cómo son las cosas en un mundo que existe independientemente del enunciado.¹ El enunciado será verdadero o falso, según sean realmente las cosas en el mundo tal como los enunciados dicen que son. La verdad, en una palabra, es una cuestión de corrección de una determinada clase de representaciones lingüísticas. Así, por ejemplo, el enunciado de que los átomos de hidrógeno tienen un electrón, o el de que la Tierra y el Sol distan 150 millones de kilómetros, o el de que mi perro está ahora en la cocina, son verdaderos o falsos según que las cosas en los átomos de hidrógeno, en el sistema solar y en el comportamiento canino doméstico sean realmente como los respectivos enunciados dicen que son. La verdad, así construida, admite grados. El enunciado sobre el Sol y la Tierra, por ejemplo, sólo es *aproximadamente verdadero*.

En algunas versiones, esta teoría recibe el nombre de teoría de la verdad como correspondencia. Se presenta a menudo como una explicación así del término «verdadero»:

Un enunciado es verdadero si y sólo si se corresponde con los hechos.

Mas si se supone que esto es una explicación de «verdadero», necesitamos saber un poco más sobre lo que significan «corresponde» y «hecho». Creo que el mejor modo de comenzar a entender estos términos es empezar por la idea que se supone que cuenta *contra* la teoría de la correspondencia. He aquí la idea: se dice a menudo que cualquier elucidación de la verdad tiene que satisfacer la siguiente condición:

Para cualquier sentencia *s*,

s es verdadera si y sólo si *p*

1. Digo «en general» porque, por ejemplo, algunos enunciados son autorreferenciales, por ejemplo, «Esta sentencia está escrita en castellano».

donde «s» es alguna especificación de una sentencia, por ejemplo, entrecomillando, «La nieve es blanca»; y «p» es la sentencia misma. Obtenemos entonces, como un caso de substitución de la fórmula,

«La nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

Este criterio de verdad se llama a veces «descomillación»,² porque la sentencia entrecomillada de la parte izquierda se repite en la parte derecha sin comillas. Se ha dado en llamar a los casos de substitución «sentencias T». El criterio de descomillación requiere alguna modificación si queremos lidiar con sentencias indexadas como «Estoy hambriento», y los puristas proceden a distinciones minuciosas entre sentencias, enunciados y proposiciones –distinciones que no aparecen en el criterio de descomillación tal como se ha formulado más arriba–. Además, necesitamos modificar la descomillación para dar un margen a la verdad imputada en un metalenguaje a las sentencias de un lenguaje objeto que no está incluido en el metalenguaje. Por ejemplo,

«Schnee ist weiss» es verdadera en alemán si y sólo si la nieve es blanca.

El caso es que es posible introducir modificaciones para tratar con todos estos problemas. En una sentencia indexada como «Estoy hambriento», por ejemplo, podemos decir

«Estoy hambriento», dicha por un hablante S en el momento t es verdadera si y sólo si S está hambriento en el momento t.

En estos casos en los que el metalenguaje no incluye al lenguaje objeto, podemos decir que la sentencia del lado derecho tiene que ser una traducción de, o expresar la misma proposición que, la sentencia entrecomillada del lado izquierdo. Y las distinciones entre sentencias, enunciados y proposiciones pueden ser mantenidas dentro del marco del criterio de descomillación. De modo que, por mor del presente argumento, ignoraré la indexación e ignoraré las distinciones salvo cuando resulten esenciales para el argumento.

En nuestro ejemplo, la sentencia entrecomillada del lado izquierdo, «La nieve es blanca», especifica una sentencia por la vía de

2. Tiene relación con, pero no es lo mismo que, la Convención T de Tarski. Véase Alfred Tarski, «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen», *Studia Philosophica* (1935), 261-405.

mostrarla; y el lado derecho especifica la condición que debe ser satisfecha para que la sentencia sea verdadera; especifica aquello *en virtud de lo cual* la sentencia es verdadera, o –lo que viene a ser lo mismo– aquello que *hace verdadera a la sentencia*, si lo es, y lo especifica limitándose a repetir la misma sentencia. Puede que esto haga aparecer a la descomillación como algo trivial. Pero, para lo que aquí nos interesa, hay al menos dos ideas importantes en el criterio de descomillación. En primer lugar, las sentencias se hacen verdaderas en virtud de satisfacer una condición que está fuera de la sentencia. Y en segundo lugar, en un buen número de casos, podemos especificar la condición que hace verdadera la sentencia simplemente repitiendo la sentencia.

Necesitamos un nombre o una frase nominal para nombrar todas aquellas condiciones que hacen verdaderas a las sentencias, todos aquellos marcadores de verdad especificados en el lado derecho de las sentencias T, en virtud de los cuales las sentencias son verdaderas, si lo son. La palabra «hecho» –lo mismo que, en algunos usos, «situación» y «estado de cosas»– han llegado a convertirse en marcadores de verdad; y «corresponde» no es sino un término general para nombrar los varios modos en que las sentencias se hacen verdaderas en virtud de los hechos. *En una interpretación natural, el criterio de verdad de la descomillación, junto con la comprensión adecuada de las nociones de «hecho» y «correspondencia», implica la teoría de la verdad como correspondencia, porque si la sentencia entrecomillada del lado izquierdo de la sentencia T es realmente verdadera, entonces tiene que corresponder al hecho enunciado en el lado derecho.* Parte de lo que me propongo en este capítulo es explicar esa «comprensión adecuada».

Si, como queda dicho, la teoría de la correspondencia anda implícita en el criterio de descomillación, tendríamos que ser capaces de desarrollar detenidamente la implicación. Más adelante argumentaré con mayor detalle en favor de cada uno de los pasos que jalonan ese desarrollo; ahora me limitaré a una formulación preliminar de los mismos:

1. Supongamos la descomillación:

Para toda *s*, *s* es verdadera si y sólo si *p*.

2. Dadas las substituciones adecuadas de «*s*» y de «*p*» en la fórmula anterior, el lado derecho de una sentencia T determina una condición que queda satisfecha si y sólo si la sentencia especificada en el lado izquierdo es verdadera.

3. Necesitamos un nombre para esas condiciones cuando quedan satisfechas, y el nombre, entre otros, es «hecho».
4. Necesitamos un verbo para nombrar la variedad de maneras en las que las sentencias, cuando son verdaderas, se relacionan con los hechos de modo tal que resultan verdaderas; y el verbo, entre otros, es «corresponder».
5. Bien entendido lo cual, del criterio de descomillación sacamos una versión de la teoría de la correspondencia:

Para toda s , s es verdadera si
y sólo si corresponde al hecho de que p .

Debería resultar inmediatamente claro que la teoría de la correspondencia no es un intento de definir «verdadero» sin emplear otras nociones semánticas. Si la interpretáramos como una definición de «verdadero» en términos no semánticos, resultaría circular, porque ella misma se sirve de nociones semánticamente cargadas, como «hecho» y «corresponder».

Espero que lo dicho hasta ahora suene obvio, pues yo lo tengo por realmente obvio. No obstante, tengo que informarles a ustedes de que todos estos asertos son negados de manera casi rutinaria, y muchos filósofos creen que la descomillación milita contra la teoría de la correspondencia. En todo eso andan involucrados asuntos filosóficos de la mayor profundidad, pues, por razones que expondré más adelante, tenemos motivaciones filosóficas profundas que nos llevan a malinterpretar los asertos consignados.

LAS OBJECIONES DE STRAWSON A LA TEORÍA DE LA CORRESPONDENCIA

Hace más de cuarenta años se dio un famoso debate entre Austin y Strawson sobre la verdad y los hechos.³ Fue generalmente aceptado que la argumentación de Strawson salió vencedora. Muchas de las objeciones de Strawson iban dirigidas a detalles de la versión austiniana de la teoría de la correspondencia, pero también ofreció objeciones generales aplicables a otras versiones de la teoría. Strawson concluyó que «La teoría de la correspondencia no necesita enmienda, necesita ser eliminada».⁴ Lo que Strawson dice no es que sea fal-

3. J.L. Austin, «Truth», y P.F. Strawson, «Truth», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 34 (1950). Reproducido en Pitcher (comp.), *Truth*, Englewoods Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1964.

4. Strawson, en Pitcher, *Truth*, pág. 32.

so afirmar que un enunciado verdadero es un enunciado que se corresponde con los hechos, sino que la teoría de la correspondencia nos da una falsa imagen del uso de la palabra «verdadero» y de la naturaleza de los hechos. La imagen que nos da es que los hechos son clases de cosas o de acontecimientos o de grupos de cosas complejos, y que «verdad» nombra una relación especial de correspondencia entre los enunciados y esas entidades no lingüísticas. Strawson afirma que «El problema está en la mala representación de la “correspondencia entre el enunciado y el hecho” como si fuera una relación, de cualquier clase, entre acontecimientos o cosas o grupos de cosas».⁵

Coincido con muchos aspectos del planteamiento de Strawson. De hecho, durante bastantes años yo mismo estuve convencido de que sus objeciones a la teoría de la correspondencia eran decisivas. En lo que sigue trataré de compendiar esas objeciones y de robustecerlas añadiendo consideraciones en la misma vena. Argumentaré, empero, en la siguiente sección que el argumento de Strawson, aun reforzado, no prueba la necesidad de eliminar la teoría de la correspondencia.

Según arguye Strawson, la teoría de la correspondencia sugiere de un modo natural una determinada imagen, y esa imagen es falsa. La imagen es que cuando escrutamos la verdad de un enunciado, tenemos, por un lado, un enunciado por el estilo de «El gato está en el felpudo» y tenemos, por el otro lado, la cosa o el grupo de cosas complejo, el hecho de que el gato está en el felpudo. Para escrutar la verdad comparamos, entonces, el enunciado y el hecho y vemos si realmente se corresponden el uno con el otro. De acuerdo con esta concepción, los hechos son clases de objetos o de acontecimientos complejos, y la correspondencia consiste en una relación de encajamiento o de figuración entre los elementos del enunciado y los elementos del hecho.

Históricamente, no es ningún accidente que la teoría de la verdad como correspondencia haya ido de la mano de la teoría figurativa del significado, esto es, de la teoría según la cual los enunciados tienen los significados que tienen porque son imágenes o figuraciones convencionalizadas de los hechos. El aserto clásico de esa concepción se halla en el *Tractatus* de Wittgenstein.⁶ Esa concepción de la teoría de la correspondencia tiene problemas notorios. Por ejemplo: aunque resulta plausible entender el hecho de que haya un ga-

5. *Ibid.*, pág 40, cursiva en el original.

6. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922.

to en el felpudo como un complejo de gato, felpudo y la relación entre ambos, ¿qué pasa con el enunciado según el cual el gato no está en el felpudo? ¿O con el hecho de no haya gatos con tres cabezas? ¿O con el hecho de que si el gato hubiera estado en el felpudo, el perro tendría que haber estado en la cocina? Russell, en una carta dirigida al joven Wittgenstein: «¿Hay hechos negativos?». Respuesta de Wittgenstein: «¡Por supuesto que no!».

La imagen generada por la teoría de la correspondencia, la imagen de acuerdo con la cual los hechos son objetos o acontecimientos complejos y la verdad consiste en una suerte de encajamiento o isomorfismo entre los elementos del enunciado y los elementos del hecho, es absurda. Una vez identificados el enunciado y el hecho, no tendríamos sino que compararlos, porque el único modo de identificar un hecho es hacer un enunciado verdadero. Una vez respondida la cuestión «¿Qué hecho?», ya habríamos establecido la verdad, pues, siguiendo el argumento de Strawson, no hay dos entidades independientes, el enunciado verdadero y el hecho. Ocurre más bien que «los hechos son lo que los enunciados (si son verdaderos) afirman; no son aquello sobre lo que versan los enunciados».⁷ Los hechos no son cosas en el mundo, independientes del lenguaje; al contrario, la palabra «hecho», como las mismas palabras «enunciado» y «verdad», lleva incorporado cierto tipo de discurso que relaciona mundo y palabra. Los hechos, por decirlo escuetamente, no son cosas extralingüísticas, sino que llevan ya incorporadas las nociones de enunciado y de verdad, pues para determinar un hecho necesitamos enunciar un enunciado verdadero.⁸

Frege pensaba que los hechos *no son* sino proposiciones verdaderas.⁹ Y la conexión lógica interna entre los enunciados verdaderos o las proposiciones verdaderas y los hechos hace que este punto de vista resulte seductor. Después de todo, la conexión lógica interna entre triunfos y victorias muestra que no hay dos tipos separados de acontecimientos, triunfos y victorias. Ocurre, en cambio, que cuando alguien triunfa, uno obtiene una victoria, porque las victorias no son sino triunfos. Análogamente, podríamos decir: la conexión lógica interna entre enunciados verdaderos y hechos muestra que *no* hay dos tipos de fenómenos, enunciados verdaderos y hechos; ¿quiere esto entonces decir que siempre que uno enuncia con verdad algo, uno

7. Strawson, en Pitcher, *Truth*, pág. 38.

8. Op. cit., pág. 41.

9. «¿Qué es un hecho? Un hecho es un pensamiento que es verdadero», Gottlob Frege, «The Thought», en P.F. Strawson (comp.), *Philosophical Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1967, pág. 35.

enuncia un hecho, porque los hechos no son sino enunciados verdaderos? Pero esto es un error, y Strawson lo evita. Strawson dice: «Sería un error –pero no por las razones aducidas por el señor Austin– identificar “hecho” y “enunciado verdadero”, pues esas expresiones desempeñan papeles distintos en nuestro lenguaje». ¹⁰ Strawson no desarrolla el argumento, pero en cualquier caso la afirmación de que los hechos no son sino enunciados verdaderos podría no ser verdadera, por ejemplo, porque los hechos funcionan causalmente de un modo en que no lo hacen los enunciados verdaderos. Por ejemplo, «El hecho de que Napoleón no se apercibiera del peligro procedente de su flanco izquierdo causó su derrota» ¹¹ tiene sentido, mientras que «El enunciado verdadero, según el cual Napoleón no se apercibió del peligro procedente de su flanco izquierdo, causó la derrota», o bien no tiene ningún sentido, o bien significa algo totalmente diferente.

Pero Strawson insiste en que hay una relación interna entre hechos y enunciados verdaderos, y en que esa relación es de un tipo tal que impide una genuina relación de correspondencia entre dos entidades independientes. Nuestro modelo de un enunciado relacional genuino sería algo así como

Seattle está al norte de Portland.

Para averiguar si esa relación se da, tendríamos que empezar por localizar Seattle, luego localizar Portland, y ver a continuación si realmente están en relación, según la cual el primero está al norte del segundo. Pero no podemos hacer lo propio con la supuesta relación de correspondencia entre enunciados y hechos, porque para poder localizar el hecho tenemos que tener ya a nuestra disposición el enunciado verdadero correspondiente. La «relación» del hecho con el enunciado verdadero es una relación interna a la manera típica de las entidades a las que refieren los nombres que son acusativos internos de sus correspondientes verbos.

El enunciado según el cual el gato esta en el felpudo
corresponde al hecho de que el gato está en el felpudo

debería entenderse no de acuerdo con el genuino modelo relacional ejemplificado por

10. Strawson, en Pitcher, *Truth*, pág. 38.

11. Los enunciados de este tipo pueden sin duda ser parafraseados para esquivar la mención de los hechos, pero esto no hace al asunto. El asunto es que tienen sentido, mientras que atribuir fuerza causal a los enunciados no lo tiene.

Seattle está al norte de Portland

sino de acuerdo con el modelo de sentencias acusativas internas pseudorrelacionales, como

- o Sam ganó una victoria,
- o Sally asestó un golpe.

Gramaticalmente, «hecho» es el acusativo interno de «enunciar con verdad», lo mismo que «victoria» es el acusativo interno de «ganar» y «golpe» el acusativo interno de «asestar». En ninguno de estos casos se da una relación genuina entre la entidad nombrada por el sujeto de la sentencia y la pseudoentidad a la que refiere el complemento directo.

Por lo demás, si la teoría de la correspondencia fuera correcta, entonces parecería seguirse que, tras localizar el hecho de que el gato está en el felpudo y el enunciado de que el gato está en el felpudo, para establecer que el enunciado es verdadero, tendríamos aún que comparar el enunciado con el hecho para ver si el enunciado realmente corresponde con el hecho. Pero la idea es absurda. Una vez hemos identificado un hecho, ya hemos identificado un enunciado verdadero. Resumiendo, Strawson no concluye que el enunciado «Los enunciados verdaderos se corresponde con los hechos» sea falso, sino que la teoría filosófica engendrada por esta tautología es falsa. Concretamente, esta teoría filosófica hace la falsa afirmación de que los hechos son entidades no lingüísticas y que la verdad nombra una relación de correspondencia entre lo lingüístico y lo no lingüístico.

En la próxima sección argumentaré que Strawson lleva razón al observar la conexión interna entre los hechos y los enunciados verdaderos, pero esto no prueba en modo alguno que los hechos sean entidades lingüísticas, ni que no haya una relación de correspondencia entre los enunciados verdaderos y los hechos.

VERDAD, HECHOS, DESCOMILLACIÓN Y CORRESPONDENCIA

Me gustaría empezar observando un rasgo muy extraño de las discusiones que acostumbran a realizarse de estos temas; muy pocas de ellas se ocupan del hecho de que «verdadero» y «falso»

son términos evaluativos usados para describir ciertas clases de éxitos y de fracasos. Estos términos se usan para estimar el éxito o el fracaso de enunciados (y de creencias) en el logro de lo que llamo la dirección de adecuación de-la-palabra-(o mente)-al-mundo. Si ustedes leen la mayoría de las cosas que se escriben al respecto, con todo su refinamiento técnico, se quedarán preguntándose «¿y qué?». «¿Por qué deberíamos preocuparnos por la verdad, si la verdad se reduce a eso?» Las concepciones que usualmente se avanzan no explican por qué nos importa tanto la verdad. Me propongo ofrecer una concepción que, al menos en parte, explique por qué.

En la primera sección, esboqué someramente la teoría de la verdad como correspondencia mostrando de qué modo podría construirse como una consecuencia natural del criterio descomillador de la verdad. Según la teoría de la correspondencia, un enunciado *p* es verdadero si y sólo si el enunciado *p* corresponde a un hecho. De acuerdo con la teoría de la descomillación, para cualquier sentencia *s* usada para marcar un enunciado *p*, *s* es verdadera si y sólo si *p*. Sugerí que estos criterios de verdad constituyen en el fondo un único criterio, pues si la sentencia citada en el lado izquierdo de la sentencia *T* es verdadera, entonces es verdadera porque corresponde al hecho enunciado en el lado derecho.

Pero no todos los filósofos coinciden conmigo en este extremo. Para muchos, no siempre estos dos criterios parecen arrojar el mismo resultado. La descomillación parece sugerir que la palabra «verdadero» no añade realmente nada al enunciado original. Parece sugerir que «Es verdadero que el gato está en el felpudo» no es sino otro modo de decir «El gato está en el felpudo», de manera que la palabra «verdadero» parece redundante. Por eso el criterio de descomillación ha inspirado la «teoría de la verdad como redundancia», la teoría según la cual la palabra «verdad» es redundante, no describe nada. Algunos filósofos, impresionados por el argumento de la redundancia, han señalado que la palabra «verdadero» no es *enteramente* redundante, porque aún la necesitamos como abreviación con que enunciar conjuntos infinitos de descomillamientos, esto es, para poder decir cosas como «De premisas verdaderas sólo pueden derivarse válidamente conclusiones verdaderas». Mas, incluso esos filósofos, se adhieren a una teoría «deflacionaria» o «minimalista» de la verdad, la teoría que sostiene que no hay realmente ninguna propiedad o relación denotada por «verdadero». Todo el contenido de la noción de verdad vendría dado por la

descomillación.¹² El primer criterio, el criterio de la correspondencia, parece presentar las cosas como si se diera una relación genuina entre dos entidades independientemente identificadas —el enunciado y el hecho—, siendo así que «verdadero» describiría su relación. La descomillación parece implicar la teoría de la redundancia, o al menos la teoría deflacionaria, y se supone corrientemente que tanto las teorías deflacionarias como las teorías de la redundancia son inconsistentes con la teoría de la correspondencia. Y en nuestra discusión de los puntos de vista de Strawson ya hemos visto que hay objeciones muy serias a la teoría de la correspondencia.

Así pues, el defensor de la teoría de la correspondencia tiene que enfrentarse a dos tipos de cuestiones: primero, ¿qué puede hacer compatible una concepción de la teoría de la correspondencia con el criterio de la descomillación? Por «concepción substantiva» entiendo una concepción de acuerdo con la cual hay realmente hechos no lingüísticos en el mundo y los enunciados son verdaderos porque realmente están en unas ciertas relaciones con esos hechos, en unas relaciones que describimos de varias maneras, como casar, encajar o corresponder con los hechos. Y segundo: ¿podemos replicar a las objeciones de Strawson a la teoría de la correspondencia?

Para responder a estas cuestiones, comenzaré haciendo algunas observaciones generales sobre el uso de las expresiones «verdadero» y «hecho», y sobre el modo en que han evolucionado hasta adquirir su significado actual. En este punto, mi investigación consistirá en una inquisición de estilo wittgensteniano en los juegos de lenguaje que jugamos con esas palabras, y su propósito es el de eliminar las imágenes falsas engendradas por nuestros malentendidos respecto de los juegos de lenguaje. Los párrafos inmediatamente siguientes hay que entenderlos como observaciones acerca de los usos de las palabras, con algunas especulaciones etimológicas sobre el curso evolutivo que hayan podido seguir esos usos.

«True» (verdadero)* viene de la misma raíz etimológica que «trust» (confianza) y «trustworthy» (fiable), y todas ellas de la raíz

12. Para ejemplos de estas concepciones, véase F.P. Ramsey, «Facts and Propositions», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 7 (1927), reproducido en Pitcher (comp.), *Truth*; P. Horwich, *Truth*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, y W.V.O. Quine, *Pursuit of Truth*, ed. rev., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

* Por motivos obvios, el traductor castellano no puede seguir al autor en sus especulaciones etimológicas sobre el origen de palabras inglesas. Se limita a dejar tal cual la palabra inglesa objeto de especulación, poniendo entre paréntesis la traducción castellana. [N. del t.].

indoeuropea «*deru*», que quiere decir «árbol», lo que sugiere derecha, y en general, fiabilidad. No sólo hay enunciados verdaderos, sino también amigos verdaderos (amigos reales o genuinos), emociones verdaderas (sinceras, no fingidas, sentidas), herederos verdaderos (legales o legítimos), truchas verdaderas (la trucha de riachuelo del este no es una verdadera trucha), cuchillos que cortan de verdad y creyentes de verdad.

Esos varios sentidos de «verdadero» muestran parecidos de familia. Si verdad tiene alguna conexión general con confianza y con fiabilidad, tenemos que preguntarnos: ¿bajo qué condiciones diríamos que un enunciado es fiable o confiable? Obviamente, cuando hace lo que pretende que hace, esto es, cuando enuncia adecuadamente cómo son las cosas. Cuando dice que las cosas son así y así. De esta guisa manejamos el criterio de descomillación para la verdad. El criterio de descomillación nos da un criterio general de verdad que es consistente con nuestra intuición de que la verdad implica adecuación, fiabilidad y confianza. Aristóteles articuló esta concepción cuando dijo que decir la verdad era decir de lo que es que es, y decir de lo que no es que no es. En una palabra, el término «verdad» aplicado a enunciados es un término estimativo que implica confianza, y la descomillación nos da un criterio de confianza.

Volvamos ahora a «hecho». Sabemos sin lugar a dudas que esta palabra viene del latín «*factum*», que es el participio neutro del verbo «*facere*», hacer. Así, por mezclar tres lenguas, se puede decir que el *factum* es la *cosa hecha* o, como se dice en francés, el *fait accompli*. Hasta aquí, empero, no hay ninguna conexión obvia con los enunciados verdaderos. La conexión es la siguiente. Así como necesitamos un término general, «verdadero», para el rasgo de confianza aplicado a los enunciados, así también necesitamos un término general para aquello que hace a los enunciados verdaderos, para aquello en virtud de lo cual éstos resultan fiables. Si es verdad que el gato está en el felpudo, tiene que haber algo en virtud de lo cual sea verdad, algo que lo haga verdad. El criterio de descomillación sólo nos dice *en cada caso* qué es ese algo. Lo que hace que sea verdad que el gato está en el felpudo es precisamente que el gato está en el felpudo. Y así en cualquier enunciado verdadero. Lo que hace que sea verdad que la hierba es verde es que la hierba es verde, etc. *Pero aún necesitamos un término general para todos esos algos, para el algo que hace que sea verdad que la hierba es verde, que la nieve es blanca, que $2+2=4$, etc. «Hecho» ha evolucionado para sub-*

venir a esa necesidad. La palabra «fact» (hecho) en inglés ha venido a significar (bastante recientemente, por cierto) aquello en virtud de lo cual los enunciados son verdaderos. Por eso anda en lo cierto Strawson cuando piensa que, para determinar un hecho, para responder a la pregunta «¿qué hecho?», tenemos que enunciar un enunciado verdadero. Cuando se trata de determinar su esencia, los hechos sólo pueden ser enunciados, no nombrados.

Pero de aquí no se sigue que los hechos sean de alguna manera esencialmente lingüísticos, que de alguna manera lleven incorporada la noción de enunciado. Al contrario, en la descripción que de ellos he dado, son precisamente no lingüísticos salvo, huelga decirlo, en el caso de la pequeña pero importante clase de los hechos lingüísticos), pues toda la utilidad de disponer de la noción de «hecho» consiste en disponer de la noción para aquello que está fuera del enunciado, pero que lo hace verdadero, o en virtud de lo cual es verdadero, si es verdadero. En esa descripción, los hechos no son objetos complejos, ni son tampoco entidades lingüísticas, sino que son *condiciones*, concretamente, son condiciones del mundo que satisfacen las condiciones de verdad expresadas por los enunciados. La palabra «condición» posee la característica ambigüedad del proceso-producto; en este caso la ambigüedad se da entre el *requisito* y la *cosa requerida*. El enunciado determina una condición de verdad como requisito, y si ésta es satisfecha, habrá algo en el mundo como la cosa requerida.¹³ Por ejemplo, el enunciado de que el gato está en el felpudo expresa la condición de verdad como requisito. Si el enunciado es verdadero, habrá una condición en el mundo que cumpla el requisito, y esa condición es el hecho de que el gato está en el felpudo. En esta descripción, no tenemos ni necesitamos una noción metafísica densa de hecho. Cualquier cosa que baste para hacer verdadero el enunciado es un hecho. Así, el hecho de que no haya gatos de tres cabezas es un hecho tan hecho como el hecho de que el gato esté en el felpudo. Considérese el minimundo descrito en el capítulo 7, que consistía en unos cuantos objetos circulares. ¿Es un hecho que en ese mundo no hay gatos? Obviamente. Lo que no es sino otra manera de decir que el minimundo satisface la condición de que no hay gatos en él.

Por esa razón, por la conexión definicional entre el hecho y el enunciado verdadero, no puede haber inconsistencia entre el criterio de verdad como correspondencia y el criterio de descomillación.

13. Más sobre esta distinción en J.R. Searle, *Intentionality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1983, pág. 13.

«Hecho» se define meramente como aquello en virtud de lo cual un enunciado es verdadero, y la descomillación nos da la *forma* de lo que hace a cada enunciado verdadero repitiendo simplemente el enunciado. Pero si el enunciado es verdadero, entonces repetirlo es lo mismo que enunciar el hecho. El criterio de descomillación nos dice que el enunciado «El gato está en el felpudo» es verdadero si y sólo si el gato está en el felpudo. El criterio de correspondencia nos dice que el enunciado «El gato está en el felpudo» es verdadero si y sólo si se corresponde con un hecho. Pero ¿con qué hecho? El único hecho con el que podría corresponder, caso que fuera verdadero, es el hecho de que el gato está en el felpudo. Pero ése era precisamente el resultado al que llegó el criterio de descomillación, pues ése es el hecho enunciado en la parte derecha de la sentencia T: el enunciado «El gato está en el felpudo» es verdadero si y sólo si el gato está en el felpudo. Y ésa es también la explicación de que, para saber que es verdad que el gato está en el felpudo, todo lo que tenemos que hacer es establecer que el gato está en el felpudo. No tenemos que establecer *además* que el enunciado de que el gato está en el felpudo se corresponde con el hecho de que el gato está en el felpudo, porque ya hemos establecido esa correspondencia cuando establecimos que el gato está en el felpudo.

Con estas observaciones sobre «verdadero» y «hecho» en mente, volvamos nuestra atención a la correspondencia. Si es que en alguno, ¿en qué sentido *corresponden* a hechos los enunciados verdaderos? Aun concediendo que los hechos, a pesar de tener que estar determinados proposicionalmente, son no obstante entidades no lingüísticas, con todo y con eso, ¿tiene sentido la noción de correspondencia? ¿Cómo responder a las objeciones de Strawson en este respecto?

Andamos necesitados de palabras generales para estimar el éxito y el fracaso, en punto a lograr su encaje, de representaciones que tienen la dirección de adecuación de-la-palabra-al-mundo, y esas palabras, entre otras menos importantes, son «verdadero» y «falso». También necesitamos un término general para nombrar todos aquellos algos especificados en el lado derecho de las sentencias T cuando la sentencia especificada en el lado izquierdo es verdadera; esa palabra es «hecho». Pero, gramaticalmente, necesitamos un verbo para describir las relaciones entre los enunciados y los hechos cuando los enunciados son verdaderos.

Los enunciados son verdaderos si y sólo
si éstos dejan en blanco los hechos.

Necesitamos una palabra para «dejar en blanco», y debería ser lo bastante vacua y lo bastante vaga como para permitir todo tipo de vías por las que los enunciados puedan dejar en blanco los hechos. En castellano hay un buen número de verbos así: «casar», «encajar», «describir», «corresponderse con» son cuatro de ellos. Así como necesitamos un término general para todos los diferentes rasgos del mundo que pueden hacer verdaderos los enunciados, así también necesitamos un término general para nombrar las vías por las que los enunciados verdaderos pueden representar adecuadamente cómo son las cosas en el mundo, y «se corresponde con los hechos» es precisamente esa caracterización general. «Se corresponde con los hechos» es precisamente una abreviación para la variedad de vías por las que los enunciados pueden representar adecuadamente cómo son las cosas, y esa variedad es la misma que la variedad de enunciados, o por decirlo más estrictamente, que la variedad de actos de habla asertivos. Además, necesitamos un margen para acomodar el hecho de que los enunciados pueden ser *aproximadamente* verdaderos o *toscamente* verdaderos. Por ejemplo, el enunciado de que la Tierra dista 150 millones de kilómetros del sol sólo es aproximadamente verdadero. En esos casos, el enunciado sólo *aproximadamente* casa con los hechos.

Así pues, tanto la teoría de la correspondencia como la teoría de la descomillación son verdaderas, y no están en conflicto. La teoría de la correspondencia es trivialmente verdadera, pero nos confunde porque tendemos a pensar que los hechos tienen que ser algún tipo complicado de objetos materiales y que la «correspondencia» tiene que nombrar alguna relación muy general de parecido, o al menos de isomorfismo, entre los enunciados y las complejas entidades que son los hechos.

Creo que Strawson anduvo en lo cierto al pensar que la teoría de la correspondencia engendra una imagen falsa. No obstante, esa imagen falsa no es una consecuencia lógica de la teoría de la correspondencia propiamente entendida; la imagen es más bien un ejemplo clásico del modo en que nos induce a engaño la gramática superficial de las palabras y las sentencias cuando dejamos de atender al uso real de las expresiones en cuestión. Es un ejemplo clásico de confusión causada por la falta de comprensión del uso de las palabras, e invita a una terapia filosófica del estilo wittgensteniano. Tendemos a pensar que, puesto que «hecho» es un nombre y puesto que los nombres nombran objetos, los hechos deben ser clases complicadas de objetos; tendemos a pensar que la correspondencia debe

implicar algún tipo de isomorfismo, y entonces nos dejan perplejos los hechos negativos, los hechos hipotéticos, etc. No bien entendemos, en cambio, la lógica de las palabras en cuestión, nos damos cuenta de que los hechos no son objetos complicados, y de que no hay necesariamente un isomorfismo entre la estructura sintáctica de los enunciados verdaderos y la estructura de los hechos. Nos damos cuenta entonces, además, de que no hay el menor problema con los hechos negativos, hipotéticos, etc. El enunciado verdadero de que el gato no está en el felpudo corresponde al hecho de que el gato no está en el felpudo. ¿Y bien? Y lo que vale para los enunciados negativos vale también para todos los demás. Si es verdad que si el gato hubiera estado en el felpudo, el perro tendría que haber estado en la cocina, entonces tiene que ser un hecho que si el gato hubiera estado en el felpudo, el perro tendría que haber estado en la cocina. Para cada enunciado verdadero hay un hecho correspondiente, porque así es como están definidas estas palabras.

Lo más difícil de meterse en la cabeza en esta discusión es que nos las estamos viendo con un pequeño puñado de tautologías y sus implicaciones. La descomillación y la teoría de la correspondencia son trivialmente, tautológicamente, verdaderas; de aquí que cualquier apariencia de conflicto entre ellas tenga que proceder de nuestra predisposición a malentenderlas. Así como la teoría de la correspondencia engendra una imagen falsa porque no entendemos adecuadamente el uso real de las palabras, así también la descomillación genera una imagen falsa por la misma razón. La falsa imagen generada por la descomillación es que la verdad carece por completo de propiedades: «La nieve es blanca» es verdadero si y sólo si la nieve es blanca. «La hierba es verde», si y sólo si la hierba es verde, y así sucesivamente para cada sentencia indicativa. Desde este punto de vista no hay ninguna propiedad común para la verdad, esos casos no tienen nada en común; no hay nada en común, en virtud de lo cual ambos sean verdaderos, entre «La nieve es blanca» y «La hierba es verde».

Quiero llamar la atención sobre lo salvajemente contraintuitivo que resulta eso. La mayoría de los filósofos, puestos ante otras clases de términos formales, como palabras para números, por ejemplo, «dos», o como términos evaluativos formales, por ejemplo, «bueno», no sostendrían que no hay nada que decir sobre lo que significan salvo que su aplicación esté restringida sintácticamente. Pero muchos filósofos se conforman con una concepción deflacionaria o de la redundancia de la verdad. Sostienen que los enuncia-

dos verdaderos no tienen nada en común salvo que satisfacen el criterio de la descomillación. La noción de verdad carecería de *contenido*, salvo el mínimo y desnudo contenido de que los usos de «verdadero» deben satisfacer la descomillación; deben satisfacer la condición de que s es verdadera si y sólo si p , en donde substituímos en « s » la especificación de una sentencia, y en « p », *la sentencia misma o alguna traducción de ella*.

¿Por qué habría de aceptar nadie un punto de vista tan contraintuitivo? La ilusión de redundancia deriva por entero del hecho de que, de acuerdo con el criterio de descomillación, el lado izquierdo es idéntico al lado derecho salvo por la presencia de las comillas y de la palabra «verdadera». Así, parece que decir «La nieve es blanca» es sólo una manera más larga de decir «La nieve es blanca». Una sería una mera variante sintáctica de la otra, sin diferencias de contenido semántico. Pero esta conclusión no se sigue. Necesitamos palabras para describir el éxito y el fracaso en el logro de adecuación por parte de los enunciados, lo mismo que necesitamos palabras para describir el éxito y el fracaso en el logro de adecuación por parte de las órdenes. Las palabras para los enunciados son «verdadero» y «falso»; las palabras para las órdenes son «obedecida» y «desobedecida». El enunciado tiene que determinar sus propias condiciones de verdad, lo mismo que la orden tiene que determinar sus propias condiciones de obediencia. Pero para enunciar las condiciones de verdad del enunciado lo único que necesitamos es repetir el enunciado, mientras que para enunciar las condiciones de obediencia de la orden no repetimos la orden. Esa asimetría deriva del hecho de que el *enunciado* de las condiciones de verdad es un enunciado, pero el enunciado de la condición de obediencia para una orden no es una orden, sino que es también un enunciado. De manera que la ilusión de redundancia se ve alimentada por el hecho de que enunciar las condiciones de verdad para los enunciados es diferente de enunciar las condiciones de satisfacción para otras clases de actos de habla. Seguiré explorando esta idea en la próxima sección.

EL DISEÑO DEL LENGUAJE

Otra manera de argüir lo mismo la sugiere el siguiente experimento intelectual: supongamos que ustedes tienen que diseñar un lenguaje para seres que todavía no disponen de uno ¿Qué elementos introducirían? Quiero decir, después de que ustedes hubieran

dispuesto ya de una sintaxis para construir las sentencias, después de introducir expresiones para los cuantificadores y las conectivas lógicas y palabras para «perro» y «gato», «rojo» y «azul», ¿qué rasgos estructurales generales introducirían ustedes? Bien, para principiantes, ustedes necesitarían introducir recursos para ejecutar las distintas clases estándar de actos de habla: enunciados, preguntas, órdenes y promesas. Para conseguirlo, ustedes necesitarían encontrar el contenido proposicional y la fuerza ilocucionaria del acto de habla; es decir, ustedes necesitarían ser capaces de distinguir entre «¡Sal del cuarto!», una orden, «¿Quieres salir del cuarto?», una pregunta, y «Saldrás del cuarto», una predicción. Se trata de tres actos de habla distintos, con tres fuerzas ilocucionarias distintas, pero los tres tienen el mismo contenido proposicional: que saldrás del cuarto.

Puesto que las distintas fuerzas ilocucionarias relacionan contenido proposicional y mundo real de distinta manera, con distintas direcciones de adecuación, ustedes necesitarán de distintas palabras para marcar el éxito o el fracaso en el logro de adecuación entre la proposición y el mundo real. Así, ustedes necesitarán una palabra para marcar el hecho de que las órdenes son *obedecidas* o *desobedecidas*. Las órdenes son obedecidas cuando la persona a la que se le ordena algo hace lo que se le ordena y porque se le ordena. Las órdenes tienen una dirección de adecuación del-mundo-a-la-palabra porque parte del propósito de la orden es cambiar el mundo para que case con las palabras. Análogamente, las promesas se *mantienen* o se *cumplen* cuando quien promete hace lo que promete porque prometió hacerlo. También las promesas tienen una dirección de adecuación del-mundo-a-la-palabra, pues parte del propósito de la promesa es cambiar el mundo para que case con las palabras.

Así como las órdenes y las promesas logran o dejan de lograr una adecuación entre el contenido proposicional y la realidad, así también los enunciados. Pero los enunciados tienen una dirección de adecuación distinta, porque el propósito del enunciado es hacer que su contenido proposicional case con una realidad con existencia independiente, no cambiar la realidad para que case con el contenido proposicional. En la medida en que los enunciados tienen éxito o fracasan en punto a adecuación, decimos que son *verdaderos* o *falsos*, y cualquier lenguaje que podamos diseñar necesitará palabras para la verdad y la falsedad.

Mas el criterio de éxito del acto de habla en el logro de adecuación se enunciará de distinto modo en el caso de los enunciados

—que tienen una dirección de adecuación de-la-palabra-al-mundo—, por un lado, y en el de las promesas y las órdenes —que tienen una dirección de adecuación del-mundo-a-la-palabra—, por el otro. Las condiciones de satisfacción del enunciado según el cual saldrás del cuarto son que saldrás del cuarto. El enunciado de las condiciones de verdad no es sino una repetición del enunciado, y este resultado es, según hemos visto, el criterio descomillador de verdad. Para cualquier enunciado, enunciar las condiciones de satisfacción o de éxito en el logro de adecuación requiere tan sólo repetir el enunciado. Pero el enunciado de las condiciones de obediencia de la orden «¡Sal del cuarto!» no puede enunciarse descomilladoramente en la forma: ¡sal del cuarto!, porque el enunciado de las condiciones de satisfacción de la orden tiene una dirección de adecuación distinta de la de la orden misma. Para enunciar las condiciones de obediencia de una orden, ustedes tienen que construir un enunciado, por ejemplo,

La orden O, «¡Sal del cuarto!»,
dada por el hablante S al oyente H en el momento t es obedecida
si y sólo si H sale del cuarto en t porque O.

De aquí que parezca como si «verdadero» fuera de algún modo redundante, y lo fuera de una manera en que definitivamente «obedecida» y «mantenida» no lo son. Pero eso es una ilusión. «Verdadero» y «falso» son términos cruciales para evaluar el éxito en el logro de adecuación característico de las órdenes.

Ustedes necesitarán además términos que les permitan marcar lo que se halla en otro lado de la dirección de adecuación, en el lado del mundo. En el caso de las órdenes y de las promesas, eso resulta fácil. Se necesitan palabras para las varias *acciones* que constituyen obediencia a las órdenes, cumplimiento de promesas, etc. Las acciones no necesitan de órdenes y promesas para existir, pero para ser obedecidas y cumplidas, las órdenes y las promesas necesitan de acciones. En cambio, en el otro lado de los enunciados, no resulta suficiente una palabra para «acción», ni siquiera serían suficientes palabras para «objeto» y «acontecimiento». ¿Por qué no? Porque el criterio de descomillación para el éxito en el logro de adecuación requiere que las condiciones sobre el lado del mundo de la adecuación de-la-palabra-al-mundo sean especificadas mediante una forma sintáctica apta para expresar proposiciones enteras. En una palabra: ustedes necesitan una palabra para «hecho». Ustedes necesitan una palabra para el correlato no lingüístico del enuncia-

do, para el correlato en virtud del cual, o a causa del cual, el enunciado es verdadero, y esa palabra debe atraer complementos sintácticos que permitan un encaje con los enunciados. Esos complementos deben tener una forma como «el hecho de que...», en donde lo que sigue a «que» no es sino la expresión del contenido proposicional del enunciado. Los hechos no necesitan de los enunciados para existir, pero los enunciados necesitan de los hechos para ser verdaderos.

De modo, pues, que en el lenguaje que ustedes habrían inventado tendrían palabras para «verdadero», «enunciado» y «hecho». Sería agradable disponer también de un verbo general para describir las relaciones entre esas palabras, un verbo que fuera neutral respecto de todas las formas específicas de enunciados y respecto de las varias maneras de relacionarse de los enunciados con los hechos. Un verbo tan a propósito para esto en castellano, un verbo tan genérico y vacío como ustedes quieran, es el verbo «corresponder». Sería útil, pues, a la hora de diseñar su lenguaje, disponer de una palabra equivalente: podrán entonces enunciar ustedes las relaciones definicionales entre aquellas nociones diciendo algo equivalente a

Los enunciados son verdaderos
si y sólo si se corresponden con los hechos.

Creo que este experimento intelectual, aun dejando de lado muchas complicaciones, describe la situación en que nos hallamos realmente cuando usamos las palabras «verdadero», «enunciado» y «hecho».

RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIÓN

Reuniré ahora los varios haces dispersos de esta discusión. Recapitularé lo dicho de modo tal que permita aclarar algunos rasgos metodológicos de los capítulos previos.

1. «Verdadero» es el adjetivo para evaluar enunciados (así como, por ejemplo, creencias, las cuales, lo mismo que los enunciados, tienen una dirección de adecuación de-la-mente-al-mundo o de-la-palabra-al-mundo). Los enunciados se evalúan como verdaderos cuando son fiables, *id est*, cuando la manera en que representan el ser de las cosas es la manera en que las cosas realmente son.

2. El criterio de fiabilidad lo da la descomillación. Eso produce la impresión de que «verdadero» es redundante; pero no lo es. Necesitamos un predicado metalingüístico para evaluar el éxito de la adecuación en la dirección de-la-palabra-al-mundo, y ese predicado es el término «verdadero».
3. La asignación de «verdadero» a los enunciados no es arbitraria. En general, los enunciados son verdaderos en virtud de condiciones que se dan en el mundo y que no son parte del enunciado. Los enunciados se hacen verdaderos por el modo de ser de las cosas en el mundo, modo de ser que es independiente del enunciado. Necesitamos términos generales para nombrar el modo-de-ser-de-las-cosas-en-el-mundo, y «hecho» es uno de esos términos. Otros son «situación» y «estado de cosas».
4. Puesto que los enunciados determinan sus propias condiciones de verdad y puesto que el término «hecho» refiere a aquello en virtud de lo cual los enunciados son verdaderos, el modo canónico de especificar el hecho es el mismo que el modo de especificar el enunciado, es decir, enunciándolo. Esa especificación requiere una cláusula global; de aquí que tanto los hechos como los enunciados sean especificados proposicionalmente («el hecho de que...», «el enunciado de que...»), pero no por eso tienen los hechos una naturaleza lingüística.
5. Puesto que la identidad del hecho depende de que los rasgos específicos del hecho coincidan con los rasgos especificados por el enunciado correspondiente, y en virtud de los cuales el enunciado es verdadero, es falso el supuesto de que el contexto «el hecho de que p» tenga que preservar la identidad de referencia tras la substitución de p por sentencias lógicamente equivalentes. Para una discusión adicional de este punto, véase el apéndice a este capítulo.
6. ¿Qué pasa con la substitución de expresiones correferenciales? En algunos casos, la substitución de expresiones correferenciales puede preservar la identidad del hecho. Puesto que Tulio era idéntico a Cicerón, intuitivamente, el hecho de que Tulio fue un orador es el mismo hecho que el hecho de que Cicerón fue un orador. ¿Por qué? Porque exactamente el mismo estado de cosas en el mundo hace a ambos enunciados verdaderos, y «hecho» viene definido por aquello que hace verdadero el enunciado.

En general, no obstante, la substitución de descripciones definidas correferenciales no resulta en una referencia al mismo hecho. Intuitivamente, el hecho de que Tulio fue un orador

es un hecho diferente del hecho de que el hombre que denunció a Catilina fue un orador. ¿Por qué? Porque el último hecho, para existir, requiere que alguien denunciara a Catilina, mientras que la existencia del primer hecho no depende de ese requisito.

7. Hechos y enunciados verdaderos no son lo mismo. Hay varios modos de demostrar eso. He aquí dos. Primero: tiene sentido hablar de hechos que funcionan causalmente, pero no tiene sentido hablar de enunciados verdaderos que funcionan causalmente. Segundo: la relación de un hecho con los enunciados es de uno-a-muchos, pues el mismo hecho puede ser enunciado por distintos enunciados. Por ejemplo, «Cicerón fue un orador» y «Tulio fue un orador» enuncian el mismo hecho.
8. Siempre que haya descomillación, hay también varios modos alternativos de describir o especificar los hechos. Así, el enunciado verdadero «Sally es la hermana de Sam» corresponde al hecho de que Sally es la hermana de Sam, pero aún quedan otras cosas por decir, por ejemplo, que Sally es una mujer y que Sally y Sam tienen el mismo padre y la misma madre. Muchas disputas filosóficas giran en torno a la estructura de los hechos, y en general las cuestiones en liza van más allá de la descomillación. Por ejemplo, las disputas filosóficas sobre el color y otras cualidades secundarias giran en torno a la naturaleza de los hechos que corresponden a afirmaciones por el estilo de: este objeto es rojo, y el análisis de esos hechos requiere más que la descomillación.
9. Uno (sólo uno) de los métodos de la filosofía consiste en analizar la estructura de los hechos que hacen verdaderos a los enunciados. En los capítulos anteriores, he tratado de practicarlo en lo atinente a la estructura de los hechos sociales e institucionales.

APÉNDICE AL CAPÍTULO 9:
EL ARGUMENTO DEL TIRO DE HONDA

Hay otro argumento contra la teoría de la verdad como correspondencia, un argumento que, si fuera válido, resultaría desastroso para la teoría. Es un argumento que suena muy técnico, originalmente atribuido a Frege, empleado por Quine contra la lógica modal y recientemente rescatado por Davidson contra la teoría de la correspondencia. Ha dado en llamársele el argumento del «tiro de honda» (presumiblemente porque un David tan pequeñito como el argumento puede usarse para matar Goliats tan colosales como la lógica modal y la teoría de la correspondencia). Normalmente se enuncia con una rapidez de vértigo,¹⁴ pero si queremos explotar sus debilidades necesitamos tomárnoslo con calma y reducir la marcha.

El propósito del argumento es mostrar que si un enunciado verdadero se corresponde con un hecho, entonces se corresponde con cualquier hecho; por consecuencia, la noción de correspondencia sería completamente vacía. Si los enunciados corresponden, entonces todos los enunciados verdaderos corresponden a la misma cosa. El argumento puede formularse en los siguientes pasos. (He puesto entre paréntesis comentarios de mi cosecha a cada uno de los pasos.)

Paso 1. Supuesto: el enunciado de que la nieve es blanca corresponde al hecho de que la nieve es blanca.

(Este enunciado es un caso de substitución de la teoría de la correspondencia, y el objetivo del argumento es refutar la teoría reduciendo el enunciado a un absurdo.)

14. He aquí el argumento entero, tal como lo formula Davidson:

Los principios son éstos: si un enunciado corresponde al hecho descrito por una expresión de la forma «el hecho de que p», entonces corresponde al hecho descrito por «el hecho de que q», siempre que (1) las sentencias que substituyen a «p» y a «q» sean lógicamente equivalentes, o bien (2) «p» difiera de «q» sólo en que un término singular ha sido substituido por un término singular coextensivo. El argumento confirmante es éste. Sea «s» la abreviatura de alguna sentencia verdadera. Entonces, sin duda el enunciado de que s corresponde al hecho de que s. Pero podemos substituir la segunda «s» por la lógicamente equivalente «(la x, tal que x es idéntica a Diógenes y s) es idéntica a (la x, tal que x es idéntica a Diógenes)». Por aplicación del principio de que podemos substituir los términos singulares coextensivos, podemos substituir «s» por «t» en la última sentencia citada, siempre que «t» sea verdadera. Finalmente, invirtiendo el primer paso, concluimos que el enunciado de que s corresponde al hecho de que t, siendo «s» y «t» dos sentencias verdaderas cualesquiera.

Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford, Clarendon Press, 1984, pág. 42.

Paso 2. Supuesto: en contextos como el del paso 1, las sentencias y los términos singulares ocurren de modo tal que (a) el enunciado entero preserva la verdad tras la substitución de términos singulares correferenciales, y (b) preserva la verdad tras la substitución de sentencias lógicamente equivalentes.

(Nunca se ha ofrecido un argumento en favor de este supuesto. Parece implausible en su tenor literal. Diré más al respecto luego.)

Paso 3. Supuesto: la sentencia (a) «La nieve es blanca» es lógicamente equivalente a la sentencia (b) «El único x , tal que (x es idéntico a Diógenes) es idéntico a la única x , tal que (x es idéntico a Diógenes y la nieve es blanca)».

(«Equivalencia lógica» es un término técnico. Dos enunciados son lógicamente equivalentes si y sólo si tienen el mismo valor de verdad en cualquier modelo. Según esta definición, hay una semántica para las descripciones definidas, de acuerdo con la cual (a) y (b) son lógicamente equivalentes.)

Paso 4. Supuesto: la sentencia «La hierba es verde» es lógicamente equivalente a la sentencia «La única x , tal que (x es idéntico a Diógenes) es idéntica a la única x , tal que (x es idéntico a Diógenes y la hierba es verde)».

(Este supuesto es el mismo que el supuesto 3. Valen para él idénticos comentarios.)

Paso 5. Supuesto: la expresión «la única x , tal que (x es idéntico a Diógenes y la nieve es blanca)» refiere al mismo objeto que la expresión «la única x , tal que (x es idéntico a Diógenes y la hierba es verde)».

Ahora, dados esos supuestos, del paso 1 podemos derivar el

Paso 6. El enunciado de que la nieve es blanca corresponde al hecho de que la única x , tal que (x es idéntico a Diógenes) es idéntica a la única x , tal que (x es idéntico a Diógenes y la nieve es blanca).

(Esto se deriva mediante el principio enunciado en el paso 2b, que permitía la substituibilidad de las sentencias lógicamente equi-

valentes, y mediante el supuesto enunciado en el paso 3, según el cual ambas sentencias son lógicamente equivalentes.)

Y del paso 6, mediante el principio de sustituibilidad de las expresiones correferenciales enunciado en 2a, junto con la correferencia enunciada en 5, obtenemos el

Paso 7. El enunciado de que la nieve es blanca corresponde al hecho de que la única x, tal que (x es idéntica a Diógenes) es idéntica a la única x, tal que (x es idéntica a Diógenes y la hierba es verde).

Pero ahora volvemos atrás y sustituimos la equivalencia lógica enunciada en el paso 4, y empleando de nuevo el principio en 2b, resulta que

Paso 8. El enunciado de que la nieve es blanca corresponde al hecho de que la hierba es verde.

Pero este resultado probaría que, para dos enunciados verdaderos cualesquiera, el primero corresponde al hecho enunciado por el segundo. En el lugar de «La nieve es blanca» y «La hierba es verde» podemos poner los dos enunciados verdaderos que nos dé la gana para mostrar que cualquier enunciado verdadero corresponde a todos y cada uno de los hechos. Por consecuencia, la noción de correspondencia es vacía, y la teoría de la verdad como correspondencia ha sido refutada.

¿Qué hacer con este argumento? En mi opinión, es implausible; lo más que demuestra este argumento es la falsedad de sus presupuestos.¹⁵ A mí me parece que lo más que puede probar el argumento es la falsedad del supuesto 2b, de acuerdo con el cual las sentencias lógicamente equivalentes pueden substituirse *salva veritate* en contextos como el del paso 1. Independientemente de este ejemplo, 2b tiene consecuencias contraintuitivas. De acuerdo con 2b, pongamos por caso, del hecho de que el enunciado de que (la nieve es blanca) corresponde al hecho de que (la nieve es blanca)... ¡se seguiría que el enunciado de que (la nieve es blanca) correspondería al hecho de que (la nieve es blanca y $2+2=4$)! En el argumento del tiro de honda, el primer paso derivado, el 6, es falso, pues el enunciado de que la nieve es blanca no corresponde a ningún he-

15. Hay muchas críticas del argumento del tiro de honda. La más afín al espíritu de la mía puede hallarse en J. Barwise y J. Perry, *Situations and Attitudes*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983.

cho sobre Diógenes. Diógenes y su identidad son irrelevantes en lo tocante al hecho de que la nieve es blanca. En términos simples, del enunciado verdadero, según el cual

1. El enunciado de que la nieve es blanca
corresponde al hecho de que la nieve es blanca,

no podemos inferir válidamente

6. El enunciado de que la nieve es blanca corresponde
al hecho de que la única x , tal que (x es idéntica a Diógenes)
es idéntica a la única x , tal que
(x es idéntica a Diógenes y la nieve es blanca).

Alguien podría, empero, replicar: ¿no es esto una petición de principio? Después de todo, precisamente lo que anda en juego es si la teoría de la correspondencia tiene o no consecuencias lógicas no deseadas: no podemos entonces limitarnos a rechazar las supuestas consecuencias. La respuesta a esta objeción viene de las nociones de hechos, de verdad y correspondencia que ofrecí en el capítulo 9. A pesar de su carácter extremadamente general, son éstas palabras humildes, cotidianas, y cualquier concepción filosófica que se base en su uso debe respetar su uso cotidiano. He argüido que toda la noción de «hecho» que resulta relevante para esta discusión es la noción de algo que *hace verdadero a un enunciado, o en virtud de lo cual éste resulta verdadero*. Si estoy en lo cierto en este punto, entonces cualquier conjunto de restricciones lógicas —como el supuesto 2b sobre contextos de sentencias parecidos al del paso 1— tiene que respetar esos rasgos del significado de «hecho», así como los rasgos intuitivos de «verdadero» y «corresponde». En nuestra concepción intuitiva cotidiana, aquello que hace verdadero al enunciado de que la nieve es blanca es el hecho de que la nieve es blanca. Creo que resulta obvio que la autoidentidad de Diógenes (o el hecho de que $2+2=4$) no tiene absolutamente nada que ver con aquello que hace verdadero al enunciado de que la nieve es blanca. Dicho en pocas palabras: una condición de adecuación de cualquier noción de verdad y de correspondencia es que respete las nociones intuitivas de «hecho», de «verdad» y de «correspondencia». El argumento del tiro de honda falla precisamente en este punto, pues acepta un principio, el 2b, que va a contrapelo de las nociones cotidianas intuitivas.

La imputación de cometer petición de principio se presta a un *tu quoque*. Pues es una petición de principio contra la teoría de la correspondencia suponer que está sujeta a principios como el 2b sin ofrecer argumento alguno para presumir la aplicabilidad de 2b. ¿Por qué habríamos de suponer que sentencias como 1 permiten substitutiones preservadoras de la verdad de sentencias lógicamente equivalentes, si esas substitutiones desembocan derechamente en resultados contraintuitivos? Cualquier principio que viole nuestras intuiciones requiere un trabajo ingente de argumentación justificatoria, y en el presente caso no hay el menor rastro de justificación para resultados de todo punto contraintuitivos.

Otra manera de venir a lo mismo es observar simplemente que la *identidad de los hechos* no queda preservada con la sustituibilidad de las sentencias lógicamente equivalentes; y la forma de sentencia

«El enunciado de que a corresponde al hecho de que b»

permite la substitution preservadora de verdad, en el lado derecho de «corresponde a», de frases nominales de la forma «el hecho de que c» sólo en aquellos casos en que

El hecho de que b es idéntico al hecho de que c.

Pero, intuitivamente, esta condición no es preservada por el ejemplo de Diógenes. Intuitivamente, el hecho de que la nieve es blanca *no es el mismo hecho* que el hecho de que la única x, tal que (x es idéntica a Diógenes) es idéntica a la única x, tal que (x es idéntica a Diógenes y la nieve es blanca). Y si albergamos la menor duda respecto de nuestra intuición, la obvia naturaleza contraintuitiva de 6 debería bastar para erradicarla. Puesto que 1 es verdadero y 6 es falso, se sigue que la inferencia es inválida. De premisas verdaderas sólo pueden inferirse válidamente conclusiones verdaderas.

Es importante señalar que el problema no radica en la aparente no extensionalidad de «X corresponde a Y». Este contexto es completamente extensional respecto de la sustituibilidad de las expresiones correferenciales para «X» e «Y». El problema radica en la no extensionalidad de la expresión «el hecho de que b». Esa expresión no preserva la identidad de referencia en condiciones de substitution de sentencias lógicamente equivalentes. ¿Y por qué habría de ser de otro modo? ¿Por qué habrían de ser los hechos sobre la nieve idénti-

cos a, ser los mismos hechos que, los hechos sobre Diógenes o cualquier otro? En lo que concierne al hecho de que la nieve es blanca, Diógenes no tiene nada que hacer. Intuitivamente, la idea de que esos hechos son realmente los mismos hechos parece fuera de lugar.

Concluyo, pues, que el argumento del tiro de honda no refuta la teoría de la correspondencia.

CONCLUSIÓN

Una manera de entender el impulso subyacente a lo que he ido argumentando a lo largo del presente libro es ésta: desde mi punto de vista, la tradicional oposición que tendemos a hacer entre la biología y la cultura anda tan errada como la oposición tradicional entre cuerpo y mente. Así como los estados mentales son rasgos de nivel superior de nuestro sistema nervioso, y consiguientemente no hay oposición entre lo mental y lo físico (lo mental es simplemente un conjunto de rasgos físicos del cerebro a un nivel superior de la descripción neuronal), tampoco hay oposición entre la cultura y la biología; la cultura es la forma que cobra la biología. No puede haber oposición entre la cultura y la biología, porque si la hubiera, la biología saldría ganando siempre. Las diferentes culturas no son sino diferentes formas en que puede manifestarse una subestructura biológica subyacente. Mas si esto es así, entonces tiene que haber una historia más o menos continua que vaya de una ontología de la biología a una ontología que incluya las normas culturales e institucionales; no puede haber ninguna ruptura radical. La tesis a favor de la que he argumentado es que no hay ninguna ruptura radical. No es sorprendente que los términos de conexión entre la biología y la cultura sean la consciencia y la intencionalidad. Lo que resulta especial de la cultura es la manifestación de intencionalidad colectiva, y en particular, la asignación colectiva de funciones a fenómenos, siendo así que las funciones no pueden ser cumplidas meramente en virtud de los puros rasgos físicos de los fenómenos. Desde los billetes de dólar hasta las catedrales, y desde los partidos de fútbol hasta los Estados-nación, constantemente nos encontramos con nuevos hechos en los que los hechos rebasan los rasgos físicos de la realidad física subyacente.

Sin embargo, aunque hay un *continuum* de la química de neurotransmisores como la serotonina y la norepinefrina hasta el contenido de estados mentales como la creencia de que Proust es mejor novelista que Balzac, los estados mentales se distinguen de otros fenómenos físicos en que son o conscientes o potencialmente conscientes. Cuando no hay acceso a la consciencia, al menos en principio, no hay estados mentales. Análogamente, aunque hay un

hilo de continuidad entre la conducta colectiva de los leones que atacan hienas y la toma de decisiones constitucionales de la Corte Suprema, las estructuras institucionales poseen un rasgo especial, a saber: el simbolismo. La capacidad biológica para hacer que algo simbolice –o signifique, o exprese– otra cosa distinta es la capacidad básica que subyace no sólo al lenguaje, sino a todas las demás formas de realidad institucional. El lenguaje mismo es una estructura institucional, porque entraña la imposición de un tipo especial de función a entidades físicas brutas que no guardan relación natural alguna con esa función. Ciertos tipos de sonidos o de marcas *cuentan como* palabras y sentencias, y ciertos tipos de expresiones *cuentan como* actos de habla. La función agentiva es la de *representar*, en uno u otro de los posibles modos de actos de habla, objetos y estados de cosas en el mundo. Los agentes que pueden hacer eso colectivamente reúnen la precondition esencial para cualesquiera otras estructuras institucionales: dinero, propiedad, matrimonio, gobierno y universidades; todo eso existe por la mediación de formas de acuerdo humano que entrañan de una manera esencial la capacidad de simbolización.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Achinstein, L., 35n.3
Anscombe, G.E.M., 21n.1, 174n.
Antirrealismo, 190
— como construccionismo, 190
— como idealismo fenomenalista, 190
Argumento de *Ding an Sich*, 181-183
Argumento del tiro de honda, 225-230, 225n.14
Argumentos verificacionistas, 176-181
Aristóteles, 214
Austin, J.L., 178n.12, 207, 207n.3, 210
Autorreferencialidad, 50-51, 69
— y tipo/ejemplar, 69-70

Barwise, J., 227n.15
Bennett, D., 157
Berger, P.L., 12n.2
Berkeley, G., 177, 178, 188, 195, 196
Black, M., 21n.1
Bourdieu, P., 143
Bratman, M., 43n.7
Broom, M., 86n.1

Carston, R., 142n.6
Causación:
— y capacitación, 141-142
— y reglas, 139-156
— y transfondo, 148-149, 153-158
Chaitin, G., 13n.3
Chomsky, N., 139, 140, 140n.1
Codificación, 69-70, 100-103
Cohen, P., 42n.6, 55n.2
Conducta:
— distinción entre conducta descripta según reglas y conducta gobernada según reglas, 150-151

Darwin, C., 34
Davidson, D., 225, 225n.14
Davis, S., 142n.6
Declaraciones, 51-52, 71-72
Dennett, D., 157n.10
Derrida, J., 166, 169, 169n.7
Distinción tipo/ejemplar, 50
— y codificación, 69-70, 88-89
Dummett, M., 166

Estany, A., 15n.5
Estatus, 61, 63
— honorífico. 108-109

Feyerabend, P. 166
Flores, F., 168n.5
Fodor, J.A., 140, 140n.1
Frege, G., 209n.9, 225, 229
Freud, S., 140
Función, 32-60
— agentiva/no agentiva, 38-41
— como relativa al observador, 33-36
— e iteración, 49-73
— estatus, 57-60, 64, 107-111
— imposición colectiva de, 56-58
— imposición de, 32-41
— manifiesta y latente, 40, 134
— y actos de habla, 95, 98
— y causas, 35-36
— y forma de asignación, 63
— y significado, 39
Funciones de estatus, 57-60, 64, 135
— simbólicas, 111-112
— y derechos humanos, 105-106
— y etapas procedimentales, 114
— y fuerza deóntica, 112-113
— y honor, 113-114
— y poder, 108-123

- Giddens, A., 47n.10
 Gilbert, M., 43n.7
 Goodman, N., 166, 167n.3, 171-175, 172n.9
 Gross, P.R., 15n.5
- Hechos, 203-230
 — y lenguaje, capítulo 3, 75-92
 — institucionales, 21-22, 45, 49-73, 93-123, 125-136
 — intrínsecos, 31
 — dependientes del lenguaje, 77-78
 — independientes del lenguaje, 77-78
 — institucionales, 45
 — — como clase de hechos sociales, 55
 — — creación de, 126-127
 — — mantenimiento de los, 129-130
 — — y el transfondo de capacidades, 136
 — — y estructura lógica, 103
 — — y lenguaje, 91-92
 — componente lingüístico de los, 54-55
 — no institucionales, 21-22
 — objetivos, 27
 — relativos al observador, 31
 — sociales, 44
 — taxonomía de los, 132
 — brutos, 21 y 21n.1, 45, 52-72, 132
 Herrero, V., 15n.5
 Horwitch, P., 213n.12
 Hudin, J., 38, n.4
 Hume, D., 143
- Indicadores de estatus, 98, 130-131
 — juicios, 27-28
 — sentido epistemológico de los, 27
 — sentido ontológico de los, 27
 — subjetivos, 27
- Intencionalidad, 26
 — colectiva, 41-44, 55-56, 63
 — distinción singular/colectiva, 42-44
 — inconsciente, 26-27
- Intensionalidad, 36, 38-47
 — y atribución de función, 36
- Kant, I., 22, 22n., 164, 177, 185, 188n., 190
 Koehler, W., 57n.3
 Kuhn, T., 166
 Kummer, W., 57, 57n.3
- Lenguaje, y realidad social, 75-92
 Lesniewski, S., 171
 Levine, G., 168, 169n.6
 Levitt, N., 15n.5
 Luckmann, T., 12n.2
- Márquez, J., 15n.5
 Maturana, H., 166, 168, 168n.4
 Millikan, R.G., 35, 35n., 36
 Mill, J.S., 178
 Miller, K., 43n.7
 Moore, G.E., 185, 187-189, 191-192, 188n.
 Morgan, J., 42n.6, 55n.2
 Mussolini, B., 15n.5
- Neumann, F., 15n.5
 Nietzsche, F., 143
- Objetividad, 27
 — epistémica, 27-31
 — ontológica, 27-31
- Objetivo, 27
 — distinción objetivo/subjetivo, 27
 — hecho, 27
 — juicio, 27
 — sentido epistémico de, 27, 29
 — sentido ontológico de, 27
- Pensamientos:
 — dependientes del lenguaje, 76-81
 — independientes del lenguaje, 77-78
- Performativas, 51-52
 — y hechos institucionales, 71
- Perry, J., 227n.15
 Pitcher, 207nn. 3 y 4, 209n.7, 210n.10, 213n.12

- Platón, 183
 Poder convencional, 112
 — y estructura lógica de, 116-121
 — y la distinción capacitación-requerimiento, 115-116
 — y la distinción procedimental-terminal, 116-117
 Pollack, M.E., 42n.6, 55n.2
 Prueba de Moore, 187-189
 Putnam, H., 163, 163n.2, 171-174, 171n.8, 172n.10, 173n., 183n.13
- Quine, W.V.O., 213n.12, 225
- Ramsey, F.P., 213n.12
- Rasgo:
 — epistémicamente objetivo, 29
 — intrínseco, 28-32
 — ontológicamente subjetivo, 29, 32
 — relativo al observador, 28-32
 — y funciones de estatus, 110
 — y funciones, 33
 Rawls, J., 45n.9
 Razones, 84
 Realidad:
 — bruta y socialmente construida, distinción, 197
 — institucional y juegos, 81-82
 Realismo, 159-184, 185-202
 — como teoría ontológica, 164-165
 — e independencia lógica de la representación, 165
 — externo, 159-161, 163-164, 185-186
 — — argumentos transcendentales en favor del, 190-195
 — — como presupuesto del trans-fondo, 189
 — — y comprensión normal, 191-192
 — — y espacio de posibilidades, 189-190
 — interno, 182
 — y el argumento de la convergencia, 187
 Reglas:
 — constitutivas, 60-65
 — constitutivas/regulativas, distinción entre, 45-47
 — regulativas, 67
 — y convención, 66
 — y transfondo, 154-158
 Relatividad conceptual, 160-161, 169-175
 Representación, 160
 Rorty, R., 166
 Russell, B., 209
- Searle, J.R., 11n.1, 22n.1, 24n.2, 26n., 37n., 40n.5, 42n.6, 44n.8, 51n.155n.2, 140n.1, 141n.5, 174n., 215n.13
 Strawson, P., 163n.1, 203-213, 207n.3, 209n.7, 210n.10, 217
 Subjetividad,
 — epistémica, 27
 — ontológica, 27-31
- Tarski, A., 205n.2
 Toumela, R., 43n.7
 Transfondo, 139-158
 — e inversión explicativa, 155
 — y aspecto de familiaridad, 144-145
 — y categorías dramáticas, 146
 — y causación, 149-158
 — y disposición, 147-148
 — y percepción, 144-145
 — y prácticas lingüísticas, 142
 — y racionalidad, 150
 — y realismo externo, 189
- Varela, F.J., 166, 168n.4
 Verdad, 112, 203-230
 — como correspondencia, teoría de la, 204-212, 216-218
 — y descomillación, 205-206, 212-218
 — y teoría de la redundancia, 212-213
- Wheeler, J.R., 166
 Wilson, E.O., 57n.3

Winograd, T., 166, 168, 168n.5

Wittgenstein, L., 115n., 144n.7,
145, 152, 174n.11, 183, 202,
208, 208n.6, 209

Wright, L., 35, 36, 35n.3

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

Borre el libro una vez leído



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 74

La construcción de la realidad social

John R. Searle

Este libro examina la estructura de esas porciones del mundo que se convierten en objetivas sólo por acuerdo social: desde el matrimonio al gobierno, pasando por el dinero y la propiedad. Se trata de conceptos que gozan de una existencia objetiva únicamente porque nosotros queremos que así sea y que, en virtud de eso mismo, acaban construyendo el universo de la realidad cultural y social. En otras palabras, todos vivimos en un solo mundo, pero ese mundo contiene tanto los fenómenos descritos por las ciencias naturales, la física y la química, como los conceptos derivados de la psicología, la sociología y la economía. ¿De qué manera, según esto, puede un animal biológico como es el hombre crear una realidad social objetiva? Para dar respuesta a esta cuestión, Searle demuestra que nuestras acciones cotidianas encubren una gran complejidad metafísica y explica el modo en que esta última engendra instituciones sociales únicamente apoyadas en la costumbre y el hábito. Y su objetivo se revela así el desenmascaramiento de esas instituciones y de la simplicidad de su lógica social. Fascinante y profunda, esta obra es tanto una original exposición de la estructura de los fenómenos sociales como una poderosa defensa de la realidad en bruto –siempre independiente de las posteriores modificaciones establecidas por los hombres– que en el fondo subyace en ellos.

John R. Searle es profesor de Filosofía de la Universidad de California, Berkeley, y autor, entre otros textos, de *Speech Acts*, *Expression and Meaning*, *The Campus War*, *Intentionality*, *The Rediscovery of the Mind* y *Minds, Brains and Science*.

Paidós
Básica

ISBN 84-493-0421-0



9 788449 304217