CONCIENCIA, INTENCIONALIDAD Y LENGUAJE: LA MENTE COMO FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD. UN DIALOGO CON JOHN SEARLE.

Juan Sebastián Sánchez Ávila

Director

Dr. Cesar Fredy Pongutá Puerto

Universidad Santo Tomás

División de filosofía y teología

Facultad de filosofía y letras

Bogotá D.C 27 de mayo del 2015

Tabla de contenido

Introducción…….6

Cuestiones preliminares

La actual filosofía de la mente…….13

Ryle y el fantasma de la maquina……13

Conductismo lógico……15

El legado de Wittgenstein ……16

Monismos fisicalistas…… 18

Teorías de la identidad…… 18

Biologismo naturalista……21

Tipos de funcionalismos……24

Capítulo I Naturalismo Biológico: la mente como emergencia……..29

1.1 Realismo externo: la mente y el mundo real……29

1.2 Rasgos de la conciencia: naturalismo biológico……32

1.3 La estructura de la conciencia……39

1.4 El inconsciente y su relación con la conciencia……44

1.5 El naturalismo biológico y las posturas dominantes en filosofía de la mente……46

Capitulo II La Intencionalidad: la mente y su relación con el mundo……57

2.1 Los orígenes del concepto de Intencionalidad……57

2.2 Naturalización de la Intencionalidad: evolución y cerebro……59

2.3 La estructura de los estados Intencionales……62

2.4 Intencionalidad direccionalidad, representación y actos de habla……68

2.5 Teoría de los actos de habla: lenguaje y acción……73

2.6 Significado e Intencionalidad ¿Están los significados en mi cabeza?.....78

2.7 Intencionalidad con –C- e intensionalidad con –S-……84

2.8 Causación Intencional…… 89

2.9. *Intencionalidad, actos de habla y las teorías dominantes en filosofía de la mente*……95

Capitulo III Intencionalidad, lenguaje y sociedad: la construcción de la realidad social……103

3.1 *La ontología de los hechos sociales: objetividad, subjetividad e intersubjetividad*……103

3.2 Las piedras angulares de la realidad social: simbolización, asignación de función, Intencionalidad colectiva y reglas constitutivas……107

3.3 *Rasgos generales de la realidad social*……116

3.4 *Reglas constitutivas, imposición y función de status: base constitutiva de la realidad social*……120

3.5 *Codificación e indicadores de status ¿es necesaria una base material para los hechos institucionales?*.....125

3.6 *Tipos de funciones de status, poderes deontológicos y la explicación lógica de la estructura del poder convencional*……..128

Capitulo IV Racionalidad, libertad y deontología: la conciencia como fundamento de la libertad……135

4.1 Lenguaje, racionalidad y acción: conciencia y deliberación……136

4.2 El Yo: deliberación, juicio y voluntad……143

4.3. Análisis lógico de la racionalidad: acción, lenguaje y compromiso…….. 149

4.4 Razones para la acción independientes del deseo: compromiso, lenguaje y hechos institucionales……...158

Conclusión…….....164

Referencias……..169

Hablar es un acto de libertad; la palabra misma es libertad. Por eso se considera a la formación de la lengua con razón como la raíz de la cultura; donde se cultiva la palabra, se cultiva la humanidad.

Ludwig Feuerbach. La esencia del cristianismo.

Introducción

Las indagaciones acerca de nuestros procesos mentales datan de los principios de la historia humana conocida, del misterio que encarna la posibilidad del pensamiento y el lenguaje, de lo que es en sí el ser humano en relación consigo mismo y con el mundo. Desde los antiguos griegos se tenía la idea de que en el hombre existía otra clase de naturaleza, la *psiché* era para Homero una especie de soplo que se dejaba ir en el momento de la muerte según describe en la *Ilíada* entre otros casos. Lo que paso posteriormente a ser la escisión entre mente y cuerpo, siendo uno de los mitos fundamentales de occidente, lo que nos permite en muchos casos diferenciarnos de los animales, al ser uno de los casos claros el pensamiento platónico y aristotélico, y los posteriores siglos de dominio del cristianismo.

Desde la modernidad comienza un viraje especial acerca del problema de 'lo mental', Descartes, uno de los filósofos más importantes de la tradición occidental, fundamenta en sus *Meditaciones* un dualismo radical entre lo que denomino *res cogitans* y *res extensa*[1], que son sustancias totalmente distintas, lo que aseguró primero la visión de la inmortalidad del alma y además la cualidad privilegiada del conocimiento humano sobre el de los animales. Su pensamiento, principalmente, es el que estipula la teoría del conocimiento moderno a través de la división del mundo y de la naturaleza humana, el modelo cartesiano con sus diferentes características es el estándar que según Hierro Pescador (2005), sigue la filosofía moderna y en especial la denominada *filosofía de la mente* puesto que todas las teorías actuales se relacionan en un rechazo o afirmación *groso modo* del pensamiento cartesiano.

El sistema cartesiano divide al hombre en dos sustancias donde la *res cogitans* tiene propiedades muy distintas, ya que no está sujeta a leyes mecánicas ni se encuentra en el espacio. Lo que la hace ser algo privativo al sujeto, sólo 'yo' puedo tener acceso a mis propios estados y procesos mentales, lo que conforma un sujeto dividido: uno formado por lo que sucede en el cuerpo y otro por lo que sucede en la mente, que además tiene por cualidad tener informes fidedignos y precisos sobre si misma por medio de la introspección, por lo que es revelada directamente al dueño y dado esto es imposible a raíz de ello conocer los 'estados de otras mentes'; la verificabilidad sólo es plausible en cuanto introspección de las verdades 'presentadas a la mente' (Rorty, 1983).

[1] Dice Descartes (2010) "La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre, de la sed, etc., que no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él. Por lo demás, cuando el cuerpo es herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, por tanto, sino que recibiría esa lesión en el mero intelecto, como el navegante ve si se rompe algo en la nave" (p.48).

A partir de las décadas finales del siglo XIX y los principios del siglo XX se evidencia el resurgimiento de lo que se podría denominar el problema de 'la mente', donde se retoma en distintas maneras la antigua cuestión mente-cuerpo y la discusión acerca de la naturaleza de lo mental, bajo nuevas formas de abordarlo dado el desarrollo de las *ciencias cognitivas:* las ciencias sociales entre ellas la psicología, la lingüística, las neurociencias y la filosofía, lo que ha sido denominado comúnmente *filosofía de la mente*. Las concepciones de la filosofía de la mente a nivel contemporáneo tienen dos vertientes, las de corte continental y anglosajón, estas intentan abordar el problema de la naturaleza de lo mental a manera de crítica a la propuesta del dualismo cartesiano. En esta investigación se abordaran principalmente las concepciones dentro del marco de la filosofía de la mente anglosajona.

Precisamente la filosofía de la mente al 'nacer' dentro del marco de la filosofía analítica de finales del siglo XIX y principios del siglo XX tomó como base los sustentos epistemológicos y ontológicos propuestos por el Círculo de Viena. El positivismo lógico paso a ser uno de los presupuestos centrales de lo que se considera verdadero o falso, puesto que la tarea de la filosofía era acercarse a la forma de proceder de las ciencias naturales al igual que otras áreas del conocimiento como la psicología. En este sentido las primeras posiciones que nacieron como respuesta al dualismo cartesiano fueron las dadas por filósofos provenientes del círculo de Viena, como Hempel, Carnap o el mismo Russell quienes revivieron dentro del marco positivista preguntas como ¿Qué es la mente? ¿Qué son los estados mentales? ¿Existen procesos mentales? ¿Qué pasa con las proposiciones que involucran lo mental? ¿Tiene algún valor los procesos mentales para comprender al ser humano?

Lo que sucede con estas primeras indagaciones, y de modo cercano en la psicología científica bajo las propuestas del conductismo metodológico, fue negar el valor de la conciencia, de los estados mentales intrínsecos que son propiamente subjetivos e incluso de negar la valoración de modo implícito del lenguaje como función de expresión de creencias, deseos, intenciones o pensamientos, que inclusive pueden ser dichos en voz baja o en un soliloquio interno sin necesidad de expresión material. Muchas de las teorías de la filosofía de la mente tienden precisamente a negar o a reducir tales hechos contradiciendo la experiencia común de los seres humanos por obediencia al marco teórico positivista que obliga a estudiar solo fenómenos susceptibles de ser investigados 'en tercera persona'.

Esto supone definitivamente una gran dificultad puesto que no es para nadie un secreto que los seres humanos somos seres conscientes, que poseemos estados mentales intrínsecos, que podemos mentir o manipular, pensar más no expresar sin que esto suponga ser un fanático de la obra de Descartes, ni defender alguna clase de dualismo. Los seres humanos somos seres al igual que otros

animales, constituidos biológicamente para tener estados conscientes subjetivos, para tener la posibilidad de representarnos el mundo por medio del lenguaje e incluso llegar a comunicarnos y a crear intrincados sistemas simbólicos para expresar ideas complejas, ideas políticas, estéticas e incluso científicas, sin que esto sea necesariamente sostener alguna clase de dualismo, de volver a aquella era mística y pre científica donde dominaba el espiritismo y el esoterismo. En este sentido es que la investigación se centra en el filósofo estadounidense John Searle profesor actual de la universidad de Berkeley California.

El pensamiento de Searle defiende puntos trasversales que tienen que ver con la reivindicación de lo mental, de la conciencia y la Intencionalidad de un modo particular, dado que no aboga ni por el dualismo ni por el materialismo, y también se aleja de las tradiciones continentales como la fenomenología. El autor defiende que es posible ver como desde la evolución y las teorías moleculares se puede entender lo mental como manifestación o emergencia biológica a nivel superior y a su vez la Intencionalidad y el lenguaje. Esto al buscar naturalizar la subjetividad y los estados mentales dentro del marco del realismo externo, de que 'realmente existe un mundo real' hecho de partículas y átomos, y asimismo dar cuenta cómo es posible que existan tales hechos como estados mentales, Intencionalidad y lenguaje dentro del marco de la cosmovisión o paradigma científico actual y del realismo externo. Esto no quiere decir que el positivismo es la única vía 'verdadera' de pensamiento, o el método científico en sí, puesto que precisamente lo mental y las ciencias sociales en general necesitan de otras vías de pensamiento.

Por lo tanto la presente investigación busca dar cuenta de la importancia de la conciencia, la Intencionalidad y el lenguaje en lo que tiene que ver con los estados mentales en su desarrollo social y cultural, fenómenos que se encuentran íntimamente ligados y que se desenvuelven mutuamente. La pregunta que muchos filósofos contemporáneos es cómo desde el lenguaje es posible 'crear' hechos sociales e institucionales, como surge precisamente la ontología social humana, de donde surgen hechos tales como el dinero, el gobierno y los matrimonios como manifestaciones objetivas, siendo solo hechos que 'existen' socialmente. Además dentro del marco de nuestra biología como seres capaces de tener estados conscientes subjetivos, Intencionalidad y lenguaje, frente a ese mundo social constituido y constituyente, al tener de fondo que somos seres biológicos ¿Qué sucede con la libertad, con la racionalidad y la deontología? Hasta qué punto en este marco los seres humanos tenemos las capacidades de tomar decisiones racionales libremente y en este discernimiento qué sucede con la ética y con la responsabilidad humana.

Por lo tanto el objetivo general que guía esta investigación es la identificación de la importancia de la conciencia, la Intencionalidad y el lenguaje en el entendimiento de lo mental y

como desde allí es posible la construcción de la realidad social humana frente al problema de la racionalidad, la libertad y la deontología por medio del pensamiento del filósofo estadounidense John Searle. Se divide la investigación en cuatro capítulos en los que se pretende explicar los conceptos centrales del filósofo estadounidense de la manera en que este va anclando la vinculación de la mente como emergencia biológica en un primer capítulo, la relación entre Intencionalidad y lenguaje en un segundo capítulo, la construcción de la realidad social o la formación de la ontología social en un tercero y por último en el capítulo cuatro ver el cómo es posible tratar el problema de la racionalidad, el libre albedrío y la deontología a la luz del pensamiento searleano.

El análisis de los conceptos la mente y la conciencia entorno al pensamiento de Searle correspondiente al primer capítulo denominado *Naturalismo biológico: la mente como emergencia* se trabajan principalmente los textos: *El Redescubrimiento de la Mente* (1993), *El misterio de la Conciencia* (2000) y *Mente: una breve introducción* (2006). En este se retoman las posiciones centrales de los problemas actuales de la filosofía de la mente frente a la postura de Searle en sus concepciones principales, al partir de su reconocida posición ontológica y epistemológica radicada en el *realismo externo* y en la diferencia entre los hechos objetivos, que no dependen de ningún observador, y aquellos que dependen del observador como es el caso de la conciencia rasgo central de lo mental, la explicación de la estructura y los rasgos que constituyen la conciencia.

En un segundo capítulo denominado *La Intencionalidad: la mente y su relación con el mundo* se retoman los textos: *Intencionalidad: un ensayo de filosofía de la mente* (1983) y *Actos de habla: un ensayo sobre filosofía del lenguaje* (1969), en estos dos textos expone Searle la concordancia entre la Intencionalidad, en cuanto concepto filosófico, el lenguaje y la significación denotando la correlación entre la Intencionalidad y el lenguaje, que parte la emergencia de lo mental o de la conciencia a modo de adaptación evolutiva de algunas especies, que en el caso de los seres humanos permite la expresión de estados Intencionales, bajo la intención de los agentes en los diferentes contextos en que se dan los actos de habla, y a su vez de su propuesta conectada a la Intencionalidad de la causación mental que se contrapone a otras teorías de la mente y del lenguaje que ven el agente de manera más pasiva.

En el penúltimo capítulo se trabajan principalmente dos textos: *La construcción de la realidad social* (1995) *Mente, lenguaje y realidad: la filosofía en el mundo real* (2001) *y Making the social world: the structure the human civilitation* (2010) desde allí se investiga el problema de cómo desde la Intencionalidad y los actos de habla, en especial los actos ilocutivos declarativos, se llega a la formación de instituciones objetivas colectivamente representativas, como por ejemplo el gobierno, el matrimonio o el dinero. Searle hace un análisis desde lo mental, hacia el lenguaje con el fin de

llegar en su teoría de la construcción de la realidad social a partir del presupuesto epistemológico del realismo externo; que sostiene que todos vivimos en un mismo mundo, existe por tanto un mundo objetivo fuera de cualquier observador hecho de partículas y átomos.

La pregunta de Searle se centra en cómo en un mundo hecho de partículas materiales pueden existir creencias y expresiones lingüísticas, y de qué manera a partir de allí existen hechos institucionales como el matrimonio o los cumpleaños. La intención de Searle es mostrar la construcción de la realidad social u ontología social sin apelar por ello a 'otros' mundos o a una variedad de ontologías. La mente es una capacidad que emerge de la función holística del cerebro, que lo capacita para tener estados conscientes subjetivos, estados Intencionales y lenguaje sin que ello se deba a alguna clase de sustancia espiritual, por el contrario los procesos mentales hacen parte de nuestra historia natural.

La pregunta entonces formulada en sus últimos textos, es el problema de cómo funcionan objetivamente las instituciones, las formas de poder, de control y los aspectos en que radica los problemas éticos o deontológicos que llegan a comprometer a los individuos de una sociedad frente a valores generales que son representados por diferentes medios. Por lo cual, el último capítulo de esta investigación denominado *Racionalidad, libertad y deontología: la conciencia como fundamento de la libertad* trata el problema de la libertad que parte desde su propuesta de lo mental, de la Intencionalidad, la causación mental y del lenguaje, entorno a la formación de los diferentes tipos de instituciones y valores, siendo por ello el centro de la investigación dar cuenta de la manera en que Searle trata de manera sistemática el problema de la racionalidad, de la decisión libre o libre albedrío y de la deontología en general, al tener al agente en cuanto sujeto activo, en este capítulo se tratan los textos *Libertad y neurobiología: reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político* (2005) y *Razones para actuar : una teoría del libre albedrío* (2000_b), además de postulados propuestos en los anteriores capítulos del trabajo investigativo.

El rechazo de Searle, frente a las otras posturas de la filosofía de la mente y del lenguaje, es dado porque considera que anclarse a las dos versiones dominantes, dualismo y materialismo, no representan mayor solución sino por el contrario heredan las clásicas confusiones acerca de lo mental o incluso niegan situaciones del sentido común, por ejemplo el hecho de ser 'conscientes' o la capacidad de la privacidad de pensamientos en 'voz baja'. Por lo que, al inicio del trabajo de grado presenté las propuestas generales de la filosofía de la mente en la actualidad; conductismo lógico, materialismo eliminativo y reductivo, funcionalismo entre otras, para poder contrastar brevemente en el transcurso de la investigación las críticas que hace Searle a cada una de ellas.

Es resaltante que el trabajo filosófico de Searle es una gran articulación y no se reduce a la filosofía de la mente sino que interactúa sobre la base de su filosofía del lenguaje, con el propósito de articular la propuesta de la construcción de la realidad social en interrelación con el problema de lo mental, de la Intencionalidad, el lenguaje, la racionalidad y la libertad sin dividirlos en esferas excluyentes sino tratándolos a modo de un entramado especifico que se constituye mutuamente. Intenta así dar cuenta de un sistema coherente que relacione los aspectos de la conciencia, los estados Intencionales intrínsecos, la expresiones como manifestaciones de los agentes bajo cierta 'intención de significar' y del problema de la libertad, al mostrar las dificultades que para él se establecen en los paradigmas tradicionales u dominantes en filosofía de mente, del lenguaje, de las ciencias sociales y de la libertad o de la filosofía de la acción (Venables, 2013).

El tema de la conciencia, la Intencionalidad y el lenguaje es uno de los más discutidos junto con el problema de la construcción de la realidad social, que resulta ser una ampliación a las posiciones de los sociólogos Bergen y Luckman en su texto *La construcción social de la realidad*. Al tomar como eje el pensamiento filosófico del John Searle, que propone el agente en cuanto sujeto activo, dotado de estados Intencionales intrínsecos, de capacidades expresivas creativas que se dan bajo las necesidades e intenciones de los hablantes y de la creación de diferentes instituciones en un trasfondo ontológico realista, para ver desde allí el libre albedrío, la ética o deontología y la racionalidad. Todo esto en contraste con las críticas que el estadounidense realiza a otras propuestas en sus diferentes ámbitos y a su vez como estos critican o muestran puntos que aún se muestran débiles en el pensamiento de Searle.

Por ejemplo Venables (2013) en su crítica de la propuesta de la construcción de la ontología social searleana, observa una constitución teleológica desde el individuo hacia la sociedad, lo que niega el dinamismo de los hechos sociales e institucionales con independencia de los individuos, además según la crítica establecida por Corral (2014) acerca de la negación del estudio del desarrollo de la significación humana desde los procesos intersubjetivos de los infantes a partir de sus primeras etapas del desarrollo, lo que considera sólo indagaciones acerca de 'sujetos acabados'. O la crítica del lenguaje y el significado dada por Hilary Putnam (1990) acerca de la discusión entre el internalismo o externalismo del significado y el lenguaje o de la intensionalidad con 'S' o Intencionalidad con 'C' dada entre Searle y Dennett, entre otros.

Asimismo es de gran interés señalar que la importancia del estudio de la obra de John Searle radica en que desde su postura se han despertado en diferentes ámbitos nuevas discusiones del abordaje de la mente, el lenguaje, la sociedad y la libertad, al ver que el estadounidense intenta salirse de los cánones reduccionistas o dualistas idealistas de muchas corrientes actuales, al intentar partir

desde el sentido común, sin que con ello se elimine el papel de las ciencias o de la misma filosofía en ellas, sino para intentar no caer en reduccionismos absurdos o volver a formas dualistas idealistas de interpretación de lo mental o incluso de la ontología social. Searle se destaca por tomar en consideración el papel de la conciencia y la subjetividad, tema en su mayoría ignorado, de su irreductibilidad y la diferencia del estudio de lo mental frente a las ciencias naturales y sociales, siendo un autor abierto a nuevas concepciones. Es de pensar precisamente esta investigación como una indagación acerca de una propuesta antropológica monista, que parte de la biología pero tiene en cuenta las consideraciones de la complejidad de la vida mental, del lenguaje, de la sociedad y la acción humanas.

Además es de vital valoración su crítica de las teorías funcionalistas o computacionales (conductistas, monismos fisicalistas), de lo que se denomina *primera revolución cognitiva* (funcionalismo débil y funcionalismo fuerte o IA), quienes usan la metáfora, tanto en filosofía y psicología, de que la mente funciona de manera similar a un ordenador en una visión de *Inputs* y *Outputs* que permiten predecir el comportamiento causalmente entre el ambiente y el proceso del ordenador que genera las respuestas. Searle, es uno de los partidarios de una visión de lo mental en cuanto Intencionalidad, por lo tanto un agente que se comporta en correspondencia a creencias, deseos, temores, esperanzas, intenciones u acciones intrínsecas, que se explican y tienen sentido en el lenguaje y la sociedad. Esto es una crítica radical a las concepciones antropológicas dominantes dentro de la filosofía de la mente, el hombre para el funcionalismo por ejemplo es tan solo una máquina de gran complejidad algorítmica que se debe 'desmantelar' en su relación causal y que puede ser emulada como un cerebro en una cubeta.

Esta investigación plantea un camino similar al método usado por Searle (2006), la *desmitificación*, al tomar como punto de partida el sentido común o lo cotidiano acerca de la mente, el lenguaje y la sociedad, además en cierta manera de la libertad, al colocar a modo de horizonte la no reducción a los ismos materialistas o dualistas sino dar cuenta de la mejor manera el funcionamiento cotidiano de la realidad[2]. Hay que tener siempre presente que Searle tiene muy en cuenta los planteamientos de la teoría de la evolución y la teoría molecular que es desde donde parten sus propuestas al 'naturalizar la mente, la conciencia, la subjetividad y la Intencionalidad' situación por que para muchos, como en la investigación de Arcara (2008) es muestra que el pensamiento de

[2] Esto no quiere decir que Searle reduzca los aspectos de su pensamiento a lo que se denomina en filosofía de la mente o en la psicología, a una psicología popular como fuente de explicación de los hechos, sino que por el contrario lo que se intenta es dar un base más realista a la investigación filosófica y científica de la mente, del lenguaje y la sociedad, sin caer en reduccionismos o en dualismos como muchas veces se observa en el sentido común de la relación mente/cuerpo, o alma/mente/cuerpo.

Searle resulta ser una especie de materialismo monista, problema que se indagaran en el recorrido de la investigación.

Sin embargo, es necesario dar un breve camino por las diferentes teorías en filosofía de la mente que dan cuenta de la articulación de la posición de Searle como respuesta a otras de diferentes cortes, de las cuales bebe o por el contrario rechaza. Por esta razón, daré cuenta de lo que denomina Ryle el *Mito del fantasma de la máquina* que funda de un modo u otro las reflexiones explicitas acerca de la filosofía de la mente en lo que se denominó *conductismo lógico*, sin dejar de lado a muchos antecesores al ser el caso emblemático de Wittgenstein y los posteriores virajes de la teoría conductista, el monismo fiscalista en sus diferentes vertientes y las teorías del funcionalismo. Esto para que el lector se familiarice y realice un contraste entre lo que se presentará en los capítulos formales con lo que se explicará a continuación como cuestiones preliminares. Queda por decir que más que un cierre de estos problemas, que tal vez nunca serán disueltos del todo, lo que intenta esta investigación es mostrar una posibilidad de apertura, de pensar de maneras alternativas a los cánones, de arrojar las escaleras y a su vez en lo posible de revelar a la mosca nuevas salidas de la botella.

Cuestiones preliminares

La actual filosofía de la mente

I) Ryle y el fantasma de la maquina

Las primeras posiciones contemporáneas que reaccionan contra el dualismo cartesiano son las que se originaron en el círculo de Viena y en los diferentes pensadores que se suelen agrupar bajo el llamado ‘giro lingüístico’ en sus diferentes acepciones. Este es el caso representativo de Gilbert Ryle (2005) en su texto clásico *El concepto de lo Mental*, donde expone lo que denominó *el mito del fantasma de la máquina*. Este consiste en afirmar que el cuerpo está compuesto por una maquina espectral que es invisible e inaudible, que no tiene tamaño ni peso, donde por un lado existen mentes y por otro cuerpos, lo que apunta a una crítica especifica del dualismo de sustancias de Descartes.

Ryle (2005) puntualiza, que el hecho de decir hay procesos mentales y por otro lado procesos físicos no tiene importancia como disyunción puesto que supone un *error categorial* el hecho de sostener que existe una oposición entre los dos conceptos ya que poseen el mismo término lógico. Tanto el idealismo y el materialismo son tipos de reduccionismos, que suponen la disyunción ‘o hay cuerpo’ ‘o hay mentes’, pero ninguna puede estar dada en conjunto. La propuesta de Ryle es dar cuenta que no son condiciones o entes diferentes sino que son dados en la corporalidad singular de

los procesos humanos en relación a otros humanos, y que por ende, la mente no tiene ningún aspecto diferenciador de carácter trascendental sino que hace parte de otras de las múltiples funciones que respectan a la adaptación humana con el ambiente y las convenciones sociales.

Tradicionalmente se concibe que la actividad principal de la mente es responder problemas y que las 'aplicaciones' que le rodean sólo son con respecto a las 'verdades' descubiertas mediante los procesos intelectivos, lo que establece la idea en la modernidad de la mente como capacidad de teorizar, con la finalidad de lograr el conocimiento de proposiciones o hechos verdaderos, lo que denomina Ryle (2005) la doctrina intelectualista. De esta manera da cuenta que esta creencia sostiene que la acción muscular no puede ser una acción mental, ya que algo para que sea calificado de 'inteligente' o 'racional' tiene que partir de un acontecimiento del fantasma y no de la máquina. Esto mantiene la idea de que los seres humanos poseen una cualidad fantasmal oculta, donde reside la acción previa que posteriormente ejecuta la maquina bajo los preceptos de la racionalidad.

Argumenta el filósofo inglés que la acción es el ejercicio de cierta habilidad que no puede observarse directamente, pero que por ello no es causa de algo fantasmal que ocurre 'en mi cabeza', sino que es producto de factores lógicos; el acto de tropezar voluntariamente es un acto que sucede a nivel corporal y mental pero no sucede gracias a una bifurcación entre la mente (en sentido metafísico) y el cuerpo. Decir que algo sucede en mi cabeza, es una metáfora más no una referencia ejemplifica Ryle (2005), que al pensar en una canción o en un cálculo no podemos aludir que se encuentre en alguna parte de mi cabeza o mi mente, como si un cirujano pudiera extraerlas. Al decir que esa imagen esta en mí cabeza no es que el objeto adquiera las propiedades de una imagen fantasmal interna, el sentido de la metáfora en 'mi cabeza', responde a un uso lingüístico que no le da una propiedad especial a lo referido o expresado de cierta situación o disposición sobre otra.

Vemos que la perspectiva de Ryle (2005), denominada *conductismo lógico*, contiene diferentes aproximaciones que nos permiten dar cuenta de los nuevos planteamientos alrededor de los problemas de la actual filosofía de la mente. Esta posición se asienta sobre presupuestos positivistas, que se centran en mantener la idea de que todo pensamiento o comportamiento es dado a manera de una manifestación pública y que no es posible guardar ningún pensamiento privado[3]. Sostiene Ryle que la conciencia de todos mis pensamientos y sentimientos son inferencias basadas en 'hipótesis de posibilidades de diferentes circunstancias', lo que mantiene una idea reduccionista y a su vez ilógica de lo que son los procesos mentales, posición que defienden diferentes autores de su

[3] La posición de Ryle y de otros que siguen su propuesta es considerar que sólo contamos con disposiciones de la conducta hacia una determinada actividad que tiene una realización y reglamentación pública. Divide sus aproximaciones en los conceptos de *saber hacer* y *saber que* (Ryle, 2005).

tiempo. El dualismo, por su parte, toma otra posición extrema ya que asegura que solo 'yo' que veo dentro de mí y me es posible ver la conciencia (esencia de vidrio), situación que hace imposible saber lo que hay 'en otras mentes' ya que sólo su propio usuario es el que le es dada la conciencia como objeto observado de carácter privado, lo que supone una concepción esencialista del ser humano, dado por las tradicionales posiciones dualistas.

II) El conductismo lógico

La posición reconocida actualmente como conductismo lógico partió de la propuesta filosófica de Ryle en sus consideraciones generales, al reducir los pensamientos, percepciones, recuerdos a conductas o disposiciones para ejecutarlas, al negar así todo lo que tenga que ver con lo mental, al aducir que lo único que es posible entender son las 'acciones públicas observables objetivamente', dando cuenta en el caso propio del conductismo lógico, que los conceptos psicológicos en cuanto términos lingüísticamente objetivos, son contenidos en una oración referida siempre a un comportamiento abierto (Priest,1991).

Señala Priest (1991), que el conductismo lógico nace de las acepciones presentadas por los teóricos del positivismo lógico al ser uno de los más representativos el filósofo inglés Carl Hempel, quien sostenía que la filosofía debía seguir los principios estipulados por las ciencias naturales bajo la premisa del *principio de verificación* que mantenía que toda proposición es significativa cuando es posible someterla a criterios de comprobación establecidos en primera medida, por la lógica y las matemáticas y por otra parte por la observación empírica. Desde allí, Hempel pone de manifiesto la idea de eliminar la división entre las ciencias naturales y la psicología, al reducir esta última a sus descripciones puramente físicas; las proposiciones psicológicas deben ser reducidas a principios de verificación al abandonar la dimensión de la significación personal de las mismas.

Hempel (s.f) describe que sólo es plausible hablar acerca de los enunciados que tienen un referente negando aquellos que carecen de él, puesto que serían imposibles de verificar. Así lo expresa en su texto *El análisis lógico de la psicología* al referirse a las condiciones del enunciado –tengo dolor de muelas- es necesario que: "Todas las circunstancias que verifican este enunciado psicológico quedan enunciados mediante enunciados físicos de contraste" (Hempel, s.f. p.17). Para Hempel la psicología sería reductible a la física, ya que en su sentido primario todo enunciado psicológico debe cumplir con condiciones de verificación puramente fácticas y por lo tanto cumplir con una reducción a hechos físicos y/o conductuales. Las proposiciones psicológicas son formas abreviadas de señalar algo que puede reducirse a sus aspectos materiales, decir –tengo dolor de muelas- es evidencia de que algo está afectando los nervios encargados de señalar algún daño sobre los dientes, postulados que aluden también a las posiciones fisicalistas que posteriormente serán explicadas.

Para Priest (1991) la propuesta de Hempel resulta ser un intento de simplificación reduccionista de los enunciados a su puro contenido material al asegurar que los únicos enunciados validos son aquellos que poseen un contenido referencial claro y reductible a observación verificable, al negar a modo de *seudoproposiciones* aquellas que no poseen está cualidad. Lo que nos muestra una visión reducida del uso común del lenguaje y de los problemas lógicos que supondría su propuesta, ya que no soluciona proposiciones de carácter común como los sentimientos, los mismos pensamientos y los recuerdos (*qualia*[4]) sino que pretende sólo tomar por válidas las propuestas propias del positivismo lógico y de la universalización de los métodos de las ciencias naturales a todas las otras áreas del saber incluyendo a la filosofía y a la psicología.

A diferencia la propuesta de Ryle donde se toma una posición distinta, ya que Ryle no pretendía dar un abordaje a través de los 'ismos' de la filosofía tradicional, materialismo o dualismo, sino que buscaba apelar al conocimiento común de lo que es la mente, al rectificar los conocimientos lógicos que todos usamos a diario, por lo tanto no niega de ninguna manera la posibilidad de tener pensamientos internos al identificarlos como *seudo proposiciones* a la manera de Hampel.

Ryle (2005) expresa que lo que él denomina *errores categoriales*[5] son causados por el mal uso del lenguaje, por ejemplo en el caso de no saber usar sustantivos abstractos; 'división' 'departamento' 'biblioteca municipal' con lo que esto supone, ya que no es un referente factico o por otra parte creer que poseen una cualidad inmaterial o espiritual, en el caso del concepto constitución británica o derechos humanos. Los dos autores británicos tienen una manera específica de la influencia recibida por uno de los filósofos contemporáneos más importantes del cual creo necesario exponer *grosso modo* su posición.

III) El legado de Wittgenstein

Wittgenstein es reconocido como uno de los filósofos más importantes del pensamiento contemporáneo, la influencia que tuvo en el caso de Hampel y Ryle, se extiende más allá de la filosofía puesto que su influjo llega a las diferentes ciencias sociales. La posición del filósofo austriaco en su obra *Investigaciones Filosóficas*, critica la suposición del lenguaje privado en relación al dualismo cartesiano y su idea del 'acceso privilegiado'. Para Wittgenstein no existe una condición de privacidad del lenguaje a manera de privacidad de pensamientos que son accesibles sólo al sujeto

[4] Concepto propuesto por Tomás Nagel y desarrollado posteriormente por Daniel Dennett, como critica a las posturas basadas en el positivismo lógico que sostienen una oposición en diferentes términos a la importancia de las experiencias interiores y/o subjetivas de algo o 'ser como algo', será revisado en mayor profundidad dentro del capítulo I, como parte de los rasgos de la conciencia referente a la subjetividad y a la cualidad misma de la experiencia consciente que se da en primera persona y por lo tanto no es susceptible de reducción.

[5] El filósofo inglés usa este término para referirse a los malos entendidos del lenguaje común que han ocurrido repetidas veces en el estudio filosófico de lo mental que producen más confusión y más problemas, como por ejemplo el dualismo y el materialismo, al ser categorías excluyentes no resuelven el problema (Ryle, 2005).

que es dueño de su mente en cuanto acceso privilegiado de carácter privado y verdadero, sólo lo que es dado directamente a la mente del sujeto *es* (Wittgenstein, 2008).

Estas posturas, en las que se inscriben diferentes movimientos filosóficos, por ejemplo el idealismo, la fenomenología y en específico varias clases de dualismo, tomarían cierta vertiente que denominan muchos *fenomenismo*, donde es posible un lenguaje privado 'interno' del cual los otros no tendrían posibilidad de conocer (Priest, 1991). Lo que supondría, según Wittgenstein (2008), un sinsentido causado por enfermedades generadas por la mala comprensión del lenguaje ordinario; al hablar de dolor, por ejemplo, sabemos que 'saber' y 'dolor' corresponden a cierto marco explicativo de ser padecido por alguien, aunque sea una sensación propia el sentido de la proposición gramatical –tengo dolor de muelas- no es un problema metafísico a manera de que sólo un sujeto le fuera posible sentir eso que llamamos 'dolor de muelas', es precisamente una serie de expresiones que aprendemos con el desarrollo del lenguaje desde la infancia, que llegan a remplazar la antigua expresión onomatopéyica de dolor hacia una caracterización pública más útil y especifica de las sensaciones internas.

Así las sensaciones, aunque de carácter interno, toman una expresión pública y hacen parte de las conductas públicamente observables. El significado de las palabras se entienden por el marco explicativo en que se *usan*, en sus juegos de lenguaje específicos y no fuera de estos, ya que las posibilidades de funcionamiento son dadas a manera de lenguaje común y no por una misteriosa característica interna imposible de determinar, sino en su significado verbal y ostensivo, en lo que llamaba Wittgenstein (2008) *poner en escena las palabras*.

Por esto el nombrar algo tiene un sentido esencialmente público y no privado, puesto que el carácter correcto/incorrecto de señalar, describir, actuar y ordenar algo es dado a modo de una manifestación común a los seres humanos, desde una relación en tercera persona y no desde una posición privada de expresión; en la cual 'S' puede significar lo que yo deseo en cualquier momento. El lenguaje y por lo tanto lo mental para Wittgenstein (2008) tendrían un origen y uso esencialmente público, ya que aunque las sensaciones sean 'privadas' su expresión y conocimiento se dan de manera esencialmente pública.

El pensamiento de Wittgenstein de la manera en que lo argumenta Priest (1991) y Hierro Pescador (2005) no se puede encajar dentro del marco del conductismo lógico dado que él no tenía por intención negar la posibilidad de hablar de 'lo mental', no intentaba a modo de los otros empiristas lógicos, por ejemplo el caso de Carnap, Hempel y en menor medida de Ryle, tomar todo lo mental o lo 'interior' en cuanto una imposibilidad de la cual no se puede hablar porque se escapa al marco normativo de las ciencias naturales, sino que pretendía dar cuenta de la imposibilidad de un lenguaje privado y así trató de dar cuenta de que el lenguaje ordinario posibilitaba una mejor comprensión de

las proposiciones psicológicas en su variada complejidad y no de una reducción a la física ni mucho menos a la biología del modo en que lo hacen Carnap y Hempel.

IV) Monismos fisicalistas

Estás posiciones se aglutinan en una contraposición a toda forma de conceptualización de algo que no sea lo puramente físico, al reducir en muchos autores los problemas de 'la mente' o las proposiciones psicológicas a aspectos puramente biológicos o como deudos directos de ella, por ello Sanguineti (2007) se refiere a los teóricos del monismo fisicalistas con el título de *Neurologismos*. Esta posición en parte consolida el enfoque que tiene por pretensión esta investigación ya que no discute con el origen biológico de las funciones que 'emergen', pero difiere en su posición reduccionista que no llega a explicar muchos hechos comunes que todos aceptamos en nuestra vida mental en específicos los referentes a la Intencionalidad, punto central y constitutivo de nuestra vida cotidiana. Las diferentes propuestas de monismos fisicalistas se pueden dividir en:

a) *Teoría de la Identidad*

Con el desarrollo de los estudios neurológicos en las primeras décadas del siglo XX advino una serie de teorías y campos científicos especializados en el estudio de la fisiología cerebral a partir de sus componentes morfológicos, donde se comenzaron a señalar las diferentes áreas de las funciones psicológicas superiores (lenguaje, memoria, emoción, percepción). Lo que llevó a argumentar a muchos filósofos que era posible reducir todos los estados mentales a sólo complejos estímulos del sistema nervioso y el cerebro, con variabilidad de su complejidad. Autores como Herbert Feigl, Ullin Place, J.J Smart constituyen los defensores emblemáticos de la teoría de la identidad *mente/cerebro*. (Sanguineti, 2007).

Según esta posición, todo estado mental es causado por cierta localización o función cerebral y por ende se identifica con este, de lo que se deduce que todo estimulo nervioso <<'E' le sucede una función global mental 'M'>>, en una explicación que se centra en la causación biológica con la intención de mantener la visión de los empiristas lógicos, al ser los autores antes mencionados pertenecientes al círculo de Viena y ciertamente influenciados por el pensamiento de Hempel y Carnap que limitan la explicación a lo que es plausible para las ciencias naturales. Esta visión niega toda posibilidad de experiencias conscientes subjetivas o sea niega los *qualia*, aducen que se puede decir, de manera reductiva, que el pensamiento, el amor, las creencias son *causadas* por cierto tipo de actividad neuronal (Sanguineti, 2007).

El problema de esta posición no es propiamente científico, sino que es una posición epistemológica que se desea sostener, al decir que cierto estimulo-provoca cierto estado mental no se hace referencia a un problema 'interno' sino que se intenta negar toda vinculación con términos de

conciencia[6], al tratarlos sólo en referencia de tercera persona. Carnap (1937, citado en Ayer, 1978) uno de los filósofos más reconocidos del circulo de Viena menciona en su texto *La psicología en lenguaje fisicista* de 1937 que la conexión entre el lenguaje psicológico y el físico es dado porque el primero es una derivación del segundo, por lo tanto las leyes psicológicas son traducibles a la física.

Carnap (1937, citado en Ayer, 1978) introduce el concepto de *disposición*[7] que luego Ryle y el *conductismo lógico* amplían a sus consideraciones sobre el lenguaje común, pero en este aspecto escribe Carnap "(…) la existencia de una estructura física caracterizada por la disposición a reaccionar de una manera específica a estímulos físicos específicos (p. 172)" Así de la misma manera que la resistencia de una silla o una mesa es una *disposición* propia de ésta, en relación a los enunciados psicológicos será igual, una persona en estado de euforia se reduciría a tener una disposición a cierta rapidez de estimulación nerviosa que la produce. Por ende, una proposición acerca de cierto contenido o estado mental propio o ajeno corresponde a un estado físico concreto, aducir a propiedades fuera de la causalidad físico-química llevaría a *seudo proposiciones metafísicas* (Hierro Pescador, 2005).

Por ejemplo, Feigl (citado en Hierro Pescado, 2005), sostiene una posición particular pero que parte de fondo de las mismas propuestas de Carnap. Este filósofo austriaco argumenta que se debe siempre buscar los siguientes tres criterios epistemológicos: a) conformidad intersubjetiva[8], b) reconocimiento de la experiencia inmediata e c) interpretación realista. Feigl argumenta cierta posibilidad de causación mental, pero su tesis de identidad es dada porque cierta experiencia A corresponde a cierta función neuronal B siendo estás idénticas entre sí (A=B), en concreto explica Hierro Pescador (2005):

> (…) la identidad que defiende Feigl, tenemos experiencia (familiaridad) de los datos, los cuales identificamos con procesos neurofisiológicos, y por consiguiente, podemos decir que los correspondientes conceptos neurofisiológicos denotan datos de la experiencia (…) Es una explicación monista que mantiene la identidad entre los referentes de los términos fenoménicos y los referentes de las descripciones neurológicas (p.45).

[6] Conciencia para el contexto de esta investigación no tiene nada que ver con ciertas tradiciones filosóficas que tienden a ver esta como un problema metafísico de carácter solipsista o dualista, es por el contrario en el contexto del pensamiento de Searle y de la mayoría de teorías cercanas, una referencia a ser consiente de experiencias subjetivas o en primera persona del mundo, posteriormente se ampliará la interpretación searleana en ese aspecto en el primer capítulo. Searle (1996) destaca que en los textos de filosofía, psicología, neuropsicología y psiquiatría la investigación sobre la conciencia es casi nula o se toma como parte de investigaciones fenomenológicas o metafísicas.

[7] El concepto de disposición en Carnap dio en un posterior ensayo cabida a la formación de su uso en el conductismo lógico de Ryle, dado que argumenta que el análisis de la psicología científica no sólo tendría que ver con la física sino también como constructos teóricos o hipotéticos.

[8] Hierro Pescador (2005) señala que una de las dificultades de Feigl frente a este criterio es la ampliación hacia la identificación del conocimiento por familiaridad desde un lenguaje privado. No ve así la necesidad de que el lenguaje sea público, existe la posibilidad de crear símbolos aunque el sujeto se encuentre solo, contrariando la argumentación de Wittgenstein de la refutación del lenguaje privado anteriormente expuesta.

Distingue así, en la terminología de Frege de sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*) su teoría de la identidad Feigl:

> (…) podemos decir que los términos neurofisiológicos y los correspondientes términos fenoménicos, aunque difieren ampliamente en sentido, y por lo tanto en los modos de confirmación de los enunciados que los contienen, tienen referentes idénticos. Considero que estos referentes son las cualidades de las que se tiene experiencia inmediata, o sus configuraciones en los diversos campos fenoménicos (Hierro Pescador, 2005. p. 46).

Del mismo modo Smart (1991) en su artículo *Sensaciones y procesos cerebrales* publicado en 1959, hace una defensa de las posturas de Feigl junto con Place quien publicó en 1956 un artículo denominado *¿es la conciencia un proceso cerebral?* Estos dos autores plantearon la defensa de la identidad psicofísica de Feigl de lo que se suele reconocer con el nombre de 'la línea australiana de la filosofía de la mente'. Para Place en el artículo mencionado el vínculo de identidad *mente/cerebro* es más una hipótesis 'científica razonable' puesto que no ve en ella ninguna contradicción empírica, pero es cuidadoso de admitir directamente la reducción de la conciencia a un proceso biológico, se limita a proponer que esta no puede ser falsa, aunque las personas pueden hablar de sensaciones sin saber absolutamente nada de sus procesos neurológicos.

Smart (1991) en este misma acepción aduce a la visión de sus antecesores al complementar de manera más radical las tesis de identidad, al argumentar que informar acerca de una sensación es informar acerca de un proceso cerebral, ya que según el australiano no existe nada por encima de los procesos cerebrales dado que esta identificación responde al principio de la navaja de Ockham, de no multiplicar los entes sin necesidad, al optar por una explicación más simple de lo que se deduce que para Smart 'experiencia' y 'procesos cerebrales' son lo mismo. Lo que llega a concluir que el habla común de cualquier persona sobre sí mismo y los demás es identificable entre sus expresiones y su correlato neuronal, lo que alude que la denominada psicología popular[9] sería un expresión de una secuencia de palabras neuronales, por ejemplo un campesino al hablar sobre sus pensamientos estaría dando cuenta de estas expresiones cuasi lógicas homologas a palabras neuronales neutras.

Armstrong (1968, citado en Hierro Pescador, 2005) otro filosofo austriaco critico de muchas de las posiciones anteriores a él, asegura que el error de Feigl, Place y Smart es darle demasiada importancia a los estímulos y no a las respuestas. En general Armstrong defiende el hecho de que la mente es un estado intermedio entre el estímulo y la respuesta dentro de una cadena causal, donde su paso intermedio es dado por el sistema nervioso central, dando cuenta que la causalidad mental no es

[9] Concepto de común uso en la filosofía de la mente y en la psicología científica que se refiere a la capacidad de todos los seres humanos de interpretar los estados psicológicos de los otros y de las teorías que corresponden a lo mental, lo comportamental y social de manera espontánea y adaptativa, a manera de 'sentido común'.

diferente en ningún momento a la física. Su argumento se centra en aludir que 1) todo estado mental es efecto o respuesta que causa cierta forma de comportamiento que se rastrea sólo en un análisis conceptual o filosófico y 2) este es un paso para identificarlos con los mecanismos neuroquímicos que los involucran y esta es tarea de la ciencia.

Para otros filósofos que veremos a continuación las posiciones de los autores mencionados anteriormente mantienen cierto ámbito que no permite explicar causalmente la relación entre la física y los enunciados mentales, al aludir que la identificación termina siendo una especie de dualismo de propiedades o de descripciones, según Richard Bernstein (1968) estos cayeron en el error de:

> Cuanto más se insiste en que hay dos tipos de conocimiento, irreductibles pero igualmente legítimos, de lo que supuestamente es una y la misma entidad, tanto más inocua deviene la teoría de la identidad, porque cambiamos el lugar del dualismo, pero no lo disolvemos (p.209).

b) *Biologismo naturalista*

Esta clase de argumentos junto con otros más amplios como los de D.K Lewis y D Armstrong se acercan a las propuestas de lo que se denominará *funcionalismo* u otros a los que se les llama *dualistas de propiedades* o *cualidades*. Estas posiciones teóricas son criticadas por autores de un corte más radical, este es el caso de los esposos Patricia y Paul Churchland de la *neuro filosofía*, J.P Changeux, M.S Gazzaniga más contemporáneos, que critican las posiciones del funcionalismo, la teoría de identidad y el conductismo lógico por considerarlos en su desarrollo demasiado ligeros con posiciones ambivalentes o erróneas olvidándose del papel fundamental de la biología. O del mismo modo los diferentes tipos de *materialismos eliminativos* como son el caso del primer Rorty en su obra clásica *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y Quine en sus primeros trabajos.

Paul Feyerabend (1987, citando en Hierro Pescador, 2005) muestra otra clase de falacia que según él incurren los partidarios de alguna teoría de la identidad, ya tendrían que aceptar la siguiente bicondicional:

(H) <<X es un proceso mental tipo A si y sólo si X es un proceso cerebral de tipo B>>

Explica sobre esto Hierro Pescador (2005) que de esta manera se aceptaría que los acontecimientos mentales tienen características físicas y las cerebrales características mentales, lo que sustituye el dualismo de sustancia por el de propiedades. Lo que resulta falso para Feyerabend es que si el monismo es verdadero entonces se tiene que rechazar la bicondicional <<H>>, puesto que

no existen procesos mentales, 'decir que dos cosas idénticas es un absurdo' en mención de la proposición del *Tractatus lógico-Philosophicus*.

Desde este argumento presenta Feyerabend el punto de partida de lo que se denominará *materialismo eliminativo*, posición que asegura que se debe tratar de eliminar todo posible lenguaje mentalista de la psicología popular a términos de la neurociencia, esto llegará quizá algún día a remplazar el lenguaje común. Uno de los partidarios emblemáticos es el filósofo estadunidense Richard Rorty, quien alude a una cierta necesidad de eliminar en lo posible las proposiciones psicológicas hacia términos de descripciones materiales, puesto que otros conceptos como 'el éter' o 'los demonios' han sido eliminados hacia usos restringidos puesto que no tienen un referente identificable.

Rorty (1983) en su obra *La filosofía y el espejo de la Naturaleza* ejemplifica esto con una especie de extraterrestres a modo de un experimento mental[10], en una situación hipotética en que los hombres llegan a su planeta, denominados *antípodas*, los cuales a diferencia de los seres humanos nunca conocieron aquello que los humanos llamamos mente, sensaciones o acceso privilegiado. Al llegar los hombres en la historia narrada por Rorty, los filósofos se extrañaron de tal circunstancia y se dieron cuenta que estos seres tenían un gran conocimiento de neurociencia lo que generó que ellos jamás se refirieran a sí mismos y a los demás como poseedores de estados mentales, sino por medio de estados del sistema nervioso. Las madres de esta hipotética sociedad extraterrestre no advertían a sus hijos de la manera –Te va a doler si haces *x*- sino –Vas a tener estimuladas tus fibras C si haces *x*-.

En este caso, supone el filósofo estadunidense, la psicología popular de los antipodeanos sería propiamente la de la neurología al ser por ello radicalmente distinta a la nuestra. Rorty (1983) sostiene que es necesario dar cuenta también de la 'ontología del hombre de la calle', pero sostiene que toda explicación de la conducta en estos términos es isomorfa a explicaciones neurológicas. Por otra parte, Paul y Patricia Churchland defienden un argumento contrario ya que hacen una crítica radical a toda posibilidad explicativa desde la psicología popular, dice Paul Churchland (1991):

> El materialismo eliminatorio es la tesis de que nuestra concepción de sentido común sobre los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan fundamentalmente defectuosa que tanto los principios como la ontología de esa teoría serán eventualmente sustituidos, más bien que suavemente reducidos, por una neurociencia completa (p. 601).

[10] En la filosofía de la mente se suelen usar esta clase de experimentos, al forjar hipotéticamente una serie de casos, especies o seres que tienen determinadas características, para de ahí deducir las posibles consecuencias lógicas de ello frente a la realidad mental de los seres humanos.

Churchland (1991) centra su crítica en la imposibilidad explicativa de muchos fenómenos psicológicos por parte de la piscología popular o del sentido común, por ejemplo las alteraciones mentales, la inteligencia, la personalidad o la percepción. Lo que muestra, según Churchland, que las explicaciones de la psicología popular son resultado de una teoría 'superflua' y por ello es necesario completarlas con teorías científicas al respecto que resalten las leyes que rigen su funcionamiento, de la misma manera que sucedió en la física popular que fue desplazada por el conocimiento de la física científica, incluso dentro de la propuesta de estos filósofos se encuentra la posibilidad de una filosofía en base biologisista, denominada por ellos *neurofilosofía*.

Por otra parte, Quine según lo describe Hierro Pescador (2005) parte de una posición mucho más 'suave' de materialismo (fisicalismo), el llamado *materialismo explicativo* o *reduccionista* se basa en que es plausible explicar los predicados psicológicos al tomar estos en cuanto hipótesis neurológicas con la posibilidad de posteriormente ser reducidos por medio de un análisis eliminativo a puras explicaciones neurológicas. Defiende una explicación por niveles; al ser el nivel mental el más superficial y poco explicativo, pero correspondiente a las explicaciones comunes en vinculación con las expresiones lingüísticas, siendo en última instancia el nivel neurológico el que merece una mayor explicación causal, al ubicarlo a su vez en el nivel medio al conductual-disposicional. Cada uno de los anteriores niveles merece para Quine cierta forma de explicación correspondiente con sus cualidades intrínsecas.

Quine posteriormente cambia su posición alejándose un poco del materialismo eliminativo y el reductivo hacia la concepción del filósofo estadunidense Donald Davidson denominada *Monismo Anómalo*, sostiene que no existe algo así una 'sustancia mental' pero que existen estados mentales que son irreductibles, puesto que estos agrupan una serie de acontecimientos y estados físicos. Reconoce el carácter de los estados mentales en relación con la imposibilidad de reducirlos a hechos puramente físicos, e incluso de mantener la idea que será posible establecer leyes causales generales para todo estado mental. Esto es lo que Davidson llamo 'Anómalo', al tomar estas a manera de dos propiedades en que existen *identidad de instancias* pero *diversidad de tipos*, la instancia o el acontecimiento es el mismo aunque sea una descripción mental o física (monismo) (Hierro Pescador, 2005).

Quine acepta del mismo modo la tesis de Franz Brentano de la irreductibilidad de las proposiciones Intencionales[11] a proposiciones puramente físicas (neurológicas) al considerar que es

[11] Esta tesis es también sostenida por Searle puesto que la explicación de los estados mentales tiene en su centro la Intencionalidad como fundamento al entenderlo en un sentido cercano al de Brentano del vínculo entre cierto estado mental con un acontecimiento, creencia, sentimiento o pensamiento sobre el mundo, las cosas o su posible estado. Dice Searle (2006) al respecto: "Intencionalidad es una termino técnico utilizado por los filósofos para referirse a la capacidad de la mente en virtud de la cual los estados mentales; se refiere a, versan

necesaria una ciencia de la Intencionalidad pero que tenga que ver con hechos extensionales[12]. Esta última teoría viene a esclarecer la duda de Quine acerca de la relación de la psicología popular con las tesis materialistas, lo que llega a constituir una forma más amplia de comprender el sentido general de lo mental sin aducir a otro tipo de sustancia.

V) Tipos de funcionalismo

Las teorías funcionalistas surgen en contraposición de las posturas del conductismo lógico y los diferentes tipos de monismos fiscalistas su tesis central se resumiría del siguiente modo:

> (…) los estados mentales son estados caracterizados por su posición en una cadena causal, en la cual son causa y efecto. Un estado mental es analizado como efecto de ciertos estímulos externos o de otros estados mentales, y al mismo tiempo como causa de una cierta conducta o de otros estados mentales. Un estado mental puede ser causa de otro estado mental o de un comportamiento, y puede ser efecto de un estímulo externo o de otro estado mental (Hierro Pecador, 2005. p. 93)

El funcionalismo tiene su origen alrededor de los años 60's y 70's con el surgimiento de la computación y posteriormente con las teorías de la Inteligencia Artificial (IA). Junto con la posición funcionalista, en filosofía de la mente, surgió lo que se denominó *La revolución cognitiva* que dio un resurgir a las teorías que se alejaban del corte conductual y puramente fisiológico, de allí nació lo que hoy se conoce como psicología cognitiva y diferentes tipos de constructivismo. La premisa que se establece es la existencia de fenómenos mentales sin caer por ello en un dualismo de sustancias al estilo de Descartes. El funcionalismo parte de la metáfora del ordenador (computador) en cuanto analogía del cerebro (*hardware)* en relación a su función general holística en cuanto estado y proceso mental o más claramente cognitivo (*software)*. Searle (1996) divide en dos grupos las teorías funcionalistas, inteligencia artificial débil o de la caja negra como el de David Lewis y otros e inteligencia artificial fuerte (IA) donde agrupa las teorías más fuertes del funcionalismo, las de Hilary Putnam y Jerry Fodor.

Fodor (1984) ejemplifica su argumento por medio de la función holística del movimiento de un automóvil la diferencia de las otras posiciones teóricas. Dado el caso del carburador de un automóvil, que para un partidario de la teoría de la identidad sería suficiente con encontrar el carburador al aludir que este es el responsable del movimiento general del auto al describir las partes

---

sobre o corresponden a objetos o situaciones del mundo al margen de si mismos (p.23).Este concepto se amplía en el II capitulo donde se expone ampliamente el problema de los estados Intencionales.

[12] Esta es la noción más extendida de la Intencionalidad en la tradición analítica puesto que no se toma la Intencionalidad como un fenómeno intrínseco real, sino por el contrario como una forma explicativa extensional o en algunos casos solo como un método heurístico basado en las proposiciones intensionales con 'S'. A esto se le dedica un apartado del II capítulo.

que este tiene[13]. Lo que en contraposición los funcionalistas aludirían a la función general que el carburador realiza en el motor sin negar la explicación anterior. Una cosa es saber de qué está compuesta una cosa, las partes que tiene y otra muy distinta que función realiza en el conjunto del sistema a nivel holístico.

Esta también es una crítica a las posiciones reduccionistas del materialismo eliminativo y explicativo, ya que no es lo mismo los componentes de algo que su función. Explica Beorlegui (2007) que para el caso de la relación *mente/cerebro*, una cosa es las aportaciones que nos puede dar la neurofisiología de los procesos mentales y conductuales, y otra describir y analizar las características de determinado estado mental en su función en el conjunto de los procesos conductuales.

Según Beorlegui (2007) los diferentes tipos de funcionalismos se centran en los conceptos de *función* y *descripción funcional* que consisten en indicar de manera causal como una serie de estímulos externos (*inputs)* conducen a un determinado tipo de respuestas por medio de cierto tipo de procesos (*outputs)*, al describir analógicamente una máquina los sistemas y procesos involucrados en diferentes tipos de estados o procesos mentales y conductuales. Para el primer Putnam (1985) la analogía más clara es la de los computadores donde los procesos mentales son sostenidos por una diversidad de 'soportes físicos' y no por una identificación o eliminación a cierto soporte físico, en una conexión con procesos sistemáticos amplios. Al igual que pudiera estar una hipotética 'mente artificial o extraterrestre', por lo que para Putnam lo importante no sería el puro soporte físico sino el *programa lógico* o *sistema mental* para lo cual distintos soportes constituirían la posibilidad de realizar diferentes funciones mentales.

Estas tesis parten de los descubrimientos de la computación por el matemático y filósofo Alan Turing quien es uno de los padres de la actual ciencia informática. Según las apreciaciones de Turing (1985), en una conferencia dictada en 1947 titulada *¿Puede pensar una máquina?* Donde expone su denominado *Test de Turing* es plausible la comprobación de la inteligencia artificial en un experimento en que un humano o varios son puestos en una situación comunicativa con un ordenador en lugares diferentes. Si es el caso que ante las preguntas y respuestas dadas por el ordenador los participantes no son capaces de distinguir si el interlocutor es un humano o un ordenador sería superado el test y quedaría comprobada la posibilidad de construir máquinas que simulen un mente humana.

Turing (1985) formuló un esquema formal de cómputo en números decimales sobre una cadena formal de pasos finitos que darían por resultado la expresión de diferentes combinaciones

[13] La teoría de la identidad defendería la posición de que carburador (A) es igual a movimiento (m), al ser solo <<A=m>>, todo el movimiento del automóvil es explicado por A que permite m, al ser mutuamente remplazables en un análisis lógico.

anteriormente programadas. La máquina de Turing tiene una codificación finita de símbolos que tras una programación previa actuaria prescritas posibilidades de cálculo de manera 'automática'[14] pero siempre sobre la base de determinada configuración que ordena realizar movimientos establecidos; <<A sistema manda imprimir *h*>>, de lo que se deduce que el sistema A es un *input* y el resultado tras el proceso de la máquina es el *output* o impresión de *h.*

Así para Putnam (1985) la diferencia análoga se da entre *estados estructurales*, en este caso la inscripción del sistema A en la cinta (o tabla) de la máquina de Turing sería propiamente los estados corporales, mientras que los procesos mentales son en sí mismos funciones que no son equivalentes o identificables con el estado físico que nombra *estados lógicos*, que son de carácter formal de la máquina completa en cuanto función global que puede ser multivariable según las condiciones de sus estados estructurales, un computador puede estar hecho en diferentes condiciones pero responder de manera similar en sus estados lógicos. Estas no forman cadenas causales lineales dado que sus 'configuraciones' distintas pueden depender de diferentes estados estructurales, por ello el comportamiento y los estados metales no se pueden determinar de manera lineal cerrada, el dolor no se entiende eliminando los predicados psicológicos a 'se me estimularon las fibras C', sino en cuanto una función o estado lógico global del cerebro.

Se comprende entonces que el funcionalismo, siendo el primer Putnam uno de sus fundadores, toma una analogía entre las máquinas y los seres humanos comparándolos con el nombre propuesto por Putnam: *autómatas probabilísticos*. Según Priest (1991) la compresión que realiza Putnam se da en base a la descripción de un sistema 'S' el que cuenta con cierta probabilidad determinada en el sistema <<S {s1,s2,s3}>>, que corresponde a las probabilidades dadas en un estado particular (estado mental), la cual es la organización funcional de ese determinado estado en cuanto descripción probabilística del organismo, por lo tanto un estado psicológico como sentir dolor (S), es susceptible de una descripción en cuanto estado total S, S1, S2 y S3. Lo que daría cuenta del estado total en que se encuentra la máquina y/o el organismo frente a determinado *estado funcional*.

La descripción de un autómata probabilista se da tanto en una relación mutua y en una interacción con el ambiente en cuanto *input* y *outputs*. Así se puede discriminar entre relaciones mutuas (S entre el estado funcional, B y C), sino también es posible decir que cierto estado funcional es causado por un estímulo o entrada '(*input)* I' y una salida o respuesta '(*output*) O', que son causa de un estado funcional 'S' (Priest, 1991). El funcionalismo propuesto por Putnam encadena determinado *estado funcional* en un vínculo probabilístico pero que al ser descrita en su estado total

[14] Turing (1985) llama automática a una máquina que posea la posibilidad de movimiento este determinada por su configuración, que tiene la posibilidad de imprimir ciertos símbolos (0-1) bajo determinados cálculos, la denomina *máquina computadora* que es capaz de generar ciertas secuencias de cómputos.

se puede decir que esta es 'causa' de por ejemplo el dolor "(…) el dolor consiste en el estado de recibir entradas sensoriales que juegan un cierto papel en la 'organización funcional' del organismo (Putnam, 1985. p.435)"

La *organización funcional* es entonces el papel que deben tener ciertos organismos para sentir dolor, para modificar su comportamiento en relación a este, por lo que el organismo debe tener la capacidad en cuanto organización funcional de sentir dolor a modo de una función incorporada. Putnam siendo el 'fundador' del funcionalismo se aparta posteriormente de esta concepción por parecerle reduccionista e incapaz de explicar muchas de las nociones centrales de lo que reconocemos como mental (pensamiento, recuerdos, sensaciones), al mantener una noción casualista e incluso operativa-descriptiva de la vida interior y exterior humana, al poner en términos de probabilidad establecida a manera de una máquina de computo todas los procesos mentales humanos, lo que no permite comprender su verdadera complejidad.

Por otra parte David Lewis (1983) defiende lo que él denomina *funcionalismo materialista*, posición que busca reconciliar los postulados generales del materialismo con los del funcionalismo. Lewis señala dos ejemplos que llegan a dar cuenta de su posición por medio del mismo ejemplo anterior; el dolor. Lewis define el dolor a modo de una relación causal donde existen, de manera hipotética, dos clases de seres el *insensato* y el *marciano* a manera de experimento mental, según el estadunidense el primero se refiere al dolor de un hombre causado por el ejercicio físico el cual no es consecuencia de ningún efecto aversivo del ambiente, el individuo incluso no muestra una molestia mayor frente a esta clase de dolor.

En el segundo caso, el *marciano*, imagina Lewis es una clase de seres que tienen las mismas características de los seres humanos en cuanto al dolor, gritar o llorar por ejemplo. Pero en el caso de estos seres no es a causa de una reacción del sistema nervioso sino que es controlado por una serie de sistemas hidráulicos que le posibilitan sentir dolor. Explica Lewis que éstos, son casos de dolor de un modo semejante al que todos podemos sentir, con ello busca decir que la causalidad del dolor es un hecho meramente contingente, aclara Priest (1991) "De ello se sigue que el dolor no tiene necesariamente un tipo particular de papel causal ni tampoco un tipo particular de realización física. La teoría de Lewis hace justicia a los dos casos (p. 178).

El dolor en esta cuestión sería cierto caso que cumpla con las condiciones causales particulares para su realización, 'la estimulación de las fibras C del SNP' cumple en nuestro caso ese papel causal al originar tras su estimulación la respuesta de dolor, pero es claro que para los marcianos el *estado funcional* es el mismo, pero no mediante el mismo papel causal físico (estimulación de las fibras C) sino por medio de su sistema hidráulico. Se ampliará la crítica a este modelo y su desarrollo en la propuesta por Searle en el siguiente capítulo junto con el rechazo posterior de su teoría por parte

de Putnam y su comentario a la obra de Lewis, además de lo que corresponde a los señalamientos de la psicología cognitiva de corte computacional y reductiva. Es tiempo de comenzar el recorrido de la investigación, para ello pido al lector tener presente las explicaciones anteriores y ver como el pensamiento searleano difiere de los mismos puesto que dada la extensión de los objetivos propuestos no se harán contrastes explícitos amplios entre el pensamiento searleano y las anteriores posiciones denominadas por el estadounidense teorías dominantes de la filosofía de la mente.

CAPITULO I

NATURALISMO BIOLÓGICO: LA MENTE COMO EMERGENCIA

En el sentido amplio de la palabra, en el lenguaje se encuentra la fuente de la conducta social y de la conciencia (...) Nosotros tenemos conciencia de nosotros mismos, debido a que tenemos conciencia de los demás (...) la conciencia es el contacto social con nosotros mismos.

Lev Vygotsky. Lenguaje y Pensamiento.

En este capítulo se presentan los principios ontológicos y epistemológicos del pensamiento de Searle que atraviesa toda su propuesta filosófica. También se hace referencia a la explicación del *naturalismo biológico* donde se explica la emergencia de lo mental en cuanto naturalización de la conciencia, dando a entender a su vez los rasgos y estructuras que posee y su relación con la propuesta de los estados inconscientes. La investigación parte entonces de la presentación de los presupuestos searleanos de la mente o lo mental con sus diferentes instancias para presentar su discusión con las teorías presentadas con anterioridad, para dar paso al concepto de Intencionalidad y su conexión con el lenguaje en específico de la teoría de los actos de habla.

1.1 Realismo externo: la mente y el mundo real.

La propuesta de Searle acerca de la naturaleza de la mente parte de una proposición teórica explicita que atraviesa su propuesta de filosofía de la mente, del lenguaje y de las ciencias sociales en el caso de la construcción de la realidad social. Para Searle (2001) una de las cuestiones que cruza muchas de las problemáticas de la filosofía del siglo XX es el problema de la realidad exterior y de las condiciones de verdad en relación a la pregunta ¿existe un mundo real fuera de nosotros? ¿Existe realmente un mundo objetivo que no depende de nuestras mentes? Desde el desarrollo de la ciencia en la modernidad se difundió la creencia de la inteligibilidad del mundo y la posibilidad de su conocimiento por medio de los métodos de las ciencias naturales.

Diversas posiciones filosóficas sostienen la imposibilidad de conocer el mundo real, el dualismo cartesiano, el idealismo, en especial el propuesto por Berkeley entre otras posturas. Searle (2001) denomina a ese tipo de posiciones contemporáneas bajo el nombre de *perspectivismos* o el *desafío postmoderno* que defienden el hecho que no es posible conocer un mundo objetivo sino solamente interpretaciones o que todo se abandona a la pura relatividad de los hechos sin la

posibilidad de encontrar algo 'cierto'[15]. La propuesta searleana, denominada por él *la visión ilustrada* sustenta: "Creo que el universo existe con independencia de nuestras mentes y que, dentro de los límites impuestos por nuestra dotación evolutiva, podemos llegar a comprender su naturaleza (Searle, 2001. p 15-16)".

Esta posición que generalmente se denomina *realismo externo*[16] es transversal en su pensamiento, se puede decir que tanto a nivel ontológico como epistemológico. En esencia alude al rechazo a aquellas propuestas de que vivimos en dos clases de mundos, el mental y el físico, sino que todo hace parte de un solo mundo. El interés de Searle (2001) es mostrar de qué modo se relacionan la mente, el lenguaje y la sociedad de manera coherente sin aludir a otras 'realidades' sino a manera de partes mutuamente constitutiva, observa frente a diferentes *perspectivismos*, que el mundo físico no depende de que se le mencione o se le interprete ya que según algunas versiones como el denominado *construccionismo social radical*[17], el mundo es enteramente 'creado por el lenguaje'.

Frente a esto, y también cercano a otras posiciones contemporáneas, Searle (2001) da cuenta que los hechos tienen una total independencia del lenguaje con que se les nombren, es decir que al expresar que el mar es salado no quiere decir que las palabras creen que el mar sea salado, ya que este hecho es anterior a cualquier modo de descubrimiento o denominación que hubiese hecho la especie humana del mar. Son los hechos los que nos permiten constatar la verdad o falsedad de las proposiciones, pero los hechos en sí mismos no son idénticos a las descripciones lingüísticas que hacemos, las palabras nombran cosas u hechos más no las 'crean' en sentido factico. El *realismo externo*, para Searle y en un sentido cercano para Tomás de Aquino, no es una posición teórica en sí, no es una opinión, sino que es un marco necesario para que algo sea posible, al igual que la existencia del oxígeno, de la resistencia del suelo o la gravedad, es el marco incluso desde el que es posible teorizar acerca de algo. La posición de Searle parte de este realismo externo en cuanto condición de

[15] Posteriormente mostraré la relación de Searle con los modelos interpretativos, puesto que lo que él ataca son las posiciones que aseguran que no existe una realidad objetiva como los objetos exteriores, la gravedad o las otras personas. Pero en su teoría de la realidad social u ontología social se entiende que hay hechos objetivos pero a su vez existen hechos que dependen enteramente de la sociedad humana y son creados e interpretados en una relación intersubjetiva y por lo tanto dependen del observador siendo por definición de lo que se ocupan las ciencias sociales (Searle, 2006).

[16] Lo que en general es lo mismo del denominado *realismo inmediato* de la tradición Aristotélica-Tomista que toma la posición de que mundo externo no es necesario 'demostrarlo' sino 'mostrarlo' puesto que es evidente para cualquiera.

[17] El filósofo Alemán Ernst von Glasersfeld es uno de los más importantes defensores de la cibernética y de la idea del constructivismo radical. Posteriormente uno de los defensores más claros de estos postulados es el filósofo, psicólogo y teórico de la comunicación Paul Watzlawick, en su texto *¿Es real la realidad?* de 1979 y *La Realidad Inventada de 1991*.El punto que critica Searle es la muchos de los teóricos de las ciencias sociales basan sus posiciones en negar la existencia del mundo real, que para muchos es parte de las teorías del pos modernismo.

trasfondo sin negar que existan hechos sociales y diferencias entre las ciencias naturales y sociales, sino de qué manera desde este punto de partida es posible resolver:

> ¿Cómo una experiencia consiente como el dolor puede existir en un mundo que está íntegramente compuesto de partículas físicas, y cómo pueden algunas de éstas, cuya presunta localización es nuestro cerebro, causar experiencias mentales? (…) ¿Cómo pueden nuestros estados mentales de conciencia subjetivos, insustanciales y no físicos causar algo en el mundo físico? (Searle, 2006. p.16).

Para el filósofo estadounidense el interés se centra en mostrar de qué manera en un mundo físico unitario (monismo) interactúan instancias mentales, del lenguaje y la sociedad, pero alejándose de las categorías del canon de la filosofía de la mente, en la disyunción de la mente y el mundo físico donde se lleva a 'extremar' una posición, dualismo o materialismo en sus diferentes versiones que apuntan a la irreductibilidad (dualistas) o a la reducción de lo mental a ciertos aspectos específicos. Searle (2006) plantea la necesidad de abandonar el uso de las categorías anteriores o tradicionales que han llevado a diferentes errores de apreciación de los 'fenómenos mentales', hacia otras que nos permitan entenderlos y quizá en alguna medida disolverlos.

De allí, se entiende que la intención del filósofo estadounidense es trazar una distinción entre los rasgos del mundo físico objetivo, que son independientes del observador y que su existencia no depende de las actitudes y convenciones humanas (la fuerza, los átomos, la fotosíntesis, la traslación de los planetas) y por otra parte aquellos *rasgos del mundo que dependen del observador*, de las convenciones y actitudes humanas, que son estipuladas por agentes conscientes en determinado contexto, como es el caso del dinero, las fiestas de cumpleaños, el gobierno o la constitución colombiana[18]. En una primera instancia son rasgos 'intrínsecos' al mundo y son condición para que existan aquellos rasgos que son 'relativos al observador', Searle (1996) ejemplifica:

> (…) el que un objeto tenga cierta masa es un rasgo intrínseco del objeto. Si todos nosotros muriésemos, el objeto continuaría teniendo masa. Pero que el mismo objeto sea una bañera no es un rasgo intrínseco; existe solamente de manera relativa a usuarios y observadores que le asignan la función de bañera. Tener masa es intrínseco, pero ser una bañera es algo relativo al observador aun cuando el objeto tenga masa y, a la vez, sea una bañera (p.13).

[18] Searle (1997), da cuenta de cómo la Intencionalidad colectiva de manera general llega a constituir la creencia que deriva en hechos sociales en un sistema de reglas constitutivas que dependen de los observadores, como es el caso del dinero (X=papel en Y=emitidos por el banco de la república es en C=Colombia (contexto colectivo). En el capítulo III acerca de la construcción social de la realidad se amplía este aspecto.

El *realismo externo* es un punto de partida interesante en sus bases generales a manera de crítica de algunas posiciones de la filosofía y las ciencias sociales actuales que tienen a prescindir del marco de la realidad física, química y biológica, al tomar de una u otra manera a la realidad a manera de una invención, al negar la existencia de hechos objetivos e incluso de los descubrimientos que se han realizado gracias a los revelaciones de las ciencias naturales, sin rechazar las críticas realizadas por su estatus de poder y control social o incluso de alienación. Hay que recordar, a su vez, la validez de los métodos interpretativos usados en las ciencias sociales y humanas.

1.2 Rasgos de la conciencia: naturalismo biológico.

Dada la anterior explicación que es la base ontológica y epistemológica del pensamiento searleano es posible comenzar a identificar su concepción de la mente y sus críticas a las posturas dominantes en filosofía de la mente, al tener a modo de referente su propuesta por optar por una vía diferente de los 'ismos' dualistas y materialistas alejándose del aparato conceptual que estos tienen. Anuncia de manera concreta su solución al problema mente-cuerpo en su obra *El Redescubrimiento de la Mente*, al aludir que toda persona que posea ciertos conocimientos de los últimos descubrimientos científicos acerca del cerebro estaría de acuerdo con esta posición a la que llama *naturalismo biológico*, argumenta Searle (1996):

> Los fenómenos mentales están causados por procesos neuropsicológicos del cerebro y son a su vez rasgos del cerebro. Los eventos y procesos mentales son parte de nuestra historia natural biológica en la misma medida en que lo son la digestión, la mitosis, la meiosis o la secreción de enzimas (p.15).

El conocimiento actual de las neurociencias permite demostrar que el cerebro 'causa' los fenómenos mentales consientes dados a manera de propiedad emergente de las funciones superiores del cerebro (en especial lo correspondiente a la neo corteza). Esta emergencia de lo mental, y en específico de la conciencia, es dado en analogía de la solidez de cierto material a causa de la densidad de sus moléculas, por ejemplo en el caso del agua las moléculas de H_2O tienen la propiedad emergente de ser agua, con la propiedad de solidez bajo la congelación o de ser un fluido en estado líquido. La conciencia es una propiedad de la emergencia de lo mental, siendo *causa* superior de la función holística del cerebro, al igual que la fluidez del agua es una propiedad superior de las moléculas H_2O en determino estado (Searle, 1996).

> (…) la conciencia es una propiedad causalmente emergente de los sistemas. Es un rasgo emergente de ciertos sistemas de neuronas en el mismo sentido que la solidez o la liquidez son rasgos emergentes de sistemas moleculares. La existencia de la conciencia puede ser explicada por las interacciones causales

> entre el cerebro a micro nivel, pero la conciencia misma no puede ser deducida o calculada a partir de la mera estructura física de las neuronas (Searle, 1996. p.122).

Como vimos en el apartado introductorio la visión searleana no se aparta totalmente de las posiciones materialistas en un sentido primario, pero critica de estos el uso de conceptos de manera reductiva, por ejemplo la subjetividad, puesto que se aíslan al tener de fondo la pretensión de un cientificismo y de rechazar todo lo que no se acomode al marco típico de las ciencias naturales, lo que niegan características comunes para todos los seres humanos en relación a su vida mental[19]. Los diferentes tipos de monismos fisicalistas apuntan a reducir todo a una explicación puramente física o incluso sueñan con la 'eliminación' de la psicología popular por términos de una neurociencia completa, en el caso de Paul Churchland.

Se entiende ahora de la manera en que lo expresa Searle (1996), el cerebro humano es producto de ciertos procesos evolutivos que tienen funciones específicas que nos permitieron desarrollar el lenguaje, la publicidad, la ciencia y la tecnología, parten de condiciones biológicas que gracias a la vía evolutiva nos permitieron tal desarrollo cultural. Un perro no puede entender física cuántica, pero es sabido que sus cerebros cuentan con diferencias fisiológicas que les permiten otras funciones y otras que de un modo u otro son homologas a las de los seres humanos, por ejemplo cierto grado de conciencia o memoria, de lo se deduce que lo que llamamos mental es un fenómeno esencialmente biológico. Ahora es necesario aclarar que es para Searle la conciencia.

Para Searle (2001) la conciencia es dada por estados de sensación y autopercepción que se inician al despertarnos (vigilia) o en algunos estados del sueño, la conciencia es un proceso auto referencial y por lo tanto es interno y tiene un carácter subjetivo y posee diferentes grados cualitativos. Al decir conciencia es afirmar que *'somos conscientes de x'*, por ejemplo el olor de una flor o de lo que está sucediendo al otro lado de la calle que no le habíamos prestado atención, recordar algo que ha pasado hace unas semanas por el comentario de un amigo, el aburrimiento, el percatarnos de un temor hacia una pérdida o incluso al ocupar nuestra atención sobre un problema filosófico explícito. Lo que muestra la enorme variedad de estados conscientes que experimentamos a diario durante nuestras vidas.

[19] Concuerdo con la posición de Hierro Pescador (2005) en la que afirma que lo que abunda en la 'psicología popular' es una clase de dualismo o de la manera en que lo describe Searle de tres propiedades: mente, cuerpo y alma. Lo que Searle denota acá es que tal afirmación es posible para quienes de alguna manera conozcan algo de neurociencias, psicología científica o en general de las ciencias cognitivas puesto que comúnmente se siguen en muchas circunstancias una visión religiosa o incluso 'dualista' de la relación entre mente-cuerpo.

Los estados conscientes son específicamente internos, ocurren dentro de nuestro cerebro, son expresión de una serie de reacciones electro-químicas alrededor del sistema nervioso central y periférico. Un hombre experimenta estados de dolor o pensamientos de manera consciente, pero relacionados con otra serie de experiencias conscientes, por ejemplo -al recordar por medio de un dolor en el tobillo una lesión que sufrí en el campeonato de baloncesto cuando vivía en otra ciudad-. Esta serie de experiencias obedecen a una red de diferentes estados mentales y estos tienen un trato directo o indirecto con los hechos del mundo, dado que, para que ocurra ello debe haber existido tal campeonato o tal lesión, a menos que se esté mintiendo: "(…) la ontología-la existencia misma de mis estados conscientes- implican que formen parte de una secuencia de estados conscientes complejos que constituyen mi vida consciente" (Searle, 2001. p. 47).

Así mismo, los estados conscientes son cualitativamente distintos, esto fue planteado por Thomas Nagel (2000) en su famoso ensayo *¿Qué se siente ser un murciélago?* Allí expone que uno de los problemas fundamentales que debe explorar las ciencias cognitivas, entre ellas la filosofía, es de que manera los estados conscientes permiten una experiencia de *que se siente ser*, a la manera de la experiencia subjetiva que tiene cierto organismo en articulación a su propia experiencia, que en el caso específico de Nagel sería la de 'que se siente para un murciélago, ser un murciélago' con las diferencias cualitativas (*qualia*) que tendría ser un organismo que se guía por medio de un sonar.

> La razón es que cada fenómeno subjetivo está conectado con esencialmente con un solo punto de vista (…) Los hechos acerca de que se siente ser x son muy peculiares, tan peculiares que algunos pueden verse inclinados a dudar acerca de su realidad o de la importancia de las afirmaciones sobre tales hechos (Nagel, 2000. p. 2).

Para Nagel (2000) la importancia de la formulación acerca de la experiencia propia de un organismo es dada por el valor central de la subjetividad en la función de la conciencia en su grado cualitativo frente a otras experiencias, incluso de la manera en que una persona ciega de nacimiento se vincula con sus 'experiencias' frente a las que experimenta una persona sorda de nacimiento; de cómo es para cada individuo u organismo cierta experiencia particular. Las diferentes vías de reduccionismo en la actual filosofía de la mente, intentan prescindir de la experiencia fenoménica particular o sea rechazan los *qualia* para aludir que esta es reductible a una formulación puramente

física o de tercera persona, apartándose del punto de vista particular de la experiencia en su orden cualitativo, alejándose más de la naturaleza real del fenómeno o incluso ignorándolo[20].

Searle (2001) explica que este carácter cualitativo de los estados conscientes tiene que ver con que cada estado de un organismo provoca en este determinada sensación particular, existe por tanto la sensación particular de beber vino tinto, que es diferente al orden cualitativo de escuchar música. Y eso alude, al último rasgo de la conciencia, que son *subjetivos* en el sentido concreto que son experimentados por un hombre o un animal específico y esto resalta el hecho que poseen una *ontología en primera persona*, puesto que sólo existen bajo el punto de vista de algún agente. El dolor sólo existe en cuanto es experimentado por una persona u organismo, a diferencia de los edificios o las montañas que tienen sólo una existencia en tercera persona dado que no son conscientes.

Esto trae la consecuencia de que los estados de consciencia le son accesibles a quien los padece, no a los otros, lo que quiere decir que soy 'yo', con mi cuerpo, quien experimenta determinado estado. Searle (2001) aclara que no se refiere a un *acceso privilegiado* al modo en que Descartes se refería a estos[21], sino que la experiencia de dolor, por ejemplo, es posible porque alguien o algún organismo la experimenta y tiene una experiencia directa con esa sensación. Debido a que muchas veces otras personas conocen más sobre los sentimientos de un individuo que él mismo, siendo el caso de los celos, la envidia o el enamoramiento una manera *desmitificada* de dar cuenta que cotidianamente no existe tal cosa como *acceso privilegiado* y mucho menos en la manera de la filosofía de Descartes, Locke o Hume, en cuanto ideas presentadas a-la-mente (Rorty, 1983).

El rechazo de muchas de las posiciones tradicionales frente al problema de la conciencia y más en lo referente a su carácter interno, cualitativo y subjetivo es su imposibilidad de su estudio a nivel científico, lo que para Searle (2001) resulta ser una falacia porque ontológicamente existen hechos que tienen un *modo de existencia objetivo*, su existencia no depende de que alguien lo experimente. Pero lo propio de la conciencia o lo mental, tiene que ver necesariamente con un organismo que lo experimente, por ejemplo los pensamientos, sentimientos, la comezón o las

[20] Nagel en el artículo mencionado y a su vez Searle comenta en muchas de sus aproximaciones a este problema la manera en que ha sido ignorado incluso para la psicología cognitiva de corte *computacional*, lo que es muestra de la falta de estudios acerca de la naturaleza de la conciencia incluso a nivel de las neurociencias.

[21] Para Descartes (2010) el acceso privilegiado tiene que ver con la noción de esencia e idea, ya que no es posible experimentar el mundo exterior, sino a manera de ideas presentadas a la mente por lo cual me es imposible conocer otras mentes. La crítica realizada por Rorty (1983) en su texto *La filosofía y el espejo de la naturaleza* apunta a desmantelar la noción del ojo mental u esencia de vidrio interna, a la manera en que la entiende Descartes y otros filósofos contemporáneos y anteriores a él.

cosquillas, todas estás dependen de alguien que los experimente y tienen por ello un *modo de existencia subjetivo*.

La comezón es un hecho ontológicamente subjetivo, pero Searle resalta que la proposición –Julieth tiene comezón en su pie- tiene un carácter epistémico objetivo aunque su comezón tenga un carácter esencialmente subjetivo, por ello entra en cuanto dominio de investigación posible. Así puntualmente tal como lo expone Searle (2001) la conciencia constaría de los siguientes rasgos: 1) son procesos y estados internos, tienen una ontología en primera persona, 2) no es posible reducirla solamente a comprensiones en tercera persona, 3) es un proceso biológico, los procesos conscientes son fenómenos biológicos, 4) son causados por procesos neurológicos nivel inferior y 5) la conciencia consiste en procesos de nivel superior en la estructura general del cerebro.

La tesis número dos, acerca de la *irreductibilidad de la conciencia* ha sido de las posturas más criticadas a Searle, puesto que muchos aseguran que esta tesis es la que lo acerca a una especie de dualismo de propiedades ya que las propiedades subjetivas de la conciencia deben tener un carácter reductivo en cualquier caso (Hierro Pescador, 2005). Frente a esto Searle responde que precisamente el sentido general de sus postulados descansa sobre las premisa de disolución de los 'ismos', al 'naturalizar' la conciencia, ya que ésta forma parte de la naturaleza y todos sus procesos responden a una explicación biológica; por ello denomina a su postura *Naturalismo Biológico "*La conciencia es causada por el cerebro y es una característica a nivel superior del sistema cerebral (Searle, 2001. p. 57)".

La reducción eliminativa, a manera de fórmula de reducción científica a manifestaciones puramente físicas a nivel causal, no explicaría la conciencia puesto que tendería a explicarla a modo de una mera ilusión ya que su microestructura o su reducción fisiológica correspondería a una explicación total del fenómeno, lo que es completamente falso. La característica misma de la conciencia es su relación con la realidad en cuanto experiencia subjetiva. Realizar un proceso eliminativo necesariamente supondría presidir o ignorar este fenómeno, o por otro lado declararlo un simple *epifenómeno* de la cadena causal física, al evitar su papel causal en la producción de la conducta humana[22]

[22] La conciencia entendida a manera de epifenómeno supondría que su naturaleza no tiene ninguna relación importante con nuestra conducta en conexión con el mundo, sino que sólo es un efecto de los procesos fisiológicos del sistema nervioso pero sin ninguna importancia real. El epifenomenismo resulta empíricamente falseable, aunque lógicamente posible, puesto que existe una relación directa entre ciertos estados de conciencia y la causación de la conducta, por ejemplo el hecho de mover mi brazo conscientemente muestra que la conciencia tiene un papel causal real.

> El hecho que se pueda dar una explicación causal en un nivel inferior no implica que los niveles superiores no sean reales. Es decir, nuestra aceptación provisional de la eficacia causal de la conciencia no está amenazada por el hecho de que señalemos que cualquier explicación en el nivel de la conciencia se base en fenómenos físicos más fundamentales (…) El señalar que la solidez es explicable en función de su comportamiento molecular de las aleaciones no demuestra que la solidez del pistón sea epifenoménica; de forma similar, el señalar que las intenciones son explicables en términos de neuronas, sinapsis y neurotransmisores no demuestra que las intenciones sean epifenoménicas (Searle, 2001. p. 63)

Lo que sustenta el filósofo estadunidense es que no es posible reducir la conciencia de modo similar a otros fenómenos, como la solidez del hierro que es causada por la densidad especifica de su comportamiento molecular, dado que la conciencia es en sí misma *irreductible* sus características no permiten describirla y explicar a modo de que <<A (conciencia) no es más que B (determinado sistema neurológico)>>, dado que eliminaría o lo reduciría a otro aspecto que no puede dar cuenta en si del fenómeno subjetivo y cualitativo. Esto al entender la reducción con la apelación que la conciencia *'no es nada más que B'*, no es lo mismo reducir el hierro a sus microestructuras que los estados conscientes (Searle, 1996).

La reducción a una explicación física del dolor, por ejemplo, deja sin reducción la experiencia subjetiva del dolor, su reducción respondería a eliminar la ontología en primera persona por una explicación en tercera persona (Searle, 1996). Al criticar el proceso de reducción no entiende entonces que existan dos clases de propiedades, ni mucho menos sustancias, a modo del *dualismo de propiedades* sino que entiende la conciencia a manera de un producto de la interacción del sistema nervioso, siendo por ello el producto de este sistema los diferentes estados de consciencia posibles y del mismo modo supone el rechazo del material-ismo por su intento de reducción a explicaciones en tercera persona, al remplazar el concepto de conciencia por otros conceptos de presentación del estilo de 'las ciencias duras'[23]; conducta, sinapsis, tálamo o estado funcional (Searle, 2000).

La negación de la conciencia o de los estados conscientes también tiene el problema de rechazar la función evolutiva de la conciencia, esto debido a que tiene un papel fundamental en la supervivencia de los seres humanos y de muchos animales. Si no fuéramos seres conscientes y tuviésemos la capacidad de representar cosas o estados del mundo el trato con la realidad sería

[23] Estos suelen usar, según lo expone Searle (1996), dispositivos retóricos que se utilizan para argumentar que no existen procesos internos tales como creencias, deseos, temores, recuerdos y cálculos en 'voz baja', son por una parte camuflarlos con el uso de una variedad de conceptos que sirven para lograr una salida por medio de un concepto más 'científico, negándolo por el nombre y no por el contenido, la que denomina Searle *'la maniobra de darle un nombre'*, o la otra de autores como Paul Churchland, de tomar *'la maniobra de la edad heroica de la ciencia'* la cual consiste en que al ver una dificultad entre su teoría y el sentido común, alude a la ignorancia del lector sobre los últimos descubrimientos científicos, con la intención de hacer parecer a su contrario como defensor de los espíritus y los fantasmas.

imposible o por lo menos muy limitado. La vida consciente nos permitió la capacidad de cazar, de agruparnos, de señalar las diferentes formas de supervivencia posibles en la descripción y aproximación a las problemáticas del mundo, el desarrollo de la conciencia es la que posibilita solucionar problemas, tener conductas inteligentes, tener estados Intencionales, o modos de representación que constituyen la base de la interacción social y la formación de grupos e instituciones.

Searle (1996) hace énfasis en la tesis darwiniana de la evolución, al entender que las diferentes manifestaciones la conciencia humana y animal han sido posibilitadas a manera de mecanismos de adaptación, desde micro estructuras (ADN, partículas) que llegan en algunos organismos a crear o mantener, en cuanto propiedad emergente, estados y procesos conscientes[24]. Así el desarrollo filogenético de la especie en interacción con el ambiente hizo posible la agrupación de cierto conjunto de células en una relación extremadamente compleja, que en algunos seres es capaz de causar los procesos conscientes, al ser estos procesos y estados 'representaciones' del mundo que permiten el trato del organismo con el ambiente y sus estados interiores, al posibilitar niveles complejos de discriminación a diferencia de lo que sería si fuésemos seres 'inconscientes'.

Este propósito de Searle y de otros filósofos de la mente es importante ya que al dar cuenta de la conciencia o lo mental en cuanto fenómeno biológico sin oponer por ello la subjetividad, explica a mi parecer fenómenos relevantes que son ignorados por muchas tradiciones al oponer la imposibilidad del estudio de lo mental en cuanto fenómeno de estudio valido. La naturalización de la conciencia, a la manera de Searle, rechaza los ismos materialistas y dualistas para abrir espacios que permiten diferentes comprensiones a las dadas por la tradición, lo que supone pensar en la fundamentación de las ciencias sociales, entre ellas la psicología alrededor de las preguntas por la conciencia, la subjetividad, el lenguaje y la sociedad.

Searle (1996) concibe como rasgo esencial de nuestra vida consciente la creatividad, la flexibilidad y la sensibilidad que nos diferencia de las explicaciones puramente materialistas o de la concepción mecánica del funcionalismo en que solo se actúa en relación a *inputs* y *outputs* en un sistema causal determinado. La creatividad, la flexibilidad y la sensibilidad corresponden a unos de los procesos más complejos de nuestra vida mental y es gracias a esta que es posible nuestra manera particular de estar y relacionarnos con el mundo. De igual manera al final de este capítulo se tratará

[24] La visión searleana del mundo en este caso toma a manera de fundamento las contribuciones experimentales y explicativas de la biología darwiniana, las tesis genéticas de Mendel y las contribuciones de la química subatómica en el comportamiento y relación de las micro estructuras con la emergencia de propiedades superiores del cerebro (Searle, 1996).

de manera puntual las críticas que hace el filosofó estadunidense a las teorías descritas en los presupuestos preliminares.

1.3 La estructura de la conciencia.

Bajo los rasgos presentados anteriormente es necesario dar cuenta de las características que poseen los estados conscientes y lo que nos lleva a la formación particular de la experiencia en cuanto formación *integrada* vinculada a su emergencia a nivel biológico y a los rasgos antes presentados que hacen posibles su vinculación con el mundo. La conciencia tiene según Searle (2001) una estructura que tiene que ver con lo que se presentará en el siguiente apartado en lo referente a la Intencionalidad, el lenguaje y la construcción de la realidad social. Las características estructurales son las siguientes:

1) Subjetividad ontológica:

Como ya se ha señalado anteriormente los estados conscientes son experimentados por un agente específico y tienen que ver con una ontología en primera persona, aunque muchas de las teorías 'dominantes' sostengan que estas características no compaginan con las visiones generales de las ciencias naturales. La subjetividad en cuanto forma estructural de la conciencia es dada en primera persona y no es posible estudiarla bajo el marco de las ciencias naturales, puesto que la subjetividad misma no puede tratarse a sí misma como un objeto, o sea, la conciencia en si misma da el contacto con el mundo desde determinado punto de vista, y por ello, es su propia visión (Searle, 2001).

Searle (1996) destaca que su pretensión no es hablar de la mente a manera de un teatro interno, al recordar la alusión del *fantasma de la máquina* de Ryle o de *acceso privilegiado* o a modo de la *introspección*, a manera de un 'ojo que se ve a sí mismo hacia adentro'. Estás dos posiciones tienen como modelo la relación sujeto-objeto, que niega el principio de irreductibilidad de la conciencia en cuanto subjetividad ontológica sino que trata el problema en tercera persona, pero el fracaso o los problemas que radican en este modelo es que la conciencia es el contacto mismo con el mundo y por lo tanto no puede ser tomadas a manera de objeto.

2) *Forma unificada:*

La conciencia se nos presenta a manera de una experiencia unificada bajo la variedad de pensamientos y sensaciones que acaecen. Esta capacidad es dada por los procesos de unificación desde las terminaciones nerviosas que llevan a hacer la experiencia coherente a manera de una experiencia consciente total. El cerebro procesa todo el tiempo un sin fin de estímulos sensoriales externos o internos. Esta unificación es dada por una organización horizontal-temporal que es posible

gracias a los diferentes tipos de memoria, muestra de ello es la afectación de las experiencias conscientes al existir diferentes patologías de la memoria (demencias o amnesia anterógrada) o de las áreas de integración de la experiencia consciente (demencia tipo Alzhaimer síndrome de Korsakov, esquizofrenia) (Searle 2001).

Así los rasgos horizontales de la unidad de la conciencia son la unificación del presente al recordar y la unidad vertical es la vinculación de los diferentes elementos que es consciente una persona en un momento particular, de manera consciente o inconsciente (Searle, 1996). La memoria icónica resulta tener una función en la unidad de la conciencia en su conexión con la memoria a corto plazo, dada bajo la regulación de la corteza intrínseca de la neo corteza en su relación prefrontal y parietal, donde según las investigaciones contemporáneas se 'encuentra' el desarrollo de la función de unidad y regulación de los estados consientes en su conexión holística con el sistema límbico. Los efectos sobre la corteza intrínseca posterior (lóbulo frontal) generan diferentes tipos de agnosias en los mamíferos superiores, a manera de 'desconocimiento' de la vinculación entre el individuo y su ambiente inmediato y abstracto (Pribram & Martín, 1996).

Searle (2001) alude que los estados o experiencias conscientes no pueden verse a modo de una multiplicidad de experiencias que se integran en un *campo interno* sino que por el contrario la unidad de la conciencia viene unificada por definición, porque esto es lo que posibilita en si la experiencia consciente, la conciencia es una unidad global de integración y no existe un *homúnculo* o *fantasma de la maquina* donde reside el proceso previo de unificación, es dada a manera de un campo y no de diferentes niveles o formas de conciencias que luego formarían una conciencia unificada[25].

3) *Estado de ánimo:*

Todos los estados conscientes se nos presentan en cierto estado anímico, toda experiencia tiene determinada 'coloración', desde el aburrimiento, la alegría, la tristeza o la simple pasividad. Los estados anímicos son estados conscientes, somos conscientes de la experiencia de dolor o de felicidad proporcionados por los hechos o recuerdos, aunque estos no tengan *condiciones de satisfacción*[26]

[25] Esto en cuanto a la explicación de la conciencia en el último capítulo se explica como el estadunidense pone al 'yo' a modo de agente de enunciación y de deliberación racional, el cuerpo es la base de la idea del yo a modo de agente enunciador que delibera racionalmente.

[26] Este concepto es explicado en el segundo capítulo, dedicado al problema de la Intencionalidad. Las condiciones de satisfacción son propiedades de los estados Intencionales, en cuanto verdad o falsedad de una creencia, o realización o no de una intención, se dice que la condición de satisfacción de las creencias es si la proposición es cierta o es falsa y de intención si se realiza la intención, o no (Searle, 2006).

Intencionales o sea no estén dirigidos a una relación particular con el mundo, sino que solo colorea la totalidad de los estados conscientes o su secuencialidad (Searle, 1996).

Searle (1996) argumenta que al decir que todo estado consciente tiene cierto estado de ánimo es en forma de tonalidad hacia arriba o hacia abajo, que no necesariamente se ubica en la tristeza o la alegría sino que puede ser un estado 'pasivo'. Es evidente que las situaciones de la vida cotidiana lleva a los seres humanos incluso en un mismo día a diferentes estados anímicos, lo que es muestra de la 'graduación de la tonalidad' puede ser movilizada en cada momento desde la pasividad a la alegría al tornar con cierta coloración las experiencias o recuerdos. Los estados anímicos abarcan para Searle todos los estados conscientes.

4) ***Estructurados o base figurada:***

En estados no patológicos los estados conscientes siempre tienen una *estructura*, esto fue demostrado por la psicología científica en especial por la escuela de la *gestal*. Estos dan numerosos ejemplos de cómo el cerebro llega a estructurar los estímulos que reciben para darle una forma coherente, en una conexión de *fondo* y *figura*; de la pantalla (figura) contra la pared y el escritorio (fondo), del libro (figura) frente al escritorio (fondo) (Searle, 2001). Las percepciones conscientes están estructuradas bajo contornos diferenciados o indiferenciados, en el trato de objetos o de ver cómo o percibir como, que es dada por un lado la base figurativa fondo y figura, y por otro la organización perceptual consciente que permite organizar las experiencias (Searle, 1996).

5) **Atención:**

Las experiencias conscientes tienen un foco de atención de centro y periferia que dependen de la volición, dado que es posible desplazar la atención del centro a la periferia. Puedo prestar atención a la lectura de un libro mientras otras personas conversan cerca de mí asimismo puedo dejar de prestar atención a la lectura para escuchar la conversación simulando que estoy aún leyendo (Searle, 2001). Al decir que no estoy prestando atención es diferente de la relación soy consciente o inconsciente de, puesto que en muchas de las actividades cotidianas no prestamos atención central a una acción, por ejemplo, pero no quiere decir que se de carácter inconsciente, al escribir en este momento la atención central es lo que escribo en el ordenador y no la música que esta de fondo que es dada en la periferia de mi atención.

Lo que es distinto al argumentar que soy inconsciente de la música que se escucha en el fondo o que si me distraigo con algún recuerdo soy inconsciente de lo que escribo. Esta distinción se aclarará de mejor manera en el siguiente apartado donde se explicará el concepto del inconsciente en la visión

searleana, pero hay que tener en cuenta la diferencia entre el centro y la periferia de mi atención. El ejemplo citado por Searle es extraído, según él lo comenta, de una alusión de Heidegger al mismo aspecto. Que un obrero en una construcción se encuentre martillado mientras piensa en su novia, no quiere decir que el martilleo se haga de manera inconsciente sino que no es el centro de atención o no ocupa el 'centro de su consciencia' (Searle, 1996).

6) *Condición límite:*

Los estados conscientes son dados bajo la sensación de la propia situación, de la condición de nuestro cuerpo en el espacio y el tiempo. Esto es que en condiciones normales sabemos qué año es, donde vivimos, en que ciudad estamos o si es de día o de noche, aunque esto no se encuentre ni el centro ni en la periferia de la atención. Esta condición límite de la conciencia obedece a la posición espacio temporal del individuo en el mundo o incluso la situación socio biológica, como por ejemplo el hecho de que sea el mes de septiembre o julio de determinado año o que tenga cuarenta años o este en mi casa (Searle, 1996).

Se puede indagar mediante un examen oral o escrito el límite de conciencia, este es usado en medicina, psiquiatría y psicología para indagar graves casos de desorientación presentes en algunas demencias, psicosis o problemas de la memoria, o en algunos casos de accidentes que pueden involucrar daños cerebrovasculares en los que las personas pueden perder la orientación espacio-temporal o ignorar temporal o completamente en que año, mes o país se encuentran.[27]

7) *Familiaridad:*

Las experiencias conscientes se presentan bajo cierto grado de familiaridad es por ello un fenómeno escalar. Las experiencia conscientes se generan en vinculación a lo más familiar a lo menos familiar, determinamos las experiencias gracias a referentes comunes. En el caso de la pintura surrealista aunque lo que se muestre es una figura abstracta tendemos a reconocerla en correspondencia a algo conocido. Al llegar a un lugar extraño tendemos a reconocer las cosas desde las posibilidades que nos dan las experiencias previas (Searle, 2001).

Este sentimiento de familiaridad tiene que ver con la coherencia de la experiencia, que se da en grado de conocimiento consciente del mundo que se va clasificando por categoría "(…) todo

[27] El test es denominado comúnmente como mini metal y se realiza por medio de una entrevista realizada por algún profesional dirigido a dar cuenta de la condición cognitiva de la persona. En algunos casos desarrollados de demencias, las personas pierden la propiocepción (lateralidad y ubicación del propio cuerpo) denominados agnosias o apraxias, sin que esto signifique algún deterioro en el sistema nervioso periférico (Pribram & Martín, 1996).

percibir es percibir como, consciencia de cómo. Para ser consciente de algo se tiene que ser consciente de ello como algo (…) pero percibir como y otras formas de consciencia de cómo exigen categorías"[28] (Searle, 1996. p. 146). Las experiencias son dadas en forma de categorías que nos capacitan de ver en aspectos de familiaridad, entendiendo está a manera de similitud, así toda experiencia nueva se familiariza en grados con toda experiencia anterior.

8) *Desbordamiento:*

Las experiencias conscientes no se limitan a un pensamiento o sensación, sino que tienden a conectarse con otras experiencias presentes o pasadas. Si conozco a una persona no sólo pienso en el contexto particular de comunicación sino que esta experiencia se encadena con otras múltiples, ella es igual de alta qué *Y*, tiene el cabello rojo como *Y* u esta persona me recuerda *Y* en un momento C. El pensamiento rebosa los aspectos inmediatos y se conecta con otros que pueden o no tener una conexión con el primero (Searle, 1996).

Por ejemplo, cuando estoy pensado en Julieth no solo recuerdo quien es y cómo es, sino que conecto lo que pienso con eventos que han sucedido, que desearía que sucedieran y a su vez con lo que anteriormente pudo haber pasado con otra mujer. Así se entiende que la conciencia tiene un aspecto dinámico que permanece en una conexión con una serie de pensamientos, percepciones, recuerdos, emociones y experiencias en cuanto todo unificado, siendo el desbordamiento la condición dinámica de la estructura de la conciencia.

9) *Placer/displacer:*

La conciencia es escalar en grados de placer o displacer, ya que siempre podemos volver a experiencias pasadas o presentes y preguntar sobre su grado de placer o displacer lo que nos lleva a relacionarnos de manera particular con situaciones semejantes (Searle, 1996). Esto tiene que ver con lo que el conductismo psicológico clásico (Pavlov y Watson) comenzó a reconocer con el concepto de reforzamiento y posterior con la denominada 'vía del placer del cerebro' que tiene que ver con la liberación de neurotransmisores, como la endorfina y la dopamina, que proporcionan una mayor probabilidad de realización de la conducta o su intento de evitación. Searle (1996) puntualiza que es necesario tener en cuenta la noción de gradación en este caso, siendo el caso neutro o aparentemente pasivo parte de la escala.

[28] De manera específica es lo que Searle (1996) llama *contornos de aspecto* todo es visto bajo cierta particularidad, en trato a ciertas cualidades y no otras que hacen parte de lo que es el objeto y la situación.

10) Intencionalidad:

El estudio de la conciencia tiene como epicentro la *Intencionalidad*, ya sea de carácter consciente o inconsciente, en el siguiente apartado 1.4 se aclarará el concepto de inconsciente que toma distancia del concepto freudiano y en general de la propuesta psicoanalítica, y posteriormente en siguiente capítulo se tratará el concepto de Intencionalidad y sus implicaciones para la conciencia, el lenguaje (los actos de habla), la construcción de la realidad social y el libre albedrío. Su función vinculante entre el organismo o individuo y el mundo exterior.

1.4 El inconsciente y su relación con la conciencia.

Para comenzar es importante destacar que la concepción de Searle se aleja de las posturas del psicoanálisis, siendo una de las visiones más difundidas incluso nivel de la psicología popular en el caso del inconsciente. Para Freud (1986) quien sería su 'descubridor' resulta ser el motor principal del comportamiento humano pero es visto siempre a manera de una zona de disputa de contiendas internas, entre las pulsiones eróticas y tanáticas, entre los diferentes contenidos reprimidos que pueden mediante trabajo analítico 'salir a flote' dentro de los procesos conscientes, pre conscientes o inconscientes.

El inconsciente freudiano tiene una connotación particular en trato con el contenido reprimido en su primera tópica, al hacer alusión a la conocida metáfora del iceberg, donde el inconsciente representa lo profundo, oculto y sin una imagen definida, al ser lo pre consciente y lo consciente la punta 'visible' de los procesos psíquicos (Laplanche & Pontalis, 1996). En diferentes autores se sostiene aun la visión psicoanalítica del inconsciente no solo en la posición freudiana, sino en las diferentes vertientes que sustentan un punto similar que colocan como premisa que los procesos inconscientes imperan por encima de los procesos conscientes.

En palabras de Searle (1996), lo que él reconoce como inconsciente es: *"*La noción de estado mental inconsciente implica accesibilidad a la conciencia. No tenemos noción alguna de inconsciente excepto como aquello que es potencialmente consciente" (p. 160). Entiende entonces, que aquello que es inconsciente es primordialmente lo que hubiera podido ser o puede ser consciente, por lo tanto todos los 'estados Intencionales inconscientes' son potencialmente conscientes a lo que Searle denomina; *principio de conexión*. De este destaca siete puntos esenciales:

a) Los estados mentales son siempre Intencionalidad intrínseca, son dados por un agente intencional y son de carácter interno.
b) Los estados Intencionales inconscientes son intrínsecos.

c) Los estados Intencionales intrínsecos se dan siempre en *contornos de aspecto*[29] .
d) Los rasgos de aspecto no pueden ser explicados en relación a sus correlatos neurológicos o a predicados o análisis conductuales, explicaciones en tercera persona.
e) La ontología de los estados inconscientes, en cuanto son inconscientes, solo son dados como fenómenos puramente neurofisiológicos.
f) Los estados Intencionales inconscientes son nociones de un posible pensamiento o de cualquier experiencia consciente.
g) La ontología inconsciente consta de rasgos objetivos del cerebro capaces de causar pensamientos conscientes subjetivos.

Así, como es visto en la proposición e y f, Searle entiende que la *conexión* es la forma de entender la relación entre los estados inconscientes y conscientes, donde los estados Intencionales inconscientes tienen cierto *contorno de aspecto* pero el cual solo puede ser manifiesto en su forma consciente y por lo tanto subjetiva, pero que parte de la base neurológica objetiva, esto quiere decir que todo estado inconsciente es en sí un proceso neurológico y solo es manifestado de manera consciente. Resume explícitamente Searle (1996):

> Cuando se hace una afirmación sobre la Intencionalidad inconsciente no hay hechos que tengan que ver con el caso excepto los neurofisiológicos. No hay aquí más que estados y procesos neurofisiológicos (…) lo único que ocurre en mi cerebro son procesos neurofisiológicos, algunos conscientes, otros inconscientes (…) la diferencia reside en que los procesos mentales son candidatos para la conciencia, puesto que son capaces de producir estados conscientes (…) estas dos cosas solamente: estados conscientes y aquellos estados y procesos que-dadas las circunstancias correctas- son capaces de generar estados conscientes (p.169).

Se entiende de este modo que la diferencia entre los estados inconscientes y los conscientes deben concebirse en analogía de latencia, en el primer caso a nivel neurofisiológico y el segundo como su manifestación posible. La diferencia con el inconsciente propuesto por Freud es que su noción de inconsciente parece resaltar que los estados inconscientes son dados en 'el presente' que tienen una relación análoga con los estados conscientes 'aquí y ahora'. Lo que diría que todo estado inconsciente tiene un significado o contenido, que tiene una realidad ontológica propia que incide sobre la manifestación de todo comportamiento humano, lo que se traduce en que el inconsciente es

[29] Los contornos de aspecto se refieren a que todo estado intencional se toma en relación a unos aspectos y no a otros, que se dan bajo la creencia, el deseo o el pensamiento de *x* (agua), sin necesidad de pensar en este con sus otras características x_1, x_2*(H_2O, que provenga del embalse del Sisga)*. O, asimismo, uno ve un automóvil no solo bajo su pura forma perceptiva sino que uno la tiene en cuanto experiencia consciente bajo determinados rasgos (rojo, deportivo, camioneta) (Searle, 1996).

algo posterior a la neurofisiología y tiene procesos de significación propias, a manera de deseos o creencias reprimidas. Como ya fue señalado anteriormente, la postura de Searle se declara fuera del marco del psicoanálisis.

1.5 El naturalismo biológico y las posturas dominantes en filosofía de la mente.

Del modo propuesto en la introducción se plantearan en este apartado las consideraciones de John Searle acerca de las otras posturas de la filosofía de la mente a lo correspondiente a la teoría expuesta anteriormente denominada *naturalismo biológico*. Él en varios de sus textos en los que habla sobre la temática de lo mental expone las diferencias que atañe su postura, además de los errores o reduccionismos en los que caen las posturas dominantes actuales. En este apartado se tomará de manera central las críticas realizadas por el filósofo estadounidense de manera general, sin ocuparse de modo extenso en el debate que suscita la postura searleana frente a otras posturas.

Del modo en que se ha podido apreciar hasta acá la posición de Searle (2001) defiende puntos centrales caracterizados por los conceptos de conciencia e Intencionalidad, al tomarlos bajo la óptica de la naturalización de la conciencia en cuanto fenómeno emergente. La discusión anterior a la denominada filosofía de la mente contemporánea, por lo menos la de corte anglosajón tiene como epicentro el trabajo de Gilbert Ryle *El concepto de lo mental* obra que marca un 'distanciamiento' entre lo que puede denominarse la filosofía de la mente actual y los filósofos más reconocidos de la modernidad desde Descartes, Locke, Hume, Kant entre otros.

Searle (2001) comenta que en la actualidad muy pocos profesionales de las llamadas ciencias cognitivas toman posición en pro del dualismo de sustancias del corte de Descartes, en el problema clásico de la relación entre mente-cuerpo o en el hecho mismo de lo mental puesto que la dificultad siempre se dio entre la conexión entre lo mental (*res cogitans*) y lo material (*res extensa*), que para Descartes resulta ser una unión *accidental* ¿Cómo algo inmaterial como la mente puede tener efectos causales sobre el mundo material? ¿Sobre el cuerpo mismo?

Este punto hace parte de la discusión del siguiente capítulo y será aclarada en mayor medida en el apartado de la *causalidad Intencional o mental*. Searle (2001) explica que el dualismo resurge precisamente en el contexto contemporáneo bajo algunas formas de explicación de la conciencia agrupada bajo el titulo *dualistas de propiedades*[30]. Para estos últimos precisamente no existen dos

[30] Son reconocidos los trabajos de Popper y Eccles en su texto *El yo y el cerebro* donde formulan diferentes tipos de mundos: el mundo físico, el mundo mental y un último mundo cultural o social, este último lo denomina Searle (2001) como una versión mejorada del dualismo

tipos de sustancias como en la posición cartesiana sino dos tipos diferentes de propiedades; del modo en que existen propiedades materiales y por otra parte propiedades mentales. Aunque intentan alejarse de la noción del dualismo de sustancias conservan las dos preguntas presentadas en el anterior párrafo ¿Cómo algo inmaterial como la mente puede tener efectos causales sobre el mundo material? ¿Sobre el cuerpo mismo? Las respuestas dadas oscilan entre las concepciones de las propiedades mentales como epifenómenos, son propiedades disimiles a las materiales pero su papel es solo residual.

El *dualismo de propiedades* obligaría a pensar que las propiedades mentales y las propiedades físicas, no son de la misma pertenencia, no son parte de la biología humana u de otras especies sino que es una clase especial de sustancia que difiere del mundo físico o sea en concreto existen propiedades mentales que no tienen que ver en si con las propiedades materiales. Situación que como hemos visto es distante del *naturalismo biológico* searleano, aunque algunos críticos lo encasillen dentro de esta clasificación, como se mencionó la conciencia es un hecho emergente de manera holística del cerebro desde lo micro a lo macro, la conciencia es una manifestación compleja del cerebro más no es una *propiedad* aparte o un epifenómeno. Además la explicación presenta la dificultad de mantener el uso de las categorías del dualismo, al generar una disyunción que precisamente no existe, es un *error categorial*.

Muchos filósofos acercan la propuesta de Searle al *dualismo de propiedades* porque ven en su posición acerca de la irreductibilidad de la conciencia, y en su carácter subjetivo y cualitativo, una forma de aducir a algo similar a los dualistas puesto que todo debe ser reducido a propiedades materiales o sino cae en alguna forma de dualismo (Hierro Pescador, 2005). Esto mantiene del mismo modo el problema de la disyunción, o se es partidario del reduccionismo científico, o sea de la física o a la pura neurobiología, o se hace partidario de alguna forma de dualismo o espiritualismo. El materialismo es la doctrina dominante en filosofía de la mente al partir de la idea de que todo debe ser reducido a concepciones dadas por el marco de las ciencias naturales, al empirismo lógico y al método científico como única forma de pensamiento valido y que debe tender a la unificación para ser parte de 'verdaderas ciencias'.

Searle (1996) dice que el problema del materialismo es precisamente fundamentar casi de manera religiosa y doctrinaria su paradigma epistémico, donde definitivamente los objetos de estudio deben acomodarse al método y al razonamiento epistémico propuesto al ser algo que debe ser aplicable a todo fenómeno susceptible de ser estudiado. Si no se cumple con los criterios de este

cartesiano. El autor más reconocido dentro de las corrientes dualistas contemporáneas en filosofía es el profesor David Chalmers de la Universidad de New York en su libro *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental.*

simplemente se rechaza, lo que es un claro reduccionismo, una defensa de una posición epistemológica sobre la investigación misma de los hechos y la particularidad de los fenómenos. Precisamente el materialismo, rechaza, ignora, escapa de la formulación, investigación o indagación de la conciencia, de la subjetividad, de la Intencionalidad entre otros rasgos descritos en este capítulo al reducirlos a algo más; 'No es nada más que B', lo que no da cuenta de sus características al ser un fenómeno reconocido por cualquier 'ser consciente', un hecho de sentido común.

Justamente el problema del materialismo en sus diferentes versiones es su intento de negar la conciencia, y como se verá en el capítulo II la Intencionalidad en cuanto hechos 'reales' intrínsecos, subjetivos y por lo tanto irreductibles. Esto se transfiere a otros problemas como el del agente, la voluntad, la intención de expresión o comunicación, del problema entre la Intencionalidad y el lenguaje, e incluso de la complementariedad y constitución entre la mente humana y el mundo social, como un hecho complejo y no reducible a características neurobiológicas, disposiciones y ordenamientos probabilísticos de tipo funcionalista o computacional. Lo que muchas veces se aleja de la experiencia común de los seres humanos por atender a un paradigma especifico y tal como lo señala el autor estadounidense muchas veces los errores de la filosofía del lenguaje provienen de comprensiones erradas de la filosofía de la mente (Searle, 1992). A continuación se resaltan *grosso modo* las críticas que hace Searle a algunas de ellas.

Conductismo metodológico y conductismo lógico

Como se mostró con anterioridad una de las formas más influyentes de principios del siglo XX a modo de alternativa al dualismo, que marca el hito de la formación del materialismo contemporáneo en filosofía de la mente es el *conductismo*. El conductismo instituyó la primera teoría dominante que estableció criterios nuevos acerca de lo mental y de sus posibilidades de estudio a nivel de la filosofía y de las ciencias sociales en especial de la psicología científica. De manera general el conductismo reduce lo mental al comportamiento del cuerpo o reduce su estudio a lo único plausible de ser indagado por medio del método científico: la conducta.

La división se dio en el marco de la psicología científica por el psicólogo John Watson del denominado *conductismo metodológico* y por Burrhus Skinner del denominado *conductismo radical*. Y por otra parte del *conductismo lógico*, que del modo en que antes se explicó sus representantes son Carnap, Hempel y Ryle con diferentes matices en sus posiciones. El conductismo psicológico en si no intentaba dar cuenta de una posición ontológica con respecto a la mente, aunque muchas

afirmaciones de Watson y Skinner parecen contradecirlo[31], sino proponer el método por el que la psicología verdaderamente científica debería regirse. El conductismo en general pretende salir del meollo dualista por medio de centrar su estudio en la conducta o las disposiciones para la realización de las mismas, para dar desde ese punto una propuesta general de lo mental como algo no factico u en otros casos inexistente.

Una de las críticas más reconocidas al conductismo psicológico es la realizada por el lingüista Noam Chomsky (1980), él afirma que el conductismo pretende establecer una ciencia basada en la confusión de la evidencia con los hechos, tal como si los físicos basaran su ciencia en la medición de los hechos, como la temperatura, el peso o la densidad. Estos no son los objetos de la física son mediciones que dan cuenta de los fenómenos que estudia la física y la física no estudia mediciones. Es un error confundir la evidencia que se tiene de los fenómenos con el fenómeno mismo, por lo tanto el estudio de la psicología no es la conducta en sí puesto que esta es resultado de la expresión de rasgos mentales.

Uno de los problemas técnicos del conductismo lógico era precisamente su intento de traducir las proposiciones mentales a proposiciones físicas, tema que realmente se propuso pero que nunca llego a concretarse como un método claro de estudio. La descomposición de las proposiciones psicológicas tiene el problema de la circularidad de la explicación, en lo que respecta a la propuesta de que el comportamiento está basado en *proposiciones hipotéticas de la conducta*[32] se tiene que dar cuenta de los antecedentes ¿qué lleva a que esa conducta se realice? Entonces en la proposición –Julieth sabe que va a llover- el análisis por medio de proposiciones hipotéticas de la conducta necesita de su descomposición en las partes que lo componen, dado esto, se toma la idea de que posiblemente llevará un paraguas y que si llueve lo abrirá para protegerse de la lluvia, pero para ello es necesario partir de la creencia de que Julieth no desea mojarse. Yendo más allá se llega a un análisis entre creencias y deseos antecedentes, lo que forma el problema de la circularidad del análisis *ad infinitum*.

[31] Aunque la idea que muchos conductistas en el ámbito de la psicología sostengan la idea que la pretensión es hacer del conductismo la filosofía de investigación de la psicología verdaderamente científica sin comprometerse directamente con aspectos ontológicos, muchas afirmaciones parecen negar que no tengan una posición explicita frente al problema de la ontología de la mente, dice Skinner (1994)"Lo que aquí se propone es esto: la vida mental y el mundo en que se vive esa vida son invenciones. Han sido inventados con base en la analogía del comportamiento externo que ocurre bajo las contingencias externas. Pensar es comportarse, el error consiste en colocar el comportamiento en la mente (…) Posiblemente, al abstraer y formar conceptos se les llama procesos cognoscitivos, pero también implican las contingencias de refuerzo. No necesitamos suponer que haya una entidad abstracta o un concepto guardados en la mente: una sutil y compleja historia de refuerzo ha generado una clase especial de control de estímulos" (p.96-98).

[32] "La idea era que tener un estado mental sólo significaba estar dispuesto a exhibir ciertos tipos de comportamiento, el concepto de disposición por su parte debía analizarse en modo de disposiciones hipotéticas de la forma 'si p entonces q' (…) 'Si existen tales y cuales condiciones, resultará tal o cual comportamiento" (Searle, 2001. p. 73).

Otra gran dificultad técnica es lo concerniente al papel causal de los estados mentales o de la volición en general. Para el conductismo lógico es patente la gran dificultad de explicar los hechos de sentido común, como por ejemplo, si deseo mover el brazo hacia el balón es algo común que lo hago porque tengo la intención de realizarlo o asimismo que la creencia de que va a llover y el deseo de no mojarme hacen que saque una sombrilla al salir de casa. Situaciones así son de difícil explicación en el marco de la teoría conductista sin que se llegue a una circularidad de la explicación. El problema central radica en la negación de las experiencias internas, del pensamiento en 'voz baja', de los sentimientos y los dolores como experiencias intrínsecas al intentar anclarse al programa de las ciencias naturales, lo que término por rechazar hechos de sentido común o generar explicaciones circulares. El intento de las teorías conductistas, por los menos las de las primeras décadas del siglo XX, fue negar la conciencia y mucho más los estados Intencionales internos, subjetivos e intrínsecos.

Searle (2006) señala la metáfora usada por I.A Richars acerca de la teoría conductista, en la que parece que el agente debe *simular anestesia*[33] puesto que el propio agente no tiene conciencia interna de sentimientos, pensamientos e intenciones intrínsecas sino que al contrario parece actuar de una manera en que no es consciente de sus propios estados o del mundo exterior de una modo intrínseco sino en cuanto *hipótesis o disposiciones* para el comportamiento, lo que claramente deja al agente como algo pasivo y dependiente del marco conductual o de las disposición para realizar determinada conducta y a su vez resulta una contradicción frente a los hechos del sentido común. El motivo desde donde razona el conductismo es desde la intención de ser parte de las 'ciencias duras' al proponer que lo exterior debe ser un criterio de cualquier manifestación de lo mental o de la caja negra al exponer así la solución conductista del problema de otras mentes, donde la conciencia no tiene ninguna cabida (Searle, 1996).

La simulación de anestesia resulta una metáfora útil para ilustrar la forma en que el conductismo discute situaciones de la vida común, de lo que diferenciamos un organismo consciente de aquel que no lo es. La relación de estímulo (E) y respuesta (R), no da una contestación clara a los fenómenos mentales sino que los sustituye por una explicación circular y que muchas veces contraría la posibilidad del estudio a otros niveles por su carácter paradigmático ¿cómo en este sentido es

[33] "(…) Y los catedráticos universitarios tienen un repertorio de malos chistes para referirse sobre esta doctrina. Un chiste típico: una pareja de conductistas acaban de hacer el amor y el hombre dice: fue fantástico para ti ¿Qué tal para mí?" (Searle, 2006). Las críticas más reconocidas son en sí del sentido común acerca de la posibilidad de tener estados internos, el ejemplo más general en este punto es el formulado Putnam (1983) acerca de los espartanos y superespartanos, bajo este experimento mental pide el autor imaginar estas dos clases de seres, el espartano para el que es posible similar o actuar un dolor de manera general y a los superespatanos que a pesar de tener un gran dolor no lo expresan conductualmente de ninguna manera. Putnam dice precisamente en este ensayo que su intención es enterrar de una vez por todas la vieja tesis extremista e imposible de alcanzar planteada por el pensamiento conductista.

posible diferenciar un organismo consciente de aquel que no lo es? ¿Qué pasa con problemas como el del pensamiento, la imaginación o la creatividad? Más allá, ¿Cómo se explicaría el hecho de mentir o de pensar hacer algo pero no hacerlo? Dice con respecto a esto Searle (1996):

> Si se piensa durante un momento como sabemos que los gatos y los perros son conscientes, y que los ordenadores y los coches no lo son (y dicho sea de paso, no hay duda en que usted y yo sabemos esto) se verá que la base de nuestra certeza no reside en la conducta sino en cierta concepción causal de cómo funciona el mundo. Puede verse que los perros y los gatos, son en ciertos aspectos relevantes, similares a nosotros. Tienen ojos, piel, orejas. La conducta tiene sentido como expresión o manifestación de una realidad mental subyacente, puesto que podemos ver las bases causales de lo mental, y por lo tanto, ver la conducta como una manifestación de lo mental (p. 35)

En la posición de Searle como se ha visto, la conciencia es un problema central en el estudio de lo mental que no puede ser ignorado, el afán de los conductistas tanto lógicos como científicos es intentar acercar el estudio del comportamiento humano y de la mente a la física mecánica lo que definitivamente lleva a un reduccionismo y a la falta de explicación de muchos fenómenos humanos e incluso del lenguaje. La exposición de Searle que retoma de Nagel acerca de la irreductibilidad de la conciencia y de la importancia de la explicación de la subjetividad es lo que deja sin cabida muchas de las posiciones del conductismo que simplemente ignora o lo reduce a *disposiciones hipotéticas*, a reductos físicos o conductuales, esto es lo que llama Fodor (1981) *liberalismo* que según el filósofo es la posición de que muchos 'seres' que poseen conducta se les puede atribuir cualidades similares a los de los seres humanos.

Monismos fisicalistas

Del modo en que fue expuesto en la parte introductoria acerca de las cuestiones preliminares *La teoría de la identidad* de lo que se llamó *biologismos naturalistas* constituyen las teóricas emblemáticas de los monismos fisicalistas. De manera general argumenta que todo estado mental (m) se identifica o es nombrado como resultado causal de algún estado cerebral (n) o que era necesario eliminar el uso de conceptos mentalistas o reducirlos de manera explicativa a sus propiedades puramente fisiológicas, en vez de usar –Julieth siente dolor- se busca eliminar o reducir las proposiciones a su componente neurofisiológico como meta de la filosofía de mente en articulación con las neurociencias, al igual que la teoría del éter algún día se logrará eliminar los conceptos mentalistas por una neurociencia completa.

Searle (1996) identifica al igual que en el conductismo dos dificultades, una en relación a objeciones técnicas y otras al sentido común. En cuanto las objeciones técnicas Searle retoma las

consideraciones del filósofo inglés Peter Strawson, acerca de la dificultad de la teoría de identidad. Bajo ese razonamiento si existe como tal una identificación de A como equivalente o idéntico a B, de un modo u otro se presentan dos tipos o de instancias, siendo esta la dificultad en que radica las aproximaciones técnicas puesto que se deduce desde allí que; A (dolor) es una instancia o tipo diferente de B (estado neuronal), que para poder establecer la identidad de tipos o instancias necesitaría decir que existen dos tipos o instancias, para así poder llevar a cabo la identidad de A=B.

Lo que pone de fondo la dificultad de que si A es real en cuanto instancia subjetiva de 'sentir dolor' o no y por lo tanto se negaría A. Si se acepta A entonces se entiende que la pretensión de identificación no termina con lo mental dado que un tipo (*take)* o instancia (*taking*) es diferente a B por lo tanto no sería en si materialismo. Del mismo modo si quitan a A (dolor) su instancia o tipo subjetivo y solo se explica mediante B (estado neurofisiológico) que deja sin explicación a A en cuanto tal. Por lo tanto la teoría de identidad de tipos o de instancias sigue presentando la dificultad de querer desembarazarse de los aparatos mentalistas sin lograrlo (Searle, 1996). Como se señaló en la parte introductoria este es el caso de Place, pero existen otras teorías que parten de esta e intentan solucionar los dilemas lógicos anteriormente expuestos.

Precisamente J.J.C Smart (1991) en su artículo *Sensaciones y procesos cerebrales* propone que la forma de disolverlos es usar un vocabulario neutral acerca del tema, que de manera general es usar un lenguaje acerca de proposiciones mentales que no tuviera que ver directamente con estos. Es decir, es posible decir algo sobre un pez sin nombrar que es un pez, -acabo de ver algo que nada en un rio- o hablar acerca de la experiencia de ver el color naranja o amarillo –me ha sucedido cierto suceso, como cuando he visto el naranja o el amarillo- esta referencia indirecta no soluciona para nada el problema lógico, puesto que el hecho de no describir o referirse a los 'rasgos esenciales' del pez, que hace que sea pez, no quiere decir que no se esté hablando de un pez, o que al ver el naranja o el amarillo al referirse a esta experiencia de manera neutral o indirecta no sea la experiencia de ver amarillo o naranja como tal (Searle, 1996).

Del mismo modo otra objeción técnica apunta a que en un acto de habla – Buenos Aires es la capital de Argentina- sería idéntico a una serie neuronal especifica por lo tanto todos los agentes que compartimos la creencia de que Buenos Aires afirmativamente es la capital de Argentina, tendríamos la misma serie neural especifica. Esto resulta lógicamente y hasta empíricamente falseable, es decir que la creencia (x) es igual en todos los seres humanos a una serie neuronal (n), critica que retoma Searle (1996) del filósofo estadunidense Ned Block a lo que él llama *chauvisnismo neuronal*, suponer que solo seres con nuestro componente neuronal en si tienen estados mentales o actitudes proposicionales como las señaladas.

Por otra parte las teorías que aglutine bajo el nombre de *biologismos naturalistas* donde su posición más difundida se encuentra en los diferentes tipos de *materialismos eliminativos* (puesto que el reductivo tiende a lo mismo). Entre los cuales como vimos en la introducción se encuentran Rorty, Feyerabend y en especial Patricia y Paul Churchland. Uno de los puntos centrales de estas posiciones es lograr en un futuro la eliminación de las nociones de la psicología popular, de llegar un día en vez de decir –Tengo temor a las arañas- decir comúnmente bajo un gran avance de las neurociencias –se me activaron las fibras C- o incluso en el caso de los Churchland suponer que es posible hacer filosofía a partir solo de especificaciones neurológicas o *neurofilosofía*.

Para Searle (1996) los teóricos del materialismo eliminativo, y en general los materialistas, caen el error de poner a las ciencias naturales en sus conceptos epistemológicos como el marco al cual algo tiene que encajar para existir o no. Si no es posible tomar la mente y la conciencia en un tubo de ensaye y decir la densidad y composición material de la mente y la conciencia resulta bajo presupuestos casi doctrinarios que debe negarle la existencia a tales 'entidades', asunciones como creencias, pensamientos, sentimientos, deseos, intenciones porque no son susceptibles de cuantificación. Es para todos los seres humanos que no poseen alguna alteración de sus procesos mentales a algún nivel, que somos seres conscientes, que poseemos la habilidad de tener sentimientos profundos y no expresarlos en alguna manera que son netamente subjetivos e intrínsecos y que por esto último no quieren decir que no sean 'reales'.

Por otra parte en lo expresado por Churchland (1991), que es por mucho de las posiciones más extremas en esta concepción[34], es que algún día se logrará la eliminación de la psicología popular por términos de una neurociencia completa resulta una contradicción dentro de su mismo marco cientificista. La eliminación de conceptos como el éter o la generación espontánea de las ciencias naturales tiene que ver con otra clase de eliminación, no es lo mismo suponer que un futuro no muy lejano lleguemos a entender que no 'somos conscientes de X' o que en realidad la subjetividad es materia de la antigua hechicería mística de principios del siglo XXI, puesto que las creencias, deseos, intenciones o incluso las nociones básicas de la psicología popular no son eliminables de modo semejante, e incluso muchas nociones de la física popular son útiles y validas, no fue necesaria la explicación de Newton sobre la gravedad para saber que si alguien se lanza de una gran altura va a caer y tal vez morirá.

[34] Como ya se ha visto aunque Rorty (1983) en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* proponga de manera clara el materialismo eliminativo, en el experimento de los antipodeanos, sugiere que apenar de llegar a ese punto es necesario igual tener en cuenta lo que es la 'ontología del hombre de la calle', lo que es lo mismo, tener en cuenta el estudio de la psicología popular.

Es incoherente afirmar que en un futuro entenderemos que no tenemos creencias y deseos intrínsecos sino que en verdad es un proceso neuronal visto objetivamente, en tercera persona, por lo tanto la visión de que –creía que iba a llover es falsa- en verdad es que sus fibras C suponen que X. Dice Searle (1996) con respecto a lo señalado:

> Churchland piensa que ≪creencia≫ y ≪deseo≫ tienen el mismo estatus en la teoría de la psicología popular que tenían en la física ≪flogisto≫ y ≪fluido calórico≫. Pero la analogía se derrumba en toda suerte de modos; las creencias y los deseos, a diferencia del flogisto y el fluido calórico, no se postulaban como parte de una teoría especial, sino que se experimentan como parte de nuestra vida mental. Su existencia no es algo relativo a una teoría en mayor medida que lo es la existencia de chalets adosados, fiestas de cumpleaños, partidos de futbol, tipos de interés, mesas o sillas (…) Mi teoría sobre las fiestas de cumpleaños incluiría cosas tales como que las grandes fiestas de cumpleaños tienden a ser más ruidosas que las pequeñas, y mi teoría sobre los chalets adosados incluiría que tienden a extenderse más que otros tipos de casas. Tales ≪teorías≫ son, sin duda alguna, desesperadamente inadecuadas, y las entidades no soportan una reducción apropiada a la física (p. 73-74).

Como se explicó en el recorrido de este primer capítulo, la posición de Searle aboga por dar cuenta de las nociones comunes acerca de nuestra vida mental puesto que la mayoría de posiciones tradicionales toman la vía del reduccionismo, como en el caso del materialismo eliminativo o la teoría de la identidad que tienden decir que cuando decimos –Ayer estuve alegre durante la celebración de mi cumpleaños- puede reducirse a una cuestión de 'no es nada más que B' no es nada más que neuronas, de un tipo M(mental) equivalente a un N(neuronal) o de una instancia que las integra pero igual las reduce, o por otro lado posiciones tan extremas como las de Patricia Churchland de llegar a argumentar que la vía científica de las neurociencias nos asegurará en un futuro alejarnos de las teorías del sentido común, tal como la física nos quitó el velo del geocentrismo, podríamos dejar de hablar desde la psicología popular que no es exacta hacia un neurologismo de nuestras creencias, deseos, intenciones y pensamientos.

Funcionalismos

Frente a la teoría funcionalista el filósofo estadounidense es el que toma mayor precisión al criticar debido a que dentro de la historia oficial de la filosofía de la mente contemporánea el funcionalismo desde los años 60's paso a ser considerado la opción más plausible de explicación de lo mental, que al parecer superaba el problema del conductismo, las teorías de identidad y el materialismo eliminativo. Ha sido tan fuerte la influencia del funcionalismo que muchos optan desde ese momento por describir una nueva disciplina, *las ciencias cognitivas* que toma teorías desde la psicología, la lingüística, las neurociencias y la filosofía para explicar los fenómenos mentales y del

comportamiento humano. Su base precisamente fue la revolución informática y la metáfora que la mente puede ser entendida como el *software* y el cerebro como el *hardware* tesis verdaderamente fuerte puesto que desplazo las versiones anteriores hacia el foco de la explicación funcional causal.

El pensamiento funcionalista como se expuso anteriormente, toma la noción de *input* y *outputs* de manera que le permite formar relaciones causales que explican lo mental en base a una relación causal, sin recurrir a 'entidades mentales misteriosas'. El supuesto funcionalista en lo que llamó Searle *funcionalismo de la caja negra* o *funcionalismo débil* es dado principalmente en base a la visión de Lewis (1983) quien argumenta que por medio del uso de *oraciones de Ramsey* se puede explicar de manera funcional la conducta, desde el *input* un proceso funcional que se remplaza con una variable (*x, y, z*) y permite un *output* causal. Por ejemplo cuando se dice –Julieth tiene la creencia de que va llover, esta es causada por la percepción de nubes oscuras y junto al deseo no mojarse, causa el tomar un paraguas- De esta manera en vez de hablar de 'creencia' y 'deseo' se remplazaría por alguna variable con un cuantificador existencial (∃). Se formalizaría de la siguiente manera:

(∃x) <<Julieth tiene *X* y *X* está causado por la percepción de *P*, y X conjuntamente con un deseo de que *Q*, causa un comportamiento *Z*>>

De este modo por medio de las *oraciones de Ramsey* se puede mostrar que no existe necesariamente algo mental en lo 'mental', sino que puede ser explicado en su función causal, no existe nada mental sino una funcionalidad causal neutral y por ello cualquier organismo puede tener 'estados mentales' desde que tenga las relaciones funcionales causales a adecuadas para determinado estado mental, por lo tanto no toma el *chauvinismo* de las teorías de la identidad y además resuelve de un modo más prometedor el problema de la circularidad del conductismo lógico. Pero sigue con el problema propio de los materialismos, puesto que no explica 'la caja negra', al decir que algo es simplemente una variable determinada no deja por eso de ser una creencia, un deseo de un agente particular, una intención en si ¿Dónde están los *qualia*? La caja negra no tiene poder causal por sí misma, sino que depende de un estímulo exterior que permite la cadena funcional lo que resulta poco intuitivo y hasta empíricamente falseable[35].

Una visión más evolucionada es la que tomaron precisamente los que abanderaron la *revolución cognitiva* por parte de la filosofía siendo mucho más concisos en sus explicaciones y teorías. Searle les da el calificativo de *funcionalismo de la IA* o *inteligencia artificial fuerte* que como

[35] Una refutación sencilla en sentido empírico es la prueba de daltonismo, ¿Qué pasa con el ver rojo o verde en las personas que padecen de daltonismo? La explicación funcional causal conjunta de ver verde no explica en sí de manera determinante el ver verde.

vimos sus autores centrales fueron Putnam y Fodor, que posteriormente fueron críticos de su propia visión. Realmente para explicar la crítica que realiza Searle a la inteligencia artificial fuerte, más que todo a Putnam es necesario explicar el concepto de Intencionalidad y los actos de habla como parte fundamental del entendimiento de lo que Searle denomino *el experimento de la habitación china* al ser sino el más fuerte uno de los más contundentes contra los cimientos de la teoría funcionalista. Se espera que hasta este punto se pueda contrastar las posturas de Searle, además de su desarrollo otro de sus conceptos clave junto con el de la conciencia: la Intencionalidad.

CAPÍTULO II

LA INTENCIONALIDAD: LA MENTE Y SU RELACIÓN CON EL MUNDO

La realidad de una persona no está en lo que te revela, sino en lo que no puede revelarte. Por lo tanto, si quieres entenderla, no pongas atención a lo que dice, sino a lo que calla

Jail Gibrán. El Loco.

En este capítulo se tratan los aspectos centrales del concepto de Intencionalidad, desde su historia y definición conceptual, aclarando la diferencia entre Intencionalidad con 'C' e intesionalidad con 'S', pasando por su descripción en cuanto fenómeno biológico y su estructura; por último dar cuenta de su correspondencia con el lenguaje y los actos de habla en articulación con el agente y la causación Intencional o mental. El agente es visto desde este punto de vista como un ser activo y creativo, las expresiones son propias del agente, a partir de sus estados Intencionales (creencias, deseos, temores, intenciones) en conexión con las formaciones sociales, que se conectan con la teoría de la construcción de la realidad social que se explica en el siguiente capítulo y que posteriormente problematizará frente al concepto de la libertad, la responsabilidad y el yo que considero un punto importante que atraviesa los planteamientos de filosofo estadunidense.

2.1 Los orígenes del concepto de Intencionalidad.[36]

Intencionalidad resulta ser el concepto central para entender el problema de la mente junto con el de la conciencia, Searle (1996) destaca la manera en que las posiciones teóricas del funcionalismo, el conductismo lógico y científico y la mayoría de autores dentro del marco fiscicalista, atacan el papel del agente y por lo tanto de los *estados Intencionales* (creencias, deseos, pretensiones, sentimientos y significaciones) propios de lo que describimos a manera de estados o procesos mentales, con el propósito de mantener cierto determinismo de un sujeto más o menos pasivo.

Actualmente hay varios teóricos que apoyan el concepto de Intencionalidad, al mostrar su importancia para comprender la mente y el comportamiento humano en general, por ejemplo el psicólogo estadunidense Jerome Bruner (1996) para quien los estados Intencionales son parte

[36] El concepto de Intencionalidad, referido por Searle (1992) se escribe en mayúscula para entender su apelativo filosófico, para que no sea confundido con la intencionalidad en el sentido tradicional.

fundamental de la compresión del comportamiento humano que se centra en la creación y negociación de *significados* compartidos, ya que se entiende por estos no solo enunciaciones comunicativas sino también actos performativos a la manera de John Austin[37], lo que reclama al igual que otros filósofos, psicólogos y antropólogos la prioridad de la Intencionalidad para la compresión del ser humano, entre ellos el filósofo estadunidense John Searle[38].

Pero el concepto de Intencionalidad no es un concepto contemporáneo, la Intencionalidad en cuanto concepto data de la filosofía escolástica, incluso en muchos casos se plantea su relación con el pensamiento Aristotélico, y fue traído a la modernidad por el filósofo y psicólogo Alemán Franz Brentano (1994) refiriéndose a:

> Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos de la edad media llamaban inexistencia intencional (o también mental) del objeto, y que nosotros, aunque no con expresiones del todo inequívocas, podríamos llamar relación a un contenido, dirección a un objeto (con lo cual no hay que entender que sea una realidad) o inmanente objetividad (p.61)

Entonces todo estado psíquico, para el alemán, versa acerca de un objeto exterior; al pensar, al desear, o cuando se tiene miedo siempre es por algo, por ello el concepto de Intencionalidad recoge la idea de que todo lo que existe en cuanto estado mental tiene una vinculación con algún hecho del mundo, *inexistencia* o *existencia en* de la manera en que lo llamaban los medievales, a la existencia del objeto en la mente, tal como este se experimenta, todo estado mental incluye un objeto que se le presenta a la mente[39] (Brentano, 1994) Ahora, Searle retoma el concepto de Intencionalidad, pero modificando algunas apreciaciones que tenía Brentano, ya que para este último la Intencionalidad de los estados mentales es lo que diferencia a estos de los actos físicos, siendo entonces por definición todo lo mental Intencional[40].

---

[37] Esto en alusión al concepto de John Austin de la fuerza ilocusonaria y la producción de sentido, o como en si se llama su conferencia *¿Cómo hacer cosas con las palabras?*

[38] "No faltaron arrojados guerrilleros que se lazaron contra el nuevo anti- intecionalismo, como los filósofos John Searle, Charles Taylor, el psicólogo Kennth Gergen o el antropólogo Clifford Geertz. Pero sus puntos de vista fueron marginados mayoritario de científicos adscritos al computacionalismo" (Buner, 2006.p. 29).

[39] Bechtel (1991) comenta como para Franz Brentano la diferencia entre los hechos físicos son precisamente los estados mentales los que tienen como característica especifica ser Intencionales lo que parece dar un argumento en favor del dualismo de sustancias. Según lo discute Bechtel uno de los discípulos de Bentrano, Meinong, dice que su maestro argumenta favor de una clase de 'objetos' de tipo mental, puesto que al no ver un objeto concreto sobre el que verse el estado mental postula la posibilidad de alguna clase especial de objeto mental sobre el que versa, no en cualidad de existencia (*sein*), sino como ser o subsistencia (*sosein*). Brentano posteriormente rechazaría la interpretación hecha por Meinong por medio de los conceptos de *sentido* y *referencia* de Frege.

[40] En un ensayo de Searle (2008) publicado en la revista de la universidad de Cambridge, *'philosophy in the new centaury'*, que denomino *The phenomenological iillusion*, explica el problema central del uso del concepto de Intencionalidad para la fenomenología en especial a lo referente a Husserl. Para Husserl la Intencionalidad tiene que ver con la reducción trascendental (*apoché*) y la intuición de las esencias

Para Searle (2001) la Intencionalidad resulta ser uno de los puntos fundamentales de lo mental, pero existen también estados mentales que no son Intencionales lo que se explicará posteriormente. Searle destaca, que el concepto de Intencionalidad ha sufrido tan enorme discusión o rechazo dado el mal entendido que se ha producido en su compresión. La Intencionalidad en un discernimiento técnico, viene del alemán *intencionalität* que se refiere al vínculo de los estados de conciencia subjetivos con el mundo, tiene la función evolutiva de relacionarnos con el mundo. Estas tienen que ver con estados subjetivos, de creer que, o desear que, o incluso de percibir que. Entonces no hay que confundir Intencionalidad con tener la intención de, ya que esta es sólo una forma de Intencionalidad en general:

> Intencionalidad, repitámoslo, es el término general para diversas formas mediante las cuales la mente puede ser dirigida hacia-o referirse a- objetos y estados de cosas del mundo (…) la palabra sugiere que la Intencionalidad, en el sentido de 'dirigirse hacia algo', siempre debe tener relación con 'tener la intención de', en el sentido por ejemplo de tener la intención de ir al cine esta noche (Searle, 2001.p.81).

2.2 Naturalización de la Intencionalidad: evolución y cerebro.

Como se ha visto el centro del argumento searleano es el que todos los fenómenos mentales tienen una base biológica, emergen a manera de características superiores de los procesos holísticos del cerebro, por ende, la conciencia y la Intencionalidad son rasgos fundamentales de los procesos biológicos del ser humano y otros animales 'superiores', al igual que lo es la digestión o la circulación sanguínea solo que son de una complejidad distinta. El cerebro en cuanto estructura biológica compleja tiene la capacidad de generar estados subjetivos, estados o rasgos mentales, estos fenómenos son de los cuales se debe partir en cualquier investigación sobre la mente y no negar o 'eliminar' como la mayoría de las propuestas canónicas actuales en filosofía de la mente.

La posición que sostiene Searle (2006) es que la explicación del comportamiento humano, tanto colectivo e individual, se deben basar sobre un estudio de la Intencionalidad en su conexión con la acción, en cuanto estructura real y no meramente explicativa de la conducta humana, de la manera en que veremos posteriormente en el caso de Daniel Dennett, o a su vez el caso más difundido por las versiones del funcionalismo en cuanto análisis causal de *inputs* y *outputs*. En estas teorías se inscribe la Intencionalidad en cuanto relación del cerebro y el ambiente en una correlación probabilística. O por último, las formas adscritas a alguna manera de eliminación, que sostienen que

(*Wesensschau*), lo que tiene el eco del dualismo cartesiano y de la tradición de la metafísica del 'la esencia de vidrio' expuesta por Rorty (1983) en '*La filosofía y el espejo de la naturaleza*', de la capacidad de extraer esencias o universales de las cosas.

la Intencionalidad es un mero residuo de la psicología popular o un simple epifenómeno que será superado o debe ser explicado en sus bases puramente biológicas

El problema que critica Searle (2006) acerca de las propuestas dominantes de filosofía de la mente, es que rechazan el papal del agente de la *Intencionalidad* en cuanto relación con la conciencia, a modo de capacidad de una estructura biológica compleja, de referirse a *X* o *Y,* de negar la capacidad de tener creencias y deseos acerca de *X* o *Y,* incluso de sostener de manera indirecta que no existen tales cosas como estados mentales conscientes, de que son 'nada más que *B'* o que se deben solo explicar en cuanto disposiciones o condicionamientos para *X* o *Y.* Lo que constituiría un dilema frente al problema del libre albedrío, puesto que si no existe realmente un papel causal por parte del agente, en la manera son 'nada más que B', de 'B' sería la responsabilidad en la acción, puesto que las creencias, deseos e intenciones son tan solo B (función o estructura neronal).

La estrategia del profesor de la Universidad de Berkeley es al igual que otros casos la *desmitificación*[41]. El aludir que el hecho de admitir que existan estados Intencionales y por ello estados mentales, no quiere decir que se esté de acuerdo con alguna clase de dualismo, sino que por el contrario mostrar desde las condiciones primitivas de la Intencionalidad (percepción-acción) que su labor es referente a la adaptación de algunas especies, de su función en la reciprocidad cotidiana del ser humano y otros animales con el mundo, de la conciencia en cuanto subjetividad y de la Intencionalidad a manera de correlación.

De allí, que hable de estados Intencionales como la sed, la que es producida en la mayoría de los mamíferos y otros animales por la acción de la hormona angiotensina-II sobre el hipotálamo al haber ciertos tipos de privación, lo que produce el estado Intencional de sed el querer tomar agua. Lo que es de igual modo en correspondencia a el miedo, a la percepción o el hambre que resultan ser formas básicas de Intencionalidad que son producto de interacciones de estructuras cerebrales que son dadas incluso en animales, esto con el propósito de desmitificar la abstracción de la Intencionalidad y acercarla a su base biológica explicativa[42] (Searle, 2006).

[41] Searle (2006) destaca el hecho de que en toda investigación es más pertinente revisar los hechos antes que las teorías puesto que la cuestión no es obedecer cierta propuesta teórica o epistémica, sino explicar los fenómenos desde sí mismos.

[42] Los trastornos de espectro autista se reconocen porque en determinada edad el niño no muestra la cualidad de entender 'otras mentes' a modo de anticipación y comprensión social del contenido o la intención comunicativa de los otros. Una de las características del autismo es que no logra reconocer los estados mentales de otras personas y por lo tanto su relación con los otros y con el mismo ambiente suele ser restringida. Áreas como la cognición, la comunicación, la atención y la coordinación conductual se ven en grados básicos de autismo (crónicos) totalmente alteradas y estereotipadas.

De la manera en que se expuso anteriormente, una de las posiciones de 'fondo' para Searle (1996) es dada por la teoría de la evolución en dos niveles de explicación: 1) funcional, que se refiere a la supervivencia de las especies a un nivel de 'rasgos inclusivos', los que dependen de los rasgos fenotípicos de la especie, y 2) un nivel causal de relación de los determinados organismos con el medio ambiente. La primera es una relación de tendencia *a*, determinada por la carga genética de los organismos que establecen cierta conexión causal con el medio ambiente, explica Morales (2007) acerca de este punto:

> La explicación causal, en cambio, afirma que: la estructura bioquímica de la plata en tanto que determinada por un equipamiento genético causa que segregue la hormona de crecimiento, la auxina, y las concentraciones de auxina causan que las hojas giren en dirección a la luz (p.35).

Searle (2001) resalta la articulación entre las estructuras genética y fenotípica en correspondencia a la evolución de las especies; la estructura genética se mantiene en concordancia a los fenotipos que tienen un gran valor para la supervivencia para la adaptación al medio ambiente. Destaca de este modo que la conciencia y la Intencionalidad tienen un valor evolutivo, que concierne a estados conscientes, a trato de los estados mentales con hechos u objetos del mundo, o simplemente sensaciones conscientes de dolor y de sed, que llevan en el primer caso a buscar y beber agua y en el segundo a apartarse de la fuente de dolor.

Asimismo, que con el problema mente-cuerpo, la intención no es recurrir a la tradición filosófica y tomar una posición al respecto, sino por el contrario *desmitificar* por medio del rechazo de la tradición y al atender al contrario a la explicación dada desde la experiencia, en este caso desde las relaciones de la Intencionalidad primitiva, donde es 'claro' que cierto estado mental como la sed o el hambre se refieren a algo del mundo, el querer *x* que puede llegar a saciar el hambre aunque esta sea motivada por efecto de los neurotransmisores u hormonas. Ahora no quiere decir que otros tipos de Intencionalidad más complejos sean explicados por la misma vía, por ejemplo el hecho de creer que Juan Manuel Santos es el presidente actual de Colombia o que la capital de Argentina es Buenos Aires.

Estos ejemplos desde las formas de Intencionalidad primaria o primitiva tienen la intención de mostrar que la formación y trato de los estados Intencionales con el mundo es un hecho biológico al igual que otros aunque tenga cierto grado de complejidad. Tanto la conciencia y la Intencionalidad tienen por función evolutiva relacionarnos con el mundo, referimos *A*, creer que *P*, desear que *C*, pensar en *D*, permite a distintos seres que tienen estados consientes un tipo de adaptación por medio de estados intrínsecos que facilitaron y facilitan su supervivencia. A través de este capítulo se aclaran

diferentes distinciones y características de la Intencionalidad, dado que su caracterización requiere ciertos pasos para llegar a una mejor comprensión, por ello se parte de lo más 'básico' hacia lo más complejo.

El filósofo estadounidense propone el análisis desde la Intencionalidad de la percepción[43] y de la acción que darían cuenta de la relación de los estados Intencionales primitivos que llegan a constituir la estructura de los rasgos Intencionales más desarrollados en cuanto direccionalidad. Para dar cuenta del vínculo entre la Intencionalidad en cuanto estado mental y el lenguaje con respecto a la teoría de los actos de habla, dado que es preciso señalar directamente: "El significado del lenguaje es Intencionalidad derivada y debe deducirse de la Intencionalidad general de la mente" (Searle, 2006. p. 207).

2.3 La estructura de los estados Intencionales.

La Intencionalidad en cuanto propiedad de dirección y representación tiene en sí misma una forma de *contenido* que determina a lo que se refiere más allá de sí, de lo que trata o versa, y a su vez un tipo de estado psicológico. Al ser el primero el contenido o aquello a lo que se refiere, lo que Searle denomina *contenido proposicional* y lo segundo el estado (creencia, temor, deseo) acerca de aquello a que refiere o *modos psicológicos*, el modo en que es posible representarlos es de la siguiente manera en relación a la teoría de los actos de habla, en los cuales la unión de los *modos psicológicos* y el *contenido proposicional* constituyen lo que comúnmente en filosofía de la mente y del lenguaje se reconoce con el concepto de *actitudes proposicionales*:

E (p) Creer (que llovió)

Donde 'E' es el *modo psicológico* 'creer, desear, querer, temer' y '(p)' el *contenido proposicional* de lo que versa o se refiere. Por ejemplo, al usar el mismo modelo que usa Searle (2006) en su texto *La Mente: una breve introducción*, si el contenido proposicional es la lluvia, en muchos casos se puede usar en que difieren el *modo psicológico*: una cosa es creer que va a llover <<creer (va a llover)>> y otra diferente es desear, querer o temer que va a llover, en la que difiere el *modo psicológico* pero el contenido proposicional es el mismo puesto que versan del mismo *contenido* (Searle, 2006)

[43] Searle (1992) toma el mismo método que toma Wittgenstein en las Investigaciones acerca del problema de la percepción y la intención de percibir, lo que denota el acto más o menos voluntario de la percepción. Este es el ejemplo del pato/liebre que puede ser percibido de los dos modos bajo la intención del observador. Este ejemplo fue extraído por Wittgenstein del libro *Fact and Fable in Psychology* del psicólogo estadounidense Joseph Jastrow.

A su vez, puede suceder que una *actitud proposicional* no verse de una proposición completa en la manera de los casos que hablar acerca de un objeto único –Amo a Julieth- de allí describe Searle (2006) que su representación no habla de una proposición sino de un objeto o un individuo especifico por lo que se remplaza 'p' por 'n' nombrando en este caso al individuo o el objeto sobre el que se trata:

E (n) Amo (Julieth)

Así es posible entender que la representación según la versión searleana no tiene que ver con una 'imagen presentada a la mente' del modo en que es descrito por otras tradiciones filosóficas, como en el caso de la fenomenología, sino que se basa en la apreciación lógica del trato entre los estados Intencionales y los actos de habla, aunque la Intencionalidad del lenguaje derive de la Intencionalidad intrínseca de la mente. Para comprender mejor esta parte es necesario esclarecer dos conceptos principales de los estados Intencionales y a su vez de la teoría de los actos de habla: *dirección de ajuste* y *condiciones de satisfacción.*

a) *Dirección de Ajuste*

Este concepto es usado desde su teoría de los actos de habla, pero tiene que ver con la direccionalidad del mismo modo en que algo es dirigido hacia algún punto a manera de una flecha;"(…) también un estado Intencional puede dirigirse a un objeto y errar, o fallar totalmente porque no existe objeto alguno" (Searle, 2001. p. 92). Es posible ver diferentes formas de dirección dependiendo del *modo psicológico* que posea la *actitud proposicional*. Primeramente las *creencias* tienen una dirección de ajuste *mente-a-mundo*, puesto que la creencia es la que tiene que concordar con el mundo y no al contrario (Searle, 2001).

Por el contrario, los deseos e intenciones tienen una dirección de ajuste *mundo-a-mente* ya que versan sobre algo del mundo que no depende propiamente del observador, si un deseo o una intención son satisfechas no es responsabilidad propiamente del individuo que tiene el deseo o la intención, sino del mundo que lo puede satisfacer o no. Entonces las creencias, percepciones y recuerdos tienen una dirección de ajuste *mente-a-mundo* dadp que tienen por objetivo representarse cómo son las cosas y en segunda medida los deseos y las intenciones tienen una dirección de ajuste *mundo-a-mente* o *palabra-mundo* ya que tiende a representar no como es el mundo sino como deseamos que sea (Searle, 2001).

También es posible que algunas *actitudes proposicionales* no tengan dirección de ajuste, puesto que está ya ha sido satisfecha, ya ha acaecido; por ejemplo es el caso de haber cometido un

error con alguna persona o que se esté contento porque no llovió en la tarde del viernes, en esos casos explica Searle (2001) que la *dirección de ajuste es cero*[44]. Es posible ver ahora en qué sentido describe Searle que los estados Intencionales tienen en cuanto propiedad la direccionalidad, porque poseen una conexión específica con los eventos del mundo, una en relación entre el agente y el mundo, y la otra de una relación entre el mundo y el agente:

> Intuitivamente podríamos decir que la idea de dirección de ajuste es la de responsabilidad de ajustar (…) si mis creencias se vuelven incorrectas, son mis creencias y no el mundo el que falla (…) es responsabilidad de la creencia por así decirlo, encajar con el mundo, y donde el encaje falle rectifico la situación cambiando la creencia. Pero si no logro llevar a cabo mis intenciones o si mis deseos son insatisfechos yo no puedo en este caso corregir la situación cambiando la intención o el deseo (Searle, 1992.p.23-24).

Por lo tanto las creencias tendrían un parecido con los enunciados o proposiciones al tener condiciones de verdad o falsedad por correspondencia con el mundo, por lo cual se reitera que su dirección de ajuste es *mente-a-mundo*, al contrario de los deseos y las intenciones, que no tienen una correspondencia con el mundo a manera de enunciados, sino que pueden ser cumplidos, satisfechos o realizados, así su dirección de ajuste es de *mundo-a-mente* y por último en cuanto a la *dirección de ajuste cero*, los sentimientos de alegría o tristeza no tienen una direccionalidad sino que son apropiados según la creencia o el deseo o sea según la dirección de ajuste (Searle, 1992).

Para la finalidad de la investigación me parece que el análisis que realiza el filósofo de la universidad de Berkeley es apropiado, puesto que identifica una estructura de la Intencionalidad en cuanto la acción de un agente, que tiene creencias, deseos, intenciones y sentimientos, al poner el énfasis el agente que enuncia y el mundo en que lo hace, situación que será ampliada más adelante en la vinculación que establece entre los estados Intencionales y la teoría de los actos de habla, además del problema del libre albedrío. Pero la flecha en el sentido del ejemplo que se enuncio anteriormente no sólo posee una direccionalidad, una *dirección de ajuste* sino también diferentes *condiciones de satisfacción* que igualmente tiene fundamental importancia en el estudio de los estados Intencionales.

[44] Searle (2006) anota en su texto *Mente: una breve introducción* las formas de simbolizar los diferentes tipos de direcciones de ajuste: mente-a-mundo (↓), mundo-a-mente (↑) y dirección de ajuste cero (∅).

b) *Condiciones de Satisfacción*

Searle (2001) enuncia que la característica central de la Intencionalidad en cuanto tal, es que posee *condiciones de satisfacción* lo que es entendido por el filósofo estadunidense de la siguiente manera:

> Un estado Intencional queda satisfecho si el mundo es tal como el estado Intencional representa que es. Las creencias pueden ser verdaderas o falsas, los deseos cumplirse o frustrarse, las intenciones llevadas a efecto o no. En cada caso, el estado Intencional es satisfecho o no dependiendo de si existe de hecho una adecuación entre el contenido proposicional y la realidad representada (p.96).

Los estados Intencionales, de manera general, tienen condiciones de satisfacción y es la manera de conocer los estados Intencionales que puede poseer un agente, la pregunta estaría dirigida a ¿qué condiciones harían que ese estado Intencional quede satisfecho? Esto puesto que poseen un contenido proposicional completo aunque sean de un objeto o individuo, ya que para amar a Julieth por lo menos deben existir ciertos estados Intencionales que den cuenta de ese amor hacia Julieth.

La creencia quedaría entonces satisfecha si es verdadera, el deseo si es cumplido y la intención si es realizada, por lo tanto todo estado Intencional que no posea una dirección de ajuste tiene condiciones de satisfacción. Las creencias son verdaderas si el mundo que represento es del modo en que creo, mis deseos e intenciones si se cumplen (Searle, 1992). Ahora es necesario dar cuenta del vínculo fundamental entre los estados Intencionales y la teoría de los actos de habla, de la manera en que él mismo lo expresa:"(…) las condiciones de satisfacción del acto de habla y del modo psicológico expresado son idénticas (…) los estados Intencionales representan objetos y estados de las cosas del mismo modo que los actos de habla" (Searle, 1992. p. 26), por ello posteriormente se aclarará el uso del concepto de *representación* que no es el mismo que en otras tradiciones.

c) Auto referencialidad causal

Este rasgo de la conciencia es descrito por Searle (2006) como parte de ciertos estados Intencionales y sus *condiciones de satisfacción* que son casualmente auto referenciales, estos son los casos de las intenciones, recuerdos y percepciones, lo que no comparten los deseos y las creencias. Vemos entonces que en el contenido proposicional de los deseos y las creencias hay una diferencia lógica que Searle presenta del siguiente modo:

<<Creer (ayer fui a la universidad)>>

Pero los recuerdos presentan una diferencia importante, por ejemplo, si la actitud proposicional es:

<<Recordar (que ayer fui a la universidad, y el hecho de ir a la universidad cause ese recuerdo)>>

Especifica Searle (2006) que es necesario diferenciar bien los estados Intencionales con *dirección de ajuste* 'mente-a-mundo' que son *causalmente auto referenciales* de los que no, como son el caso de los recuerdos y las percepciones, que son causalmente auto referenciales, mientras que las creencias no lo son. A su vez, de los estados Intencionales que tienen una *dirección de ajuste* 'mundo-a-mente', ya que los estados Intencionales de 'tengo la intención de', que son causalmente auto referenciales de los que no lo son, como es el caso de los estados Intencionales de deseo.

Con esto quiere decir Searle (2006) que todo estado Intencional que sea *causalmente auto referencial*, tiene una *dirección de causación*, en el caso de la percepción es *mundo-a-mente* puesto que tiene una conexión con que el mundo cause determinada percepción, si hay un carro en la calle el carro es el que causa esa percepción[45]. En el caso de las acciones es de diferente modo, porque la *dirección de causación* es de mente-a-mundo, cuando por ejemplo intento alcanzar un plato o un vaso en lo más alto de un anaquel, el éxito de la acción se encuentra en que la intención de la acción sea alcanzar el plato o el vaso. Searle expresa los rasgos de la conciencia antes presentados en una tabla que me permito enseñar:

[45] Para el caso de la precepción, Searle (1992) no ve su conexión lógica en cuanto estado Intencional a manera de representación sino como presentación puesto que son los objetos del mundo que percibimos los que causan ese estado Intencional especifico de manera directa. Es por esto que Searle identifica a la percepción, junto con la acción, como los estados Intencionales más primitivos.

	Cognición			**Volición**		
Auto referencia causal	*Percepción*	*Memoria*	*Creencia*	*In. acción*	*In. previa*	*Deseo*
	sí	sí	no	sí	sí	no
Dirección de Ajuste	↓	↓	↓	↑	↑	↑
Dirección de causalidad	↑	↑	ninguna	↓	↓	ninguna

Grafico # 1 Recuperado de Searle (2006) en su libro *Mente: una breve introducción* de las página 218.

d) Trasfondo, red y estados pre Intencionales

Hasta ahora se ha tratado los estados Intencionales en cuanto su conexión especifica con un agente o entendidos en base a los individuos. Pero Searle (2006) aclara que los estados Intencionales no son formaciones que se dan aisladamente, sino que siempre se encuentran en interrelacionados con diferentes situaciones o condiciones que lo hacen posible de manera implícita. Searle explica que el concepto de *red* es dado siempre en todo estado Intencional, por ejemplo, en el estado Intencional <<creo(está lloviendo)>>, no solo se da en cuanto unidad aislada ya que parte de saber que llueve es saber que puede mojar, que cae desde el cielo y no hacia él, que suele ir acompañado con diferentes fenómenos atmosféricos.

La *red* de estados Intencionales es la que permite la consolidación de los *estados de satisfacción* de determinado estado Intencional particular, puesto que en el caso de las creencias no se dan solo bajo un punto estipulado sino que son parte de una *red* que se correlaciona con aquello de lo que hablamos; si soy dueño de un nuevo apartamento, se supone que sé que los apartamentos sirven para vivir, que tendré una relación con muchos otros vecinos a diferencia de una casa. Así si se continúa hasta los principios primarios que hacen posible cierto estado Intencional, por ejemplo la gravedad o la respiración, que son denominados *condiciones de trasfondo* que no son estados Intencionales (Searle, 2006).

> El trasfondo es un conjunto de capacidades mentales no representacionales que permiten que tenga un lugar todas las representaciones. Los estados Intencionales tienen únicamente condiciones de satisfacción (…) en contraste con un trasfondo de capacidades que son ellas mismas estados Intencionales. Para tener ahora, los estados Intencionales que tengo, debo tener ciertos tipos de saber-cómo: debo saber cómo son las cosas y debo saber cómo hacer cosas (Searle, 1992. p. 152).

El *trasfondo* son condiciones necesarias para la ejecución de cualquier estado Intencional, Searle (1992) los divide en dos tipos: de trasfondo profundo y de trasfondo local. El *trasfondo profundo*, son las capacidades o condiciones naturales para que cualquier cosa ocurra, por ejemplo, el hecho mismo de poseer ciertas condiciones biológicas para su ejecución; si deseo ir a la nevera por una cerveza debo poseer la capacidad de recordar cómo llegar, de levantarme y ponerme de pie e incluso saber la manera de saciar la sed. Por otra parte, el *trasfondo local* o cultural son las condiciones implícitas que se manejan en una cultura particular, por ejemplo tomar cerveza o saber que es un bar u otras condiciones culturales.

Entonces se puede resaltar desde aquí que la conformación de los estados Intencionales no se realiza de manera aislada sino que tienen que ver con una conexión entre diferentes estados Intencionales, entre creencias y deseos, que se denominan *red*. Y que, al ir hacia las partes centrales de la *red* encontramos que el *trasfondo* son aquellas capacidades o condiciones que son necesarias y son de conocimiento implícito, siendo profundas las condiciones del mundo la gravedad o la fuerza normal, para por ejemplo poder salir a caminar por el parque o a nivel cultural si se desea ir a ver un partido de futbol, todas estas partes fundamentales de adscripción de estados Intencionales.

2.4 Intencionalidad direccionalidad, representación y actos de habla.

De la manera que se ha señalado la Intencionalidad es un término técnico, que se entiende a manera de propiedad de muchos estados mentales que se dirigen *A* o versan sobre *C*, por ello a cada estado Intencional *E* debe existir una respuesta de lo que es *E* ¿sobre qué es *E*? pero, hay que tener en cuenta que no todos los estados mentales son Intencionales en lo que radica la diferencia entre la propuesta del estadounidense y la de Brentano, además que para Searle la Intencionalidad debe entenderse como conexión lógica con el lenguaje y no como en la tradición fenomenológica se ha seguido. Las creencias, los deseos, los temores y esperanzas son Intencionales, mientras que algunos casos de ansiedad o depresión no versan sobre algo, no son Intencionales. La diferencia es dada en los modos de informar ¿Qué se desea? ¿Qué se quiere? ¿Qué se teme? 'Qué', debe ser sobre algo (Searle, 1992).

Así lo casos dirigidos hacia algo, creo que *A* o deseo *P*, son estados mentales Intencionales ya que versan sobre algo, en cambio los que no son dirigidos no son estados mentales Intencionales, como por ejemplo en algunos casos de depresión mayor o ansiedad generalizada. Existe, a su vez, una diferencia entre la conciencia y la Intencionalidad, ya que muchos estados conscientes no son Intencionales, por ejemplo un sentimiento de felicidad de manera repentina, y hay estados Intencionales que no son conscientes, como por ejemplo la creencia de que mi abuelo vivió siempre en Boyacá, que aunque lo sepa no es formulado de manera consciente todo el tiempo, la Intencionalidad debe entenderse entonces a manera de direccionalidad (Searle, 1992).

Pero existe la confusión común de entender la direccionalidad de la Intencionalidad del modo de referirse a algo, a manera de alcanzar o dar cuenta de ello 'tocándolo' trayéndolo de alguna manera, lo que resulta ser un error incluso cómico, ya que algunas posturas filosóficas realizan preguntas a manera de ¿Cómo puedo referirme al sol que se encuentra a millones de kilómetros de distancia? O ¿Cómo es posible hablar del viaje por el Magdalena de Simón Bolívar hasta Santa Marta al final de su vida? Por este punto, según lo enuncia Paredes (2007), el filósofo estadounidense se aparta de la teoría del significado que él denomina 'tradicional' o típica de las discusiones tradicionales entre el dualismo y el materialismo e incluso de la visión de representación o significado en cuanto *imagen* propuesta por Wittgenstein en el *Tractatus Logicus Philosophicus*[46].

Por el contrario según el estadounidense, de la manera en que se señaló anteriormente: "El significado del lenguaje es Intencionalidad derivada y debe deducirse de la Intencionalidad general de la mente" (Searle, 2006. p. 207). Esto es lo que Habermas denominó 'giro Intencional de los actos de habla', ya que Searle explica que al hablar del vínculo intrínseco de los actos de habla y los estados Intencionales es dado a manera de explicación, porque la Intencionalidad no es interna al lenguaje en general sino que es una derivación de los estados Intencionales. Es necesario, dado que la Intencionalidad es direccionalidad, mantener la distinción entre el estado y aquello a lo que se dirige, pero cabe resaltar que la única manera de dar cuenta de los estados mentales Intencionales o no Intencionales es dada por el contenido lógico de las proposiciones, por el lenguaje (Paredes, 2007).

De esto cabe dilucidar que la conexión que establece Searle con respecto a la estructura de la Intencionalidad, y de su correspondencia con la conciencia y el inconsciente, anteriormente explicado, los siguientes puntos según lo presenta Paredes (2007):

[46] El hecho de que algo sea referido tiene que ver con sus condiciones de satisfacción, por ejemplo frente a la proposición –El rey de Francia es calvo- quiere decir que si la creencia es satisfecha debería primero haber un rey en Francia y segundo que este sea calvo, lo cual resulta ser falso, porque en Francia no hay reyes.

1) La relación Intencional no es de una característica especial o trascendente.
2) La Intencionalidad, del mismo modo que la conciencia, no hace referencia a una nueva clase ontológica de objetos.
3) No es la relación de un sujeto con alguna clase de proposición.

No existen por tanto *actos mentales* sino estados mentales Intencionales y no Intencionales, los estados Intencionales 'representan' objetos y estados del mundo, del mismo modo en que 'representan' los actos de habla, de la manera en que enunciar *P* (acto de habla) es enunciar una creencia de que *P* (estado Intencional), prometer hacer A (acto de habla) es prometer la intención de hacer A, ordenar hacer R (acto de habla) es desear que se haga R (estado Intencional), así se entiende el sentido paralelo de los actos de habla y los estados Intencionales en su relación 'derivada' (Parades, 2007).

Searle (1992) entiende entonces por 'representación' la articulación entre acto de habla y *modo psicológico* puesto que expresan una idéntica *condición de satisfacción*:

> (…) *el acto de habla se satisfará sí y sólo sí el estado psicológico expresado se satisface, y las condiciones de satisfacción del acto de habla y el estado psicológico expresado son idénticas*[47]. De este modo, por ejemplo mi enunciado será verdadero, sí y sólo sí, la creencia expresada es correcta, mi orden se satisfará sí y sólo sí, el anhelo o deseo expresado se satisface, y mi promesa se cumplirá sí y solo sí mi intención expresada se lleva acabo (…) los estados Intencionales representan objetos y estados de las cosas en el mismo sentido que los actos de habla representan objetos y estados de las cosas (p. 26).

Es por esto que expresa que el contenido Intencional es interno a los estados Intencionales, lo que quiere decir que las *condiciones de satisfacción* hacen parte de la creencia o del deseo que se tiene, por lo tanto el agente es consciente de las condiciones de 'satisfacción del estado Intencional', de lo que estos 'representan' sin por esto entender un problema de la ontología o el *status* ontológico de las creencias y los deseos, o en general de los estados Intencionales, de la manera en que lo haría algún tipo de dualismo al establecer el lugar o el *status* de la creencia en cuanto tal, a modo de una substancia aparte. Para el filosofó estadunidense lo importante son las propiedades lógicas de los estados Intencionales (Searle, 1992).

¿Qué sería entonces una creencia en cuanto representación? Esta según lo indica Searle (1992) es: "(…) creencia es un contenido proposicional en un cierto modo psicológico, su modo

[47] La cursiva es del texto propio de Searle en la edición Tecnos del año 1992 que se usó en esta investigación.

determina una relación de ajuste mente-a-mundo y su contenido proposicional determina un conjunto de condiciones de satisfacción (p. 30)". Ahora surge la pregunta ¿dónde 'residen' esos estados Intencionales y cómo son posibles en un mundo enteramente compuesto de moléculas? La respuesta que da el filósofo estadounidense es que todos estos fenómenos son causados, realizados por estructuras complejas del cerebro, los estados Intencionales son *causales* a nivel de estados neurofisiológicos y a su vez son *realizados* por estados y capacidades neurofisiológicas, que se corresponden del mismo modo entre sí con otros estados Intencionales (Searle, 1992).

Lo anterior pareciera cercano a las posiciones generales del fisicalismo, pero hay que recordar que para Searle las estructuras superiores del cerebro son capaces de *causar* y *realizar* estados mentales que son *irreductibles* porque son cualitativamente subjetivos[48] y en cuanto estados Intencionales de un agente, es una capacidad intrínseca de causar hechos en el mundo, de tener una capacidad volitiva, lo que se denomina *causación Intencional* que será explicada posteriormente. Lo que quiere decir, que lo mental es 'emergencia o que emerge de las estructuras biológicas' dotar al agente de estados Intencionales intrínsecos, capaces de relacionarlo con el mundo y de representar estados y cosas de este sin caer por ello en el viejo problema ontológico del corte de Descartes (*res cogitans*), de Locke o Hume de las ideas que flotan en la mente[49].

Lo que resalto es este intento de Searle por relacionar los estados Intencionales y el lenguaje en cuanto capacidad de representación, al realizar una crítica a la forma canónica de usar el concepto de representación, para formularlo por el contrario en cuanto descripción de los hechos mismos del mundo, al mencionar que no es muy distinto hablar de que un agente crea que *C* o que enuncia *C*, ya sea verbalmente o por escrito, cree que *C*. Una solución similar al problema mente-cuerpo, que para él es proporcional a la solución de la dicotomía entre el estómago y la digestión, no son dos categorías ni mucho menos sustancias opuestas, por lo que es cercano a la respuesta de Ryle de los *errores categoriales*, donde la disyunción no soluciona ningún dilema.

> Las propiedades lógicas de los estados Intencionales surgen del hecho de que son representaciones, y la cuestión es que pueden, como las entidades lingüísticas, tener propiedades lógicas de un modo en

[48] Relación con el concepto de *qualia* en cuanto propiedad irreductible de la experiencia cualitativa, de la manera en que fue expuesto en el primer acápite de ¿Cómo se experimenta *X?* o términos de Thomas Nagel ¿Qué se siente ser un murciélago?

[49] Hume (1984) en su reconocido texto *Ensayo sobre el entendimiento humano* explica que en la mente existen ideas que son copias de las impresiones del mundo, derivadas de manera primaria de la impresión aunque también de la reflexión, pero en diferentes niveles de complejidad, para el filósofo inglés las impresiones crean ideas en la mente, a manera de un copia que existe allí posterior a la impresión. Dice Hume (1984): "(…) una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frio, placer o dolor de uno o de otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que tomamos la impresión: llamamos a esto idea" (p.95).

> que las piedras o los árboles no pueden tenerlas (aunque los enunciados sobre las piedras y los árboles pueden tener propiedades lógicas) porque los estados Intencionales, como las entidades lingüísticas y a diferencia de los árboles y piedras, son representaciones (Searle, 1992. p. 30-31).

Al hablar de deseo no hay necesidad alguna de buscar la categoría ontológica última de los deseos o del deseo en específico, sino que es una entidad como cualquier otra que se presenta en el mundo, si se dice que –Julieth desea ir a Santa Marta esta navidad- no existe ningún problema ontológico sino que se describe como el contenido Intencional de Julieth está dirigido o versa sobre una ciudad de la costa caribe colombiana. En el caso, por ejemplo, de que Santa Marta no sea una ciudad real, se dice que tanto el estado Intencional y el acto de habla en cuanto enunciación no tienen una *condición de satisfacción*, no pueden ser satisfechos, sino que simplemente son falsos o no existe algún referente sobre el que verse o se dirija el estado Intencional o el acto de habla señalado.

Por ello puntualiza muy claramente Searle (1992) ”En mi investigación es crucial distinguir entre el ‘contenido’ de una creencia (esto es: una proposición) y los ‘objetos’ de una creencia (esto es: los objetos ordinarios)” (p.32) Lo que quiere decir que hay que diferenciar el mero contenido proposicional de los objetos ordinarios o referentes, puesto que muchos de los estados Intencionales son dados por la imaginación y de manera análoga en los actos de habla, y estos hacen parte del estudio de la creación de discursos de ficción que son solo ‘objetos Intencionales’ simulados o creados a partir de una serie de actos de habla, donde el hablante o de forma general el agente no está condicionado por la *dirección de ajuste* palabra-a-mundo o mente-a-mundo sino que rompen los compromisos con alguna *condición de satisfacción*.

Es visible que el problema de Searle (1992) en lo que concierne a la representación es dada el trato entre la Intencionalidad, que es intrínseca al agente, y las entidades lingüísticas dado que de la forma en que se explicó el lenguaje y su significado es derivado de la Intencionalidad general de la mente. Estos presentan una diferencia fundamental porque lo mental, son estados mentales más no actos, contrario a las entidades lingüísticas que son en sí *actos* o materializaciones en cuanto sonidos o gráficos en un papel por ejemplo[50]. Las creencias son intrínsecamente representaciones que consisten meramente en un contenido Intencional y un modo psicológico, pero la diferencia crucial

[50] Por lo cual Searle (1992) hace explicito que no es una unión entre la persona y la proposición, sino es una representación entre el estado Intencional y la cosa que representa, sin que sea necesario siempre un ‘objeto Intencional’ o referente que lo satisfaga. Searle, critica la noción de ‘actitud proposicional’ de Russell puesto que por su uso terminológico tiende a confundir, como si la creencia fuera entre una persona y una proposición, como si fuera entre la creencia y la proposición.

entre los actos de habla y los estados Intencionales, es que los primeros son dados en cuanto producción física y los segundo son mentales.

Los fonemas por sí mismos, o incluso cualquier sonido, las señales de tránsito o las letras que se están leyendo en este momento no tienen una Intencionalidad intrínseca, no significan nada por si mismas fuera de la Intencionalidad de algún agente, o de algunos; los grafemas, fonemas o cualquier dibujo tienen entonces una Intencionalidad derivada por los agentes que le otorgan algún significado (Searle, 1992). Arcara (2008) en su investigación denominada *La Mente de John Searle Intencionalidad y Causalidad* define el análisis que realiza Searle con respecto a cómo es posible pasar de los estados Intencionales (mentales) y los actos de habla:

1) Es la expresión hacia 'afuera' del estado Intencional interno que permite dar a conocer a los demás el estado Intencional del sujeto.
2) Posteriormente, de acuerdo al tipo de acto de habla que sé quiere realizar (ascensión, orden o promesa) se realiza el acto ilocucionario con la intención de su realización extra-lingüística.
3) La introducción de aspectos generales de tipo convencional que permitan realizar los actos de habla con su finalidad perlocutiva, que permitan 'predecir' cierta posibilidad de respuesta por parte del interlocutor y asegurar la comunicación del mensaje.

Cabe señalar, del modo que Arcara (2008) lo presenta, que los resultados perlocutivos tienen cierto grado de azar, ya que no se puede asegurar *a priori* las posibles respuestas del interlocutor en el proceso comunicativo a pesar de la intención primaria del agente. Vemos que el lenguaje resulta ser para Searle, el puente principal entre el agente y el mundo y es el centro desde donde se explica y se desarrolla la Intencionalidad de la mente. Por ello presentaré de manera breve la teoría de los actos de habla y sus consideraciones principales para luego explicar el *significado* en el sentido searleano, que es importante resaltar en correspondencia con su teoría de la Intencionalidad.

2.5 Teoría de los actos de habla: lenguaje y acción.

En concordancia con el argumento tangencial de su propuesta teórica vemos que la intención es poder dar cuenta de la mente, la Intencional y ahora del lenguaje en cuanto producto de manifestaciones biológicas. La Intencionalidad y el lenguaje en ese orden es fruto de la evolución que llega a originar condiciones que llegan a producir comunicación, en particular en lo que respecta al ser humano por medio de la lengua gracias al desarrollo de funciones cerebrales que le capacitan para la comunicación. Dice con respecto al lenguaje y la comunicación Searle (2001):

> Quizá la forma más sencilla de llamar la atención sobre el carácter sorprendentemente del lenguaje es la de recordar el siguiente hecho: en la parte inferior de nuestra cara existe una cavidad que se abre por medio de tejidos móviles. Periódicamente, esa cavidad se abre y salen de ella cierta variedad de sonidos (…) desde un punto de vista puramente físico, las ondas acústicas producidas por esos fenómenos físicos y fisiológicos son bastante tribales (…) Ahora, bien lo notable es que a partir de la onda acústica pasamos a estas sorprendentes propiedades semánticas, que incluyen no sólo fenómenos retóricos y lingüísticos, sino también políticos, literarios y otros tipos de fenómenos culturales ¿Cómo funciona esto? ¿Cómo pasamos de la física a la semántica? (p.124).

Cada vez que produzco determinada onda acústica; realizo una negación u afirmación, un cuestionamiento o un rechazo, una promesa o una declaración amorosa, todo esto es lo que en términos generales llamó Austin *Actos ilocucionarios* que es la unidad mínima de la comunicación. Ahora Austin no solo mencionó los actos ilocucionarios, sino también aquello que se desea lograr con el acto ilocucionario, por ejemplo si alguien emite una 'orden' el agente quiere que alguien haga algo, que realice alguna acción, o cuando existe una discusión entre dos personas es que los agentes quieren llegar a persuadir al otro, que entre dentro de los efectos extra-lingüísticos que en el caso de Searle parten de la Intencionalidad general de la mente (Searle, 2001).

Como se mencionó anteriormente el paralelismo se expresa de la misma manera que en los estados Intencionales, pero hay que tener de presente que los actos de habla son *actos* en sí mismos y los estados Intencionales son *estados*. La representación por tanto también tiene un paralelo, en la manera de simbolizar, donde el *modo psicológico* es igual a la *fuerza ilocutiva* o *el tipo de acto ilocucionario que es* y el *contenido proposicional* de la manera en que se señaló en el apartado de la estructura de los estados Intencionales:

F (p) Desearía (no lloviera)

Según el mismo Searle (2001) es posible dividir un acto de habla en lo que es su *fuerza ilocutiva* de lo que es su *contenido proposicional*, pero lo que se desea resaltar es la cercanía entre los actos de habla y los estados Intencionales, incluso de la manera en que él y Anscombe resaltan "la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente" (Searle, 1992. p. 13). Esto tiene la intención de aludir al aspecto definitorio de los estados Intencionales intrínsecos en el proceso comunicación y de significación. Por el momento, el problema de la comunicación plantea en una conexión entre los actos de habla tanto en su aspecto *ilocutivo* como *percolutivo*, para lo que Searle trae la teoría de la comunicación propuesta por Paul Grice donde se explicita que la comunicación es

exitosa si logramos que el otro nos comprenda, que el interlocutor reconozca la intención de otro de 'producir comprensión'.

Por ejemplo, cuando Julieth enuncia- Desearía que esta tarde no llueva- el sentido de la comunicación se logra cuando el interlocutor al que Julieth se dirige reconozca la intención de comunicación y reconozca a sí mismo el *acto ilocutivo*. Entonces el interlocutor de Julieth, en un proceso de comunicación exitosa, reconocerá que Juan no quiere que está tarde llueva. Así explica Searle (2001) que cuando tengo la intención de realizar un proceso comunicativo, tengo en si la intención de producir cierto grado de comprensión en el otro, pero esa compresión es el hecho de que el interlocutor reconozca el *significado* de lo que le deseo comunicar, Searle señala los siguientes puntos en correspondencia con el proceso de comunicación de la frase en Alemán <<*es regnet*>>, que significa: está lloviendo, para lo que:

1) El agente enuncia la frase <<es regnet>> en Alemán con un significado convencional para los hablantes de esa lengua.
2) Esa emisión por parte del agente tiene que tener condiciones de satisfacción, en este caso que este lloviendo, ya sea verdadero o falso.
3) El interlocutor entiende el proceso de comunicación ya que reconoce la locución de <<es regnet>>, y así mismo reconoce la proposición 2) que está o no lloviendo.

Pero de la manera en que la cita del principio de este apartado mostro, el lenguaje y los procesos de comunicación ofrecen una gran variedad de posibilidades, desde hablar de acontecimientos del pasado, contar chistes, rogar el perdón de otra persona, imponer condiciones o desear que las cosas salgan bien. Pero para el análisis de los actos de habla se establecen correspondencias entre *la fuerza ilocutiva* y el *contenido proporcional* al centrar las diferentes posibilidades de *actos de habla* en tipologías dadas por la noción de un *propósito ilocucionario*.

El *propósito ilocucionario* hace referencia a que los actos de habla tienen un propósito u objeto determinado sobre el que versan, cuando la madre de Julieth, le dice –Necesito con urgencia que vayas a la farmacia- aunque la proposición resalte la 'intensidad' de la orden, igualmente de manera general 'se considera como un intento de que una persona haga algo'. (Searle, 2001). Así se puede decir que:

> La noción de propósito ilocucionario es la noción de cómo se considera una expresión en la medida en que es determinada por las normas constitutivas de los actos de habla. Por consiguiente, realizar actos ilocucionarios es imponer un determinado tipo de función de estatus (Searle, 2001. p. 132).

Lo que nos dice el filósofo estadounidense es que los actos de habla se vinculan con la teoría de la Intencionalidad, en lo que tiene que ver con el *propósito ilocucionario* dado que determina la 'dirección de ajuste' como el 'estado Intencional' que se expresa en el acto de habla. En este sentido, la intención del concepto de *propósito ilocucionario* es poder reducir la pregunta ¿Cuántos *F* (actos ilocucionarios) existen? A ¿Cuántos propósitos ilocucionarios existen? Este aspecto, es definitorio, del mismo modo que las *condiciones de satisfacción* y la *dirección de ajuste*, puesto que proporcionan un método de análisis tanto los estados Intencionales como de los actos de habla dado que como se expresó anteriormente, aunque el significado y en sí misma la locución de un determinado acto de habla sean derivadas de un estado Intencional especifico, el lenguaje resulta ser la forma del análisis lógico de los estados Intencionales.

Por ende, los tipos de actos de habla que identifica Searle (2001) de manera general en su síntesis escrita en *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real* son:

1) ***Propósito ilocucionario afirmativo*:** tiene como propósito comprometer al hablante con la verdad del contenido proposicional y por lo tanto de que el contenido proposicional tiene que ver con los hechos del mundo. Así tiene una *dirección de ajuste* 'palabra-a-mundo', y una *condición de satisfacción* o en el caso propio del acto de habla afirmativo una *condición de sinceridad* en forma de creencia ¿la creencia es verdadera o es falsa? Los ejemplos más representativos son: las afirmaciones, las descripciones, las clasificaciones y las explicaciones.

2) ***Propósito ilocucionario directivo***: tiene por intención, intentar dirigir al oyente o interlocutor a que actué con respecto al *contenido proposicional* del acto de habla. Por lo tanto es una expresión de un deseo del agente, de que el interlocutor actúe con respecto a ese deseo. Estas son las órdenes, los ruegos y tienen una *dirección de ajuste* 'mundo-a-palabra', y en cuanto condición de sinceridad (condición de satisfacción), depende del *modo psicológico*; por ejemplo en los deseos, no es verdadero o falso, sino que puede ser cumplido, satisfecho o insatisfecho, obedecidos o desobedecidos.

3) ***Propósito ilocucionario compromiso:*** constituye en sí el compromiso por parte del hablante de adoptar el tipo de acción representado en el *contenido proposicional*. Como por ejemplo, las promesas, compromisos, juramentos, contratos o también las amenazas, aunque tengan efectos negativos sobre el oyente. Su *dirección de ajuste* es 'mundo-a-palabra' desde un *modo psicológico* que sería la intención de hacer

determinada cosa y del mismo modo que en los directivos, no son verdaderos o falsos sino cumplidos o incumplidos.

4) ***Propósito expresivo:*** se refiere a la expresión misma de la *condición de sinceridad* del acto de habla. Por ejemplo, cuando felicitamos a alguien por su cumpleaños, cuando nos disculpamos por alguna equivocación, al dar la bienvenida a la nuestra casa a algunos invitados. Los actos expresivos tienen una *dirección de ajuste nula* ya que la verdad o falsedad del contenido proposicional se da por hecho, por ya realizada. Pero ahora, la *condición de satisfacción* tiene que ver con la 'sinceridad' del estado Intencional, o sea varia con el tipo de acto expresivo; si -Juan cometió un error con Julieth-, la condición de sinceridad depende si es verdad o no que Juan se arrepiente de aquello que hizo.

5) ***Propósito declarativo:*** en este caso el propósito ilocucionario es producir un cambio en el mundo por medio de una representación, un acto performativo que 'crea' un aspecto distinto de la realidad lo que en si llama Austin 'hacer cosas con palabras'. Expresiones como ¡feliz cumpleaños! –Los declaro marido y mujer-, o la declaración por parte de un decano –se da apertura al congreso de filosofía del lenguaje- o como el caso de un acto de graduación donde se dice –felicitaciones a los nuevos profesionales-.

En su condición especial, los actos ilocucionarios de tipo declarativo permiten una *dirección de ajuste doble*, porque se presenta primeramente una 'modificación' del mundo mediante la representación 'mundo-a-palabra', pero a su vez son las palabras las que permiten su modificación, por lo tanto también presenta una *dirección de ajuste* 'palabra-a-mundo'. Ahora las *condiciones de satisfacción* son internas a la misma representación si está es efectuada con éxito; por ejemplo si Julieth cumplió años, si la pareja se casa, si en verdad inicia un congreso de filosofía o si Julieth logro graduarse.

Los actos de habla declarativos, son posibles gracias a instituciones de carácter extra lingüístico y son estás funciones las que llegan a lo que se tratará en el siguiente capítulo acerca de la formación de la ontología social o la construcción de la realidad social. Es posible ver en este momento, la manera en que se enlaza la teoría del *naturalismo biológico* con la naturalización de la conciencia, con la Intencionalidad a modo de conexión fundamental de la mente con el mundo, y a su vez de su enlace indispensable con el lenguaje en cuanto acción y conocimiento del mundo, y al identificar al agente a manera de un ser con estados Intencionales subjetivos. Por lo que se resalta la primacía del agente en cuanto realizador de hechos e incluso de formaciones institucionales y ficcionales por medio del lenguaje, en cuanto un individuo capacitado de volición y cognición. Para terminar es necesario entonces establecer qué entiende Searle por significado, y como se relaciona el

con problema de la causalidad y la Intencionalidad, para posteriormente en el último capítulo ver el problema de la libertad y la responsabilidad, en vínculo con la teoría de la construcción de la realidad social.

2.6 Significado e Intencionalidad ¿Están los significados en mi cabeza?.

Dado los vínculos entre Intencionalidad, lenguaje y comunicación como se ha visto a través de la investigación es necesario dar cuenta de la propuesta searleana acerca del significado ya que en esta recae la comprensión por parte de los agentes del proceso comunicativo y por lo tanto del lenguaje en sí mismo, dice en este aspecto:

> El significado de una frase es determinado por el significado de las palabras y la estructura sintáctica de las palabras en la frase. Pero lo que el hablante 'quiere significar mediante la expresión' de la frase depende, dentro de ciertos límites, enteramente de sus intenciones (Searle, 2001. p.127).

Se refiere en un primer punto al decir 'dentro de ciertos límites', que el significado de las expresiones depende de las convenciones del lenguaje ya que no puedo expresar –S es igual a P- sin que S y P sean una proposición en un sentido completa que tenga una relación convencional. Por ejemplo, al decir –x=24-, no puedo esperar que los interlocutores posibles me entiendan si con eso quiero decir que –Gabriel García Márquez es un gran novelista-, los límites son impuestos por las convenciones del lenguaje, pero ahora puntualiza que las frases son herramientas y estas son usadas para hablar, situación que se encuentra próxima a la concepción de *Investigaciones* de Wittgenstein (Searle, 2001).

Pero ahora da un viraje a esta concepción por medio de la denominada 'Tesis de Searle', llamada así también por Habermas, al decir que el significado es derivado de la Intencionalidad de la mente (Paredes, 2007) esto es debido a que el significado aunque este limitado por las convenciones lingüísticas depende en mayor medida por las necesidades del hablante, por lo que este quiere expresar, dado que el significado lingüístico sirve a los hablantes para expresar algo. El significado dado por el hablante en cuanto expresión es la fuente primordial de significación, por lo menos según lo puntualiza, entorno al estudio de las funciones del lenguaje, incluso el significado corresponde en si a la pregunta ¿Qué quiere decir el hablante? (Searle, 2001).

Responde a la pregunta, resaltado las consideraciones del *Naturalismo Biológico*, la Intencionalidad y el lenguaje, donde la teoría de la evolución juega un importante papel puesto que la evolución es la que permitió a ciertos seres tener estados conscientes y asimismo estados Intenciones intrínsecos de carácter subjetivos, pero del mismo modo capacitó a los seres humanos en

la formación del lenguaje, en la vinculación de los fonemas y grafemas con un significado capaces de atribuir a otros diferentes estados Intencionales que son expresados por agentes, que comprenden significados:

> La clave para comprender el significado es esta: el significado es una forma de Intencionalidad derivada. La Intencionalidad original o intrínseca del pensamiento de un hablante es transferida a las palabras, frases, marcas, símbolos, etc Si se expresan con un significado esas palabras, frases, marcas y símbolos tiene entonces una Intencionalidad derivada de los pensamientos del hablante. No tienen tan sólo un significado lingüístico convencional sino también el significado que ha querido darles el hablante (Searle, 2001. p. 127).

De manera general, Searle (1992) explica que el problema del significado tiene que ver con una doble Intencionalidad, porque por una parte se encuentra el *modo psicológico* propiamente dicho (creer, desear, pensar) y por otra parte la *intención de significar*, al ser dos partes de todo *acto ilocutivo*. En la expresión –Deseo ir al parque este domingo- está el modo psicológico que es expresado en el *acto ilocutivo*, pero a su vez está la *intención de significar* ese estado Intencional por medio del acto de habla, ya que tiene la intención de la comunicación. Pero a su vez, dado lo anterior, las *condiciones de satisfacción* son dadas por el estado Intencional, si realimente deseo ir al parque, la *condición de satisfacción* será impuesta intencionalmente por la mente, a los fonemas o grafemas; al acto de habla en cuanto *intención de significar*. "La mente impone la Intencionalidad sobre la producción de sonidos, marcas, etc, al imponer las condiciones de satisfacción de los estados mentales sobre la producción de los fenómenos físicos" (Searle, 1992. p.172).

Esa *intención de significar*[51], según lo explica Vásquez (2012), tiene una influencia de la teoría de Paul Grice pero difiere en esta en dos puntos: 1) Searle le brinda una mayor importancia a lo mental en la formación de los significados y 2) niega el hecho que las intenciones que importan para un análisis del significado y del lenguaje en si sean aquellas que tengan un efecto sobre algún tipo de 'auditorio'. Para el estadounidense, es necesario tener en cuenta para el análisis del significado su aspecto convencional y a su vez el aspecto Intencional del agente, no basta sólo con aclarar su constitución convencional, sino también es necesario estudiar el papel que juega la *intención de significado,* desde los estados Intencionales intrínsecos del agente (creencia, deseo, etc) hacia su derivación Intencional en el significado.

[51] Todo estudio del lenguaje o la comunicación, asegura Searle (1992), debe tener en cuenta las intenciones de significar la intención misma del agente puesto que bien generalmente se expresa algo 'verdadero' muchas veces se puede expresar algo con el fin de manipular una situación, de mentir, de negar algo que en verdad se piensa, de evadir incluso de uno mismo algo que es o no evidente.

Como premisa central se puede entender que el lenguaje en si depende del pensamiento en un sentido general, puesto que la función del lenguaje la recibe de la capacidad de representar estados Intencionales intrínsecos. Por ejemplo, cuando el agente habla quiere 'significar algo' mediante su expresión, en un acto de habla en que se busca expresar una promesa (*propósito ilocucionario de compromiso*) el agente pretende expresar el compromiso que adquiere frente a determinada situación por medio de lenguaje convencional, el agente usa el lenguaje como herramienta- ¡te prometo no volver a hacerlo!- parte del hecho, en un contexto común, que un agente *X* quiere establecer un compromiso *c* , porque tiene un estado Intencional particular y espera que por medio de ese acto de habla, en español, el interlocutor entienda la atribución que *X* hace por medio de ese acto de habla la expresión-¡te prometo no volver a hacerlo!.

Searle (1992)destaca, y en esto toma distancia de la propuesta de Paul Grice, de que existe una diferencia entre la *intención de significar* en cuanto representación y comunicación, puesto que muchas veces solo se tiene la intención de expresar algo, de representar sin tener la intención de que generar algún efecto sobre los posibles oyentes, sin ningún propósito comunicativo. Es por eso que Searle, para mayor claridad, divide *intención de significar*: una intención de representar y otra de comunicar. Así un 'orden' que es posible establecer en el proceso de comunicación parte necesariamente de 1) un estado Intencional particular que se desea representar, 2) algún *propósito ilocucionario* que se quiera dar por medio de la expresión 3) una *intención de significar* que tiene por intención en la acción producir el acto de habla 4) Intención de significar representativa y por último 5) la intención de significar comunicativa[52].

¿Qué necesitaría una especie que no tuviese lenguaje para poder adquirirlo? ¿Para poder instituirlo y hacerlo la forma de comunicar sus pensamientos? Searle (1992) no hace hincapié en este punto pero toma en consideración el problema del reconocimiento de los estados Intencionales, y sus *condiciones de satisfacción*, dado que en el centro se encuentra el hecho de que el agente, cualquiera que sea su especie, debe ser consciente cuando determinado estado, en vinculación con sus *condiciones satisfacción* es en sí satisfecho, puesto que un estado Intencional es una 'representación de ciertas condiciones de satisfacción'. Por lo tanto tales seres que pueden comunicarse necesitan una forma de conocer si las *condiciones de satisfacción* fueron satisfechas, o si se cometió un error o no se llegó a lo que esperaba por ejemplo.

[52] Searle (1992) da cuenta de esto en el sentido que si yo quiero informar que va a llover, parto del estado Intencional especifico y primero lo represento y dado esto es posible comunicarlo, porque no sería posible primero comunicar que va a llover y posteriormente generar una representación lingüística de ese estado Intencional (creencia).

Se parte de la capacidad de saber los propios estados en conexión con el mundo y de allí a la formación de signos convencionales con la intención de influir, dar cuenta, ordenar, establecer o fomentar algo en el mundo, en los otros. La visión de Searle acerca del significado es que parte de las atribuciones y necesidades primarias de la especie, y que con la evolución de la especie y el desarrollo de instituciones llega a diferentes niveles de complejidad, tanto así que es posible transmitir estados Intencionales complejos, como el amor o la declaración de una guerra. Entendemos así que para el filósofo estadounidense la función del lenguaje es representar estados Intencionales y no Intencionales, ya sea para comunicarse o no, pero con la intención de dar un entendimiento de sus pensamientos, estados de ánimo o la 'creación' de representaciones colectivas, por lo que la institucionalidad convencional del lenguaje es fundamental para la comprensión de fenómenos abstractos, desde la expresión onomatopéyica hasta la creación de lenguas con diferentes posibilidades de expresión o comunicación de estados Intencionales y la creación de efectos extra lingüísticos (Searle, 1992).

La discusión contemporánea en filosofía del lenguaje, o incluso en la filosofía de la mente de forma general, es entre los denominados 'internalistas' y los 'externalistas'[53]. En este punto *grosso modo* la discusión es frente al filósofo estadounidense Hilary Putnam ya que afirma que el punto de vista de que el significado es interno o está en la cabeza es erróneo. Para Putnam (1990) la noción de que los significados son derivaciones de estados Intencionales intrínsecos no abarca todos los casos de significación, no da cuenta del significado en sí y por lo tanto resulta falso que los significados se encuentren en 'la cabeza'. Putnam entiende que el significado tiene que ver más con una propiedad causal entre la expresión o significante y el objeto referido al completar en este las condiciones dadas para su significación.

Primeramente, Putnam (1990) se refiere al problema de que los estados Intencionales no abarcan el significado o *de dicto*[54] de manera total tanto en su vínculo referencial como en su orden conceptual abstracto. Putnam propone así un experimento mental donde en una tierra gemela se nombrara un elemento con un mismo significante pero que se refiera a otra cosa en cuanto referente.

[53] Arcara (2008) aclara que la posición de Searle, como afirman algunos críticos de su pensamiento, no es un internalismo en cuanto tal, puesto que Searle no habla acerca de un constitución de los significados desde un orden puramente interno y además defiende el hecho de la conexión, en cuanto Intencionalidad y conciencia, con el mundo externo, la percepción es causada por objetos del mundo, por hechos del mundo, los actos de habla 'juegan' entre las instituciones, las relaciones inter personales y la propia intención de significar. Por ello, aclara Arcara que no es posible equiparar la posición de Searle con una forma de idealismo contemporáneo o incluso es posible decir que Searle no se encuentra propiamente en los que muchos denominan internalismo.

[54] Latinismo usado para referirse al problema de las palabras en sí mismas, de las frases en si o del lenguaje. A diferencia del latinismo *de re* que se refiere al problema de la relación entre las palabras y las cosas del mundo o los referentes.

Por ejemplo, en el caso de la palabra 'agua' que en la tierra se refiere ostensivamente a lo que conocemos como H_2O, dice Putnam que si posteriormente se identificará una 'tierra gemela' en que la denominación 'agua' se refiera a otra cosa, por ejemplo al compuesto YHM, no tendría la misma referencialidad, por lo tanto el referente es el que da las atribuciones esenciales a las cuales corresponde 'agua' y no los estados Intencionales intrínsecos; los significados dependen del referente y no están en la 'cabeza'.

Es decir que según Putnam (1990), la palabra agua se refiere a H_2O es porque esta cumple con sus atribuciones esenciales con lo que es el agua y esto depende del referente mismo y no de la atribución de un agente en conexión con el objeto o cosa nombrada. Searle (1992) resalta que la propuesta de Putnam no demuestra que los significados no estén en la cabeza, sino que por el contrario da cuenta de que la atribución o derivación de los agentes es la que permite que una cosa u objeto sea nombrado de determinada manera. Dado que el hecho de descubrir una *tierra gemela* en que la palabra –agua- se refiera una cosa diferente del H_2O, no demuestra que los significados no dependen de condiciones intrínsecas, sino que por el contrario da cuenta que en el momento de ese descubrimiento en la *tierra gemela* tendremos que formar acuerdos sobre como denominar esa nueva clase extraña de agua. El problema de la tesis de Putnam, según Searle, es que entiende que una palabra depende de sus condiciones nominales o más claramente, para resaltar el eco de Locke, de la expresión de Putnam, *esencia nominal*[55].

La discusión entonces entre la visión interna y externa del significado, es para estos últimos que el significado depende de relaciones causales externas y no de propiedades internas, las propiedades indexicas[56] a nivel causal son las que dan cuenta del significado; de allí que en el argumento de la tierra gemela de Putnam el significado de agua dependa causalmente de su estructura H_2O. Lo que Searle (1992) afirma es que la posición externalista no niega en ningún modo la tesis internalista, sino que da una teoría de la Intencionalidad que depende más de las propiedades indexicas del significado.

La posición internalista supone que la mente es la que atribuye las condiciones de satisfacción de ese significado, si yo digo que –creo que el líquido incoloro que está allí es agua- la mente es la

[55] A clara Searle (1992) que el concepto adoptado por Putnam en su obra *Representación y realidad un balance crítico del realismo* esencia nominal es un eco de la teoría del empirista inglés John Locke quien adoptaba una posición semejante al proponer que el significado dependía de la esencia real del objeto, lo que la definía en cuanto esencia.

[56] Indexica en filosofía del lenguaje hace referencia a las relaciones que determinado objeto nombrado tiene con el resto de la expresión, por ejemplo –tengo hambre- cambia en su relación idexical, al tomar en la expresión el indexial: yo, tu, mañana, ayer, en la tarde. Puesto que indica la relación del hambre con el componente del resto de la expresión.

que le da la condición de satisfacción de que esta sea o no agua y la atribución social que ha creado que la expresión –agua- se refiera a el –líquido incoloro que está allí- , el agente usa las palabras a voluntad porque conoce su significado, tiene una *intención de significar*[57] (Searle, 2006). De manera explícita el filósofo estadounidense expresa:

> El argumento propuesto por los externalistas es el mismo en todos los casos: dos hablantes podrían tener en la cabeza contenidos idénticos en su tipo, pero significar algo diferente. En cambio, la respuesta dada a esta idea por los internalistas es: siempre que sucede así, se debe a que en la cabeza hay algún componente indexical que fija una condición diferente de satisfacción en uno y otro caso, porque la establece con referencia a la cabeza del hablante en cuestión (Searle, 2006. p. 235).

De la mismo proceder en que se ha anunciado anteriormente, el papel de la conciencia y de los estados Intencionales (información) es una enorme capacidad evolutiva, el hecho de ser consciente de aspectos del mundo y asignarles un significado por medio de enormes procesos cognitivos facilita nuestra relación con el mundo, al ser una capacidad de representar desde estados Intencionales primitivos-tengo sed o frio- a estados Intencionales mucho más complejos-el presidente actual de Colombia es Juan Manuel Santos-.

Esa gran cantidad de información, de maneras de representación depende según Searle de capacidades internas y de su vínculo con el mundo, la importancia de la interacción del agente con el mundo, de la intención y por lo tanto de la libertad. La capacidad de significar depende de la función de expresión y de comunicación, y no solo del vínculo causal entre el significado y el mundo externo en cuanto su *esencia nominal* o en la definición de sus propiedades indexicas por la función externa de la expresión. El agente y la sociedad definen uso contextual de la expresión determinada de ciertos estados Intencionales o no Intencionales, lo que tiene que ver con el tema que se expondrá posteriormente *causalidad Intencional*.

Pero primero es indispensable exponer una de las discusiones centrales de actualidad en filosofía de la mente y del lenguaje, acerca del concepto de Intencionalidad con ‘C’ e intesionalidad con ‘S’. En lo referente a esta investigación, como se explicó con anterioridad, trata la Intencionalidad con ‘C’, que es entendida por Searle como un hecho real de carácter intrínseco con capacidad de causación, siendo un hecho natural de algunas especies con diferentes grados de complejidad y que posibilita el lenguaje, los significados y la comunicación. La intensionalidad con ‘S’ es una forma de análisis específico de proposiciones no extencionales, para Searle existe una diferencia entre

[57] Considero que el punto de la intención de significar y la intención en la acción, dan muestra de la apertura de Searle en el problema del libre albedrio, de la libertad y la responsabilidad en el sentido que propone que el agente tiene un papel causal más o menos voluntario, esto será discutido con detenimiento en el último capítulo.

Intencionalidad con ‘C’ y con ‘S’, para muchos filósofos existe una identidad entre Intencionalidad con ‘C’ y con ‘S’ por lo menos por su valor heurístico. En el siguiente acápite se analizará la diferencia que establece Searle entre las dos, para continuar con la exposición de las características de la *Causalidad Intencional*.

2.7 Intencionalidad con –C- e intensionalidad con –S-.

La tradición anglosajona acuño el concepto de Intencionalidad de manera tardía, fue más utilizado primeramente por las filosofías de corte continental como es el caso claro de Husserl y la fenomenología, pero desde la publicación de *Perceiving* del filósofo estadounidense Roderik Chisholm en 1957, en específico en su ensayo *Sentencias acerca de las creencias*, comenzó a tratar el tema pasando a ser de los puntos fundamentales para muchos teóricos de la mente en diferentes campos. Chisholm[58] (1982) es quien le otorga un papel fundamental a la Intencionalidad dentro del marco de la filosofía analítica, al tomar como punto de partida la conexión entre el agente y las cosas o los referentes, donde la Intencionalidad tiene una prioridad sobre la lingüística, porque es el agente quien le atribuye propiedades o cualidades a lo que se refiere. Desde la inclusión de Chisholm del concepto de Intencionalidad en la filosofía analítica, de manera semántica más no fenomenológica[59], el debate acerca de este concepto tomó importancia dentro del marco del pensamiento anglosajón. La discusión para Searle es precisamente la distinción entre la Intencionalidad con ‘C’ y la Intensionalidad con ‘S’ al ser el último uso más popular para muchos de los filósofos contemporáneos de corte anglosajón.

La importancia de la distinción entre los dos conceptos radica en entender uno de los virajes centrales entre el pensamiento searleano y el de otros filósofos de la mente y del lenguaje. La diferencia central es que los estados Intencionales son representaciones intrínsecas dadas por un agente específico (creencias, deseos, pensamientos, intenciones) y tienen *condiciones de satisfacción* y *dirección de ajuste* determinados, a diferencia de la intensionalidad con ‘S’ que se refiere a

[58] La exposición de este punto es sustentada en su texto *Persona y objeto*, lo que marca la diferencia entre el texto de Quine *Objeto y persona*, el filósofo Roderik Chisholm en muchos de sus trabajos expone varias críticas haca algunas de las propuestas de Quine, o por lo menos a sus primeros trabajos, siendo un punto específico el señalado aquí.

[59] Chisholm toma precisamente este viraje al dar cuenta del problema de la Intencionalidad en cuanto su *status* ontológico ¿de qué manera existen los estados Intencionales? Por lo tanto, siendo esta la vía que tomaron la mayoría de filósofos anglosajones de las primeras décadas del siglo XX, al hablar de Intencionalidad no hay que referirse a los fenómenos del mundo con sus complejos entramados metafísicos, sino a soluciones dadas desde el marco del lenguaje en específico en la lógica simbólica. Chisholm es uno de los primeros que abogan por solucionar los problemas de la ciencia y la filosofía de manera explica en las proposiciones mediante un análisis de sus peculiaridades lógicas en específico los estados Intencionales. Discusión que se mantiene hasta ahora bajo la diferencia entre Intencionalidad con ‘C’ e intensionalidad con ‘S’, que en marca la realidad de la Intencionalidad como hecho intrínseco, como en Searle, o sólo como un problema que hay que reducir o eliminar por medio del estudio de criterios lingüísticos, como en los partidarios de reducir Intencionalidad a intensionalidad (Bechtel, 1991).

proposiciones que no cumplen con las condiciones de extencionalidad, dadas las pruebas de sustitución e inferencia existencial. La prueba de sustitución es cuando una proposición cumple o no las condiciones de sustitución, esto sucede cuando la proposición expresa una relación a un mismo objeto o contenido, por lo que es posible sustituirlas sin que esto cambie su sentido. Así en la proposición –Cicerón camino por el puente- puede ser sustituida por –Marco Tulio camino por el puente- sin que esto cambie su sentido y su referente. La prueba de sustitución, por otra parte, es dada por ejemplo en la proposición –Seneca 'cree' que el mejor amigo de Cicerón camino por el puente- esta no cumple la prueba de sustitución dado que no es posible asegurar que Seneca crea que él u otro es el mejor amigo de Cicerón, por lo tanto no es extensional, sino intensional con 'S' (Searle, 2006).

Asimismo, la prueba de inferencia existencial sostiene la posibilidad existencial del referente en relación a <<Fa→∃ (fx)>>, por ejemplo en la proposición – Julieth vive en La Plata- se puede inferir la existencia de alguna ciudad que lleve por nombre La Plata. Pero en la proposición –Julieth busca la ciudad perdida de la Atlántida- no se cumple con la condición de inferencia existencial, puesto que no se infiere que exista una ciudad que tenga el nombre la Atlántida. Por ende, si no se cumplen las dos pruebas de extencionalidad, se dice que la proposición es intensional con 'S' (Searle, 2006). Al ver los dos ejemplos dados con anterioridad, se puede decir del mismo modo que son Intencionales con 'C', en lo que radica que muchos de los filósofos anglosajones aludan en este momento que todo estado Intencional con 'C' es dado en proposiciones, frases u expresiones intensionales con 'S'. Para Searle esto es un error dado que:

> La razón por la cual las frases sobre estados intencionales con c son a menudo intensionales con s es la siguiente: los estados mismos son representaciones de sus condiciones de satisfacción. Pero las frases acerca de dichos estados no son representaciones de esas condiciones, sino representaciones de sus representaciones. De allí que su verdad o falsedad no dependa de cómo son las cosas en el mundo real según las representan los estados intencionales originales, sino de cómo son en el mundo de las representaciones tal como este existe en la mente de los agentes cuyos estados intencionales se representan (Searle, 2006. p. 223).

Así para el estadounidense se presenta la distinción entre representación, Intencionalidad con 'C', y representación de la representación, intensionalidad con 'S'. Lo que no quiere decir que niegue que haya proposiciones intensionales con 'S' sino que no son idénticas, no tienen un relación de identidad, en cuanto es mejor hablar de intensionalidad con 'S' que Intencionalidad con 'C', puesto que la segunda tiene que ver con lo intrínseco a la mente, propio de esta y que genera la representación del lenguaje, e incluso 'crea' los significados. En el ejemplo usado para el caso de la propiedad de sustitución, depende de las creencias de Seneca la verdad o la falsedad de la proposición, siendo una

representación de Seneca y la proposición propiamente dicha una representación de la representación o la representación de un estado Intencional específico, por lo tanto depende de Seneca (Searle, 2006).

En lo referente a la inferencia existencial se infiere Intencionalmente que alguien se refiere a un x (Julieth) que vive en c (La Plata) y del mismo modo se infiere que x es quien busca k (Atlántida) por lo tanto depende de las *condiciones de satisfacción* del estado Intencional la falsedad o verdad de aquella actitud proposicional. Lo importante, del modo en que se ha indicado, es dar cuenta que la Intencionalidad con 'C' no tiene una relación esencial con la intensionalidad con 'S', ni que la primera es explicada por la segunda. La creencia real de Seneca no está en la proposición de –Seneca 'cree' (…)- sino en lo que cree Seneca, y se infiere o no su existencia (∃) si acaso eso sucedió o sí existe alguna persona Julieth y una ciudad que se llame La Plata o si Julieth busca o no la Atlántida debido a que puede o no ser cierto, pero aun es un estado Intencional (Searle, 2006).

Es posible conectar del mismo modo el problema de los estados Intencionales con 'C' con la teoría de los actos de habla, en correspondencia de que las proposiciones intensionales con 'S' son informes de estados Intencionales con 'C', en tanto que el estado Intencional es dado por un agente, 'creer P' o 'desear C', estado Intencional que puede o no expresar el hablante, porque es algo distinto *expresar* que mencionar algo acerca de una expresión particular, cuando se dice –El comandante cree que el señor alcalde es honesto- es diferente de la mera expresión –El alcalde es un hombre honesto- lo que supone una diferencia entre la expresión y la mención que es relativa al conectivo 'que' y al problema de quien es el que 'cree', quien informa expresa una proposición, pero quien la expresa originalmente, con alguna intención, queda 'comprometido' con sus *condiciones de satisfacción* (Searle, 1996).

La diferencia es que la expresión –El alcalde es un hombre honesto-, en un contexto de comunicación 'sincero', compromete al agente con el contenido de la expresión en cuanto sus *condiciones de satisfacción* y sus *condición de verdad* de aquel acto de habla, ya que el agente asevera o afirma como algo cierto del mundo, que un alcalde x tiene como cualidad su honestidad. Diferente a la expresión o proposición –El comandante cree que el señor alcalde es honesto- que no es un expresión directa de alguien, repito bajo un contexto de comunicación 'sincero', sino es un informe acerca de algo 'que cree' que no lo compromete necesariamente con la expresión. La diferencia recae entonces, de manera general, en que las proposiciones, frases o expresiones intensionales con 'S' son un tipo de informes de estados Intencionales, en los que se representan una representación (Searle, 1992). De manera explícita:

> En los informes de estados Intencionales lo que hace uno es representar una representación (…) desde el momento en que el informe es el soporte de la representación y no lo que es representado por ella, los compromisos de representación que hacen de soporte pueden estar ausentes del informe; de aquí que los compromisos ontológicos del primero puedan estar ausentes del segundo. Y puesto que el informe procede repitiendo el contenido proposicional de la representación original, cualquier situación que altere ese contenido proposicional, puede alterar el valor de la verdad del informe, ya que lo que entonces se presentaría en el informe fuera otra representación (Searle, 1992. 200)

La diferencia que se encuentra en las dos proposiciones anteriores, -El alcalde es un hombre honesto- y - El comandante cree que el señor alcalde es honesto- es que difieren en su significado, al tener en cuenta a su vez el contexto y el *propósito ilocucionario* concreto del acto de habla, debido a que la primera afirma 'que *x* alcalde es honesto' mientras que el segundo es un informe de alguien más acerca de *x*, 'El comandante cree que'. La diferencia entre las dos es que una afirma o asevera, mientras que la segunda tiene un status de compromiso diferente con el enunciado, representa de forma distinta, es una representación de una representación que difiere en su significación en cuanto compromiso con la expresión y por lo tanto contextualmente se refieren a cosas distintas. Más aún bajo la siguiente proposición, supongamos expresada por el mismo comandante acerca de *x*; -No quiero decirle realmente lo que pienso del alcalde-.

Los informes acerca de estados Intencionales, tal como lo señala Searle (1992), son representaciones de representaciones, ya sean intensionales con 'S' o extensionales, y que pueden o no informar la totalidad de la proposición puesto que no tienen el mismo compromiso que en el enunciado –El alcalde es un hombre honesto-, puede o no según la intención informar acerca de ello o no quien informa acerca de ello. La representación, de la manera en que ya se ha expuesto, es dada por los estados Intencionales en una forma lógica de la vinculación entre un *modo psicológico* y un *contenido proposicional*, con una *dirección de ajuste* y una *condición de satisfacción* dada en el mismo estado Intencional. Esto al resaltar la visión del californiano acerca de la Intencionalidad, pero existen otras posiciones al respecto que abogan por naturalizar el contenido o explicarlo no como algo 'real e intrínseco' sino como efecto lógico lingüístico en tercera persona.

Michel Dennett (1979) es uno de los mayores críticos del uso de Intencionalidad con 'C' al proponer que, *"*las oraciones intencionales son oraciones intensionales*"* (p.29). Dennett (1979) señala que el concepto o el problema de la Intencionalidad con 'C' tiene que ver con las propiedades de los estados mentales, mientras que la *intensionalidad* con 'S' resulta ser una característica de las oraciones que no poseen condiciones de extencionalidad de la misma manera en que ya fue explicado

desde Searle, pero para Dennett la Intencionalidad en general, no es una cuestión 'real' sino que la asume como método explicativo a lo que denomina *estrategia intencional*.

Según el filósofo inglés es una manera propia de tratar al objeto del cual se quiere predecir su conducta, al referirse a este como racional y por lo tanto poseedor de creencias, pensamientos, deseos y sentimientos, siendo determinado *sistema intencional* que tiene una *actitud de diseño* específica, esta última se refiere al vínculo constitutivo del objeto en correspondencia a como fue diseñado para comportarse. Por ejemplo, un reloj despertador o un termómetro tienen una *actitud de diseño* que nos permite predecir su conducta, medir la temperatura o sonar a cierta hora. Lo que para los seres humanos es insuficiente, por ello se toma en cuenta la *estrategia intencional*, en trato a la psicología popular que concedería esas predicciones sobre lo que normalmente 'debe ser' o de sentido común, pero en forma de explicación, la *estrategia intencional* es una explicación en tercera persona no tiene que ver con la conciencia propiamente dicha, en sus características subjetivas o ser como *qualia* (Dennett, 1979).

La propuesta de Dennett se limita a ver en la Intencionalidad a manera de una explicación, más no ve en estos alguna especie de realidad o importancia explicativa y por lo tanto no tiene un poder causal explícito o incluso epifenómeno. Contrario a lo que entiende Searle por la misma, al ser la Intencionalidad producto de la conciencia y del vínculo lógico con el lenguaje, el lenguaje es la forma de conectarnos con el mundo y de entenderlo, al igual que nuestros propios estados Intencionales, aunque la Intencionalidad de la mente sea intrínseca y la del lenguaje derivada de esta misma. La importancia a su vez de esta diferencia es que en Searle el agente tiene importancia atributiva y expresiva, tiene intención de comunicar o no y usa el lenguaje como una herramienta de expresión de sus estados Intencionales o no Intencionales, más no reduce o contrapone el lenguaje al agente, como es el caso de Dennett donde el agente se explica en cuanto 'ser racional e Intencional' pero no se toma como algo 'real' intrínseco a los agentes y a su voluntad de expresión, significación y comunicación, sino solo a modo de una estrategia heurística.

> La intencionalidad con c, como hemos visto, es la propiedad de la mente por la cual esta se dirige, se refiere o alude a objetos y situaciones del mundo independientes de sí misma. La intensionalidad con s es lo contrario de la *extensionalidad.* Se trata de una propiedad de ciertas frases, enunciados y otras entidades lingüísticas por la cual estas incumplen ciertas pruebas de extensionalidad. La conexión entre ambas radica en que muchas frases sobre estados intencionales, con c, son frases intensionales, con s (Searle, 2006. p.221).

2.8 Causación Intencional.

La explicación de la *causación* Intencional es central para el desarrollo de la investigación presente puesto que tiene que ver con el la volición y el libre albedrío dado que entraña la propuesta de que el agente se comporta de determinada manera por una motivación intrínseca o extrínseca a realizarlo y tiene que ver con el agente mismo. Esto quiere decir que no depende sólo de *disposiciones* a modo del conductismo lógico o algunas versiones del fisicalismo, o depende de leyes de funcionamiento probabilístico o computacional como en las filosofías de la mente de corte funcionalista o las epistemes en psicología científica de corte computacional. Este punto se revisará con mayor atención en el último capítulo entorno al problema de la libertad, la racionalidad, la responsabilidad y el 'yo', pero es necesario exponerlo desde ahora porque hace parte de la esencia de la deliberación, expresión o comunicación de estados Intencionales intrínsecos, de la voluntad propia del agente.

La cuestión crítica por parte de las posiciones tradicionales a este respecto, es de qué manera lo mental, como algo no físico puede causar algo, caso de la tradición dualista desde Descartes u otras posiciones como el materialismo eliminativo que simplemente rechazar todo aspecto de 'mentalidad' para reducirlo a su talente meramente biológico, lo que deja por fuera el problema al simplemente ignorarlo. Searle (2006) resalta que la contrariedad viene del uso de categorías cartesianas, de seguir pensando del mismo modo como se hizo desde Descartes en la diferenciación entre *res cogintans* y *res extensa* que retoman tanto dualistas como materialistas contemporáneos, puesto que de la manera en que se señaló con anterioridad toman por vía la irreductibilidad o la reducción de uno hacia otro.

El problema se centra entonces, en que como aducía Descartes (2010) en sus *Meditaciones*, que existe una división entre lo material (extenso) y lo espiritual, lo que es afectado por el cuerpo en una unión *accidental* en la que se comunica solo una parte del cerebro y no toda la extensión del cuerpo; cuando existe algún dolor de un modo u otro el alma o lo espiritual recibe este efecto por parte del cuerpo. El mundo material es divisible, mutable y contingente por lo tanto no es la unidad central de la seguridad del conocimiento, sino como es sabido, la seguridad parte del intelecto dado que es una 'sustancia pensante' que está más allá de la contingencia y ve ideas inmutables en referencia al triángulo, o más claramente a las verdades matemáticas en general ¿Cómo es posible entonces que la mente, siendo algo inmaterial, tenga efectos causales sobre la realidad física? En la acepción de Descartes:

> Y aunque quizás (o mejor dicho, ciertamente, según diré más adelante) tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que de una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto que

> soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y de otra parte una idea precisa de cuerpo, en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él (p. 46).

Esa separación fundamental del dualismo cartesiano otorga una propiedad especial a la mente. Al ver el asunto desde este punto la causalidad Intencional o mental para la mayoría de la ortodoxia materialista se debe rechazar, porque precisamente esta tiene raíces en una explicación dualista de algo que determina por 'encima de lo material' las causas de la conducta, el cuerpo estaría siempre mediado por algo más que hace que actúe o más claramente el cuerpo estaría mediado por algo que *causa* (problema del homúnculo), por ejemplo levantar el brazo o querer beber agua, o incluso creer que es mejor ir a la fiesta que quedarse en casa. Problema que radica en la comprensión por medio de las categorías tradicionales del paradigma dominante de la filosofía de la mente que argumentarían que algo así no es susceptible de investigación científica (positivismo), de allí versiones reductivas, como el conductismo lógico y científico.

Searle (1992) comienza con la presentación de la causalidad en sentido clásico, a la manera de que <<P→Q>>, con el ejemplo de las bolas de billar –una bola A impulsa una B hacia una trayectoria, A transmite la fuerza a B- Este ejemplo es el que comúnmente se presenta frente al problema de la causalidad, ya sea en sentido metafísico (universal), físico (empírico) o lingüístico (descripción), donde siempre se considera la regularidad entre una conexión de eventos diferentes de manera general ya sea que existan o no hechos exteriores que describimos a manera de *causalidad* o *causas*, de la reconocida discusión dada desde la perspectiva de Hume o incluso en la modernidad desde Von Wright que merecerían otra investigación para indagar sus diferencias de manera amplia.

Una de las más reconocidas críticas escépticas hacia el concepto de causalidad es precisamente la realizada por Hume (1984), el inglés establece una detracción a la noción de *causalidad*, en la manera tradicional en filosofía. Hume pregunta cuales son las condiciones indispensables de esta y si son pertenecientes a los objetos en cuanto tal, o sea si siempre un efecto debe tener necesariamente una causa y si es causa obedece a otro efecto. El filósofo inglés, sostiene que en cuanto a la causalidad solo se fundamenta en la impresión de la contigüidad y la sucesión, pero no hay nada que demuestre que existe un vínculo necesario entre *X* y *Y*, puesto que no existe de manera inductiva forma alguna de asegurarlo, pregunta por tanto Hume:

> Primera: ¿por qué razón afirmamos que toda cosa que tiene un principio deba tener una causa? Segunda: ¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de esa inferencia que hacemos de unas a otros, y de la creencia por la que conferimos esa inferencia? (p.181).

La cuestión de Hume (1984) es que no es posible demostrar de manera general el principio de *causa*, que asegura que siempre algo causa de manera necesaria o todo tiene una causa, y asimismo el principio de *causalidad* que en toda causa tendrá siempre un mismo efecto. Hume señala entonces que la idea de la *causa* y de la *causalidad*, no puede ser demostrada por principios analíticos sino solo por principios sintéticos, de lo que queda su imposibilidad de demostración, por lo tanto sostiene un modo específico de escepticismo desde su teoría de conocimiento humano, puesto que no es posible determinar conexiones necesarias entre los fenómenos físicos, sólo son dadas como ilusión mental, la realidad es regular pero es imposible demostrar inductivamente su conexión necesaria.

Searle (2006), por su parte, defiende la realidad de la causalidad pero en el contexto científico, dado que establece que el escepticismo de Hume no toma en cuenta que el principio de las ciencias parte de la deducción, en específico del método hipotético deductivo. Además que a cualquier persona le es posible experimentar el principio de *causa* y de *causalidad*, en un primer caso en conexión a la *auto referencia causal* soy consciente que soy 'yo' quien hace mover mi brazo o que por medio de él hago mover el vaso que se encuentra sobre la mesa y lo llevo a la boca en determinado momento, sin que eso sea un gran problema sino que precisamente depende de cierta *intención en la acción*, que tiene una conexión con un *estado Intencional* intrínseco, por ejemplo desear beber agua del vaso que se tomó de la mesa.

Por otra parte, no solo las *causas* pueden verse en una vinculación a sí mismo, a la propia conducta y la voluntad sino también en la percepción; cuando algo afecta un objeto exterior veo que este se mueve por una causa específica en muchos casos siendo parte común de la percepción del mundo. Al ver a alguien empujar un carro que se encuentra 'varado' vemos efectivamente que este se mueve por causa de que alguien lo está empujando sin un mayor problema (Searle, 2006). Lo que explica Searle (1992) es que el modelo tradicional de causación se le escapa parte de los fenómenos que tienen una forma especial de *causación* y que muchos ortodoxos les parecerán extraños y que tienen que ver precisamente con estados mentales.

Comenzando bajo el mismo método searleano de la 'desmitificación', la causación mental o más claramente la *causación Intencional* tiene que ver con hechos naturales, por ejemplo cuando digo –Tengo sed- lo que me lleva a tomar agua es precisamente el estado Intencional que conocemos como 'sed', si alguien pregunta ¿por qué tome agua? La sencilla respuesta es que mi conducta de tomar agua fue generada voluntariamente por mi estado Intencional de sed. Esto sin apelar que la noción de

causación tiene que ver con leyes generales a nivel psicológico, puesto que aunque tenga sed es el agente quien decide si tomar algo o no, incluso que tomar[60] (Searle, 1992).

En un llamativo experimento que ilustra este punto, fue el realizado por el neurólogo canadiense Wilder Penfield, en el que descubrió que mediante la estimulación eléctrica de la corteza motora (lóbulo frontal) hacia que sus pacientes movieran alguna parte de su cuerpo, caso en que se realizó la pregunta ¿Por qué movió el brazo? A lo que respondieron que no fueron ellos sino el cirujano quien había hecho algo para causar esa reacción en ellos. Por lo que no hubo intención de hacerlo, ya sea intención previa o la misma *intención en la acción* del movimiento que puede ser un acto consciente. Así al estimular diferentes áreas del cerebro se descubrió que el paciente manifestaba alguna sensación o alguna conducta específica, lo que daría un ejemplo de la *intención en la acción* o de la conciencia de intención de hacer alguna acción tiene que ver con la volición misma del agente de manera consciente[61] (Searle, 2006).

Del mismo modo, cuando *algo* hace que nosotros como agentes hagamos algo, por ejemplo cuando al cruzar la calle un automóvil nos pita, reaccionamos en proporción a este para alejarnos del peligro o cuando levanto mí brazo, observamos *auto referencialmente* que mi intención de levantar el brazo es la que hace que lo levante o cuando vemos un perro en la calle percibimos *auto referencialmente* que aquel perro hace que veamos un perro. Es en estos casos *causa*, en cuanto *causación Intencional*, se entiende cuando experimentamos que nosotros a modo de agentes *causamos algo* o cuando *algo hace que hagamos*, sin que esto suponga una propiedad etérea o espiritual, sino que supone algo tan cotidiano que observamos incluso en otras especies animales. Piaget (1989) es uno de los pioneros del estudio de la formación de 'causalidad' en el niño, al mostrar que es parte indispensable de la formación de la inteligencia humana, entender que es una agente que causa a voluntad cambios en el mundo, lo que denomina *transitividad*.

La afirmación de Searle (1992) parece extraña precisamente a corrientes de tipo causal lingüístico puesto que sostienen que todo evento *P* tiene que responder a una regularidad *w* en cuanto

[60] Dado que puede surgir de allí el contra fáctico que sugeriría que es posible, dada la afirmación de la causación Intencional, establecer leyes generales de la conducta, a modo de la física mecánica que pretenderían explicar a nivel causal el comportamiento en cuantas leyes psicológicas. Por ejemplo, en el caso de tomar agua y la sed, habría una ley psicológica que explicaría por qué necesariamente se realiza determinada conducta. Searle niega que existan tales leyes, por lo menos a nivel psicológico más no biológico neuronal, que expliquen de manera determinista el comportamiento o los estados Intencionales. Esto se entiende de mejor manera en la explicación del libre albedrío, la racionalidad y el yo hecha por Searle que es parte del capítulo IV, debe haber una posibilidad de escoger entre diferentes alternativa o si no la racionalidad resultaría inútil porque todo está determinado de antemano. Situación que recuerda la propuesta del *monismo anómalo* de Davidson.

[61] Centrándose en ese problema es donde afirma Searle (2000) que debe haber un agente a modo de 'yo' que es responsable de manera amplia de las acciones, esto porque la acción es dada desde alguien, desde un agente que lingüísticamente se entiende como –Yo hice el gol- por lo tanto hubo una acción que me permite atribuirme ese gol, y la acción, decisión u omisión depende de un 'yo' que se reconoce como tal en el tiempo. Esto es ampliado en el IV capítulo de la investigación.

evento causal. Si alguien desea tomar agua y la toma es explicado según algunos autores de la siguiente manera: "Hay alguna ley *L* tal que hay una descripción *p* de mi sed y alguna descripción w de mi beber (tomar) y *L* devela una correlación causal de eventos tipo *p* y de eventos tipo *w*" (Searle, 1992. p. 131). Lo que resulta contra intuitivo, debido a que el hecho de tener descripciones de cierto estado mental en conexión con otro o con otra acción, no asegura una ley determinista aunque exista una conexión lógica entre ellas. Así existan eventos tipo *p* o tipo *w* no se puede sacar de allí la conclusión de que existe una ley general que los determine y que genere que eso suceda.

Para el filósofo estadunidense en lo que tiene que ver con las *causas*, es propiamente su concepto de *naturalismo biológico*, la mente o lo mental es *causado* por el cerebro y es un rasgo superior del cerebro, ocurre gracias al desarrollo fisiológico de la especie. Y a su vez, la conciencia en cuanto 'ser consciente de *X*' es *causa* o hace posible los rasgos y la estructura de la conciencia, por lo que el estudio de la mente resulta ser en si el estudio de la conciencia. Todo proceso neurológico *causa* ciertos estados mentales, ya sean Intencionales o no, e incluso los estados mentales inconscientes siempre tienen un *principio de conexión*; todo estado inconsciente es potencialmente consciente del modo en que se explicó en el capítulo I, así lo inconsciente solo tiene que ver con proceso neurológico potencialmente conscientes por lo tanto Searle ve en este caso un modo de *explicación funcional*[62], lo neurológico no tiene estados mentales o representaciones solo aspectos funcionales la consciencia en su rasgo irreductible es la única que tiene representaciones y por lo tanto estados mentales o Intencionalidad *causales* (Arcara, 2008).

Searle entiende desde su posición ontológica y epistémica, desde el realismo externo, que hay una diferencia entre *hechos que dependen del observador* y *hechos que no dependen del observador*, al rechazar el escepticismo de Hume y dar cuenta que sí existen hechos *causales*. Y del mismo modo, que algunos estados mentales Intencionales o no Intencionales 'tienen un papel causal en la conducta' o tienen una relación con la acción o la *intención en la acción*. Aclara con respecto a esto Arcara (2008):

> Al hablar de la acción, Searle recupera también el otro significado de la palabra *intención*, es decir, lo que se refiere a la voluntad humana que se determina hacia un fin en el ejercicio deliberado y libre de los actos humanos. Todas las acciones humanas hacen referencia a una correspondiente intención; esta

[62] El cerebro, para Searle (1996) tiene diferentes niveles funcionales sin que esto añada un punto entre lo neuronal y la conciencia, sino que por el contrario da cuenta de puntos funcionales normativos, de base para que sea posible lo siguiente. Lo estímulos y conexiones entre estímulos del cerebro, que no tienen representaciones mentales y por lo tanto no actúan causalmente sobre la conducta y otras que sí. El conexionismo de Searle no tiene que ver con leyes generales o deterministas, sino intenta dar cuenta que no existe un determinismo inconsciente consciente o como es dado por algunas posiciones en la ciencia cognitiva, representaciones inconscientes que causan la conducta.

> última puede ser fundamentalmente de dos tipos: *previa, anterior* a la misma acción («prior intention»); o *contemporánea* a ella, *intención-en-acción* («intention in action*). En concreto, el contenido intencional de la acción está en íntima conexión con la *causalidad* de la intencionalidad humana, porque cada acción se compone fundamentalmente de una intención en la acción misma y de un movimiento corporal, debido a un poder causal correspondiente. La experiencia que acompaña la acción incluye también el aspecto causal de la misma, la intención en la acción causa el movimiento relacionado (p. 260).

Por ende, es posible entender la conexión que hace Searle en su propuesta desde la filosofía de la mente (emergentismo), en donde el cerebro causa la mente o conciencia, y sus rasgos siendo la Intencionalidad uno de los centrales por ser la relación primaria con el mundo, al ser la primera la percepción del mundo, con su correspondiente *dirección de ajuste* y *condiciones de satisfacción*. De allí se entiende el vínculo central entre la Intencionalidad, el lenguaje y el significado porque el lenguaje no tiene una Intencionalidad intrínseca, sino que la Intencionalidad del lenguaje es derivada de la mente. De manera importante se resalta que la Intencionalidad solo puede ser entendida por medio del lenguaje, recae en este último su cualidad representativa y a su vez el vínculo y el entendimiento complejo del mundo. Conocemos el mundo 'mediados siempre por el lenguaje' y se explicó con anterioridad el punto central de la *intención de significar y de comunicar*, siempre lo que se expresa tiene una intención específica de significación del agente. En específico alude:

> De hecho lo que hace que una acción sea significativa en el sentido lingüístico de una acción significativa es que tiene esas condiciones de satisfacción impuestas Intencionalmente sobre ella. El elemento clave en el análisis de las intenciones de significar es simplemente este: para la mayoría de los actos de habla, las intenciones de significar son al menos en parte intenciones de representar y una intención de representar es una intención de que *los eventos físicos que constituyen parte de las condiciones de satisfacción (en el sentido de las cosas requeridas) de la intención tengan ellos mismos condiciones de satisfacción (en el sentido de requisitos)* (Searle, 1992. p. 175)[63].

Por lo que la capacidad *causal de la mente* o en sí mismos los actos volitivos se les puede atribuir Intencionalmente un significado, de modo más claro se puede realizar por medio de expresiones físicas significados que tienen *condiciones de satisfacción*. Por ejemplo, en el momento que en un partido de futbol se establezca dentro de los miembros de un equipo que levantar el brazo hacia una dirección de la cancha es un 'pase al vacío', desde 1) el hecho de levantar el brazo tiene la *condición de satisfacción* propia, que es tener la intención en la acción de hacerlo, y por su puesto hacerlo y 2) el hecho que el símbolo de haber levantado el brazo represente el 'pase al vacío' tiene

[63] Las cursivas son del original de la referencia.

también *condiciones de satisfacción* propias que es en sí que los otros miembros del equipo entiendan aquel símbolo que fue acordado en algún momento (Searle, 1992). La cuestión propia del símbolo en Searle es esclarecida hasta su obra *Making the social world* donde lo relaciona con parte de los *actos de habla declarativos* y la *asignación de función*, importantes para la construcción de la ontología social parte del siguiente capítulo, que como se puede ver depende de la volición de los agentes o de manera más clara depende de la *Causación Intencional*.

Es presente que la voluntad se encuentra de un modo u otro articulado con el pensamiento general de Searle, desde su propuesta del naturalismo biológico hasta su desarrollo en la teoría de la Intencionalidad, los actos de habla y la teoría sobre el significado, inclusive en su posición de la *causación Intencional* o *mental*, que se refiere a el poder causal de la mente, sin que esto suponga un dualismo sino una unidad causal entre cerebro y mente. Esto supuesto por el control que ejerce el sistema nervioso sobre el cuerpo, al causar y gobernar el cuerpo. Esto es algo dado al sentido común, e incluso expresiones complejas de intenciones inter relacionadas, por ejemplo, una discusión en una plenaria política. Este punto será desarrollado frente al problema de la racionalidad, el libre albedrío y la deontología (responsabilidad), parte esencial para la compresión del funcionamiento de las acciones y sociedades humanas en el último capítulo.

Por ello primero expondré la manera en que Searle desarrolla su propuesta de la *ontología social* o *la construcción de la realidad social* puesto que el papel de las acciones colectivas o de la *Intencionalidad colectiva* y *la asignación de función* en la formación de los hechos institucionales (políticos, económicos, jurídicos, etc) tienen una importancia central en la compresión de lo mental, del lenguaje y de la libertad e incluso del papel de las ciencias sociales y humanas frente a las ciencias naturales, al ser uno de los problemas centrales de la presente investigación y que se aclaran en el de mejor manera al ser parte esencial de la metafísica u ontología social la distinción entre lo que depende de los agentes, individuales y colectivos, y aquellas cosas que existen de manera independiente de la existencia de seres humanos sobre la tierra. Además, se destaca el papel del lenguaje en la formación de lo humano y la misma 'voluntad social' en los procesos de creación y mantenimiento de las instituciones sociales.

2.9. Intencionalidad, actos de habla y las teorías dominantes en filosofía de la mente.

De la manera en que se mencionó en el apartado 1.5 del capítulo I se plantea después de la exposición de la Intencionalidad, el lenguaje, el significado y la causación mental, la diferencia entre la postura de Searle y las teorías funcionalistas que él bautiza *inteligencia artificial fuerte* o IA a los que pertenecen los trabajos de Putnam y Fodor principalmente, autores que luego abandonaron esa

teoría. Por lo tanto en este apartado se expone una de las grandes refutaciones del funcionalismo o de la *psicología cognitiva computacional* al mostrar que sus cimientos son incoherentes tanto a nivel empírico como a nivel del sentido común. Searle (1996) afirma:

> No voy a presentar una o más de una ≪refutaciones del funcionalismo≫; más bien, lo que quiero es dar comienzo a la tarea de exponer y, mediante ello, socavar los cimientos sobre los que descansa la totalidad de esta tradición. Si a usted le tienta el funcionalismo, creo que lo que usted necesita no es una refutación, lo que usted necesita es ayuda (p.16).

Tal como las otras visiones 'tradicionales' de la filosofía de la mente, el funcionalismo tomo las mismas acepciones y problemas, aunque pudo explicar otra grama de fenómenos que a sus antecesores les resultaba difícil siguió como clausula la idea de que lo mental debería ser estudiado en base a criterios objetivos en el camino estipulado por las ciencias naturales. Donde radica su falla es en estudiar lo mental por medio de criterios de tercera persona y por lo tanto en vez de 'abrir de una vez por todas la misteriosa caja negra de la mente' la dividieron en otras múltiples. El supuesto que tomaron quienes apoyaban el tema de *la revolución cognitiva* fue que los ordenadores podían 'pensar' en los términos de la Inteligencia artificial hasta en ese momento germinal, si es posible realmente simular el pensamiento inteligente, el resultado es poder dejar atrás lo mental y la Intencionalidad por medio del uso de términos probabilísticos neutros, de una cadena causal de *Inputs* y *Outputs* (Searle, 1996).

Los científicos cognitivos vieron en esa posibilidad la teoría que terminaba de una vez por todas con la misteriosa mente, al eliminar la conciencia en sus rasgos y estructuras, y la Intencionalidad al hacerlos equivalentes a procesos algorítmicos de computo. Este punto es de vital importancia para los años presentes y para lo que adviene en las posteriores décadas del siglo XXI ¿Realmente un maquina puede llegar a pensar de la misma manera que los seres humanos? O incluso ¿No existen ya maquinas que poseen tales rasgos como inteligencia, pensamiento, creencias, deseos o intenciones? ¿Las maquinas poseen una Intencionalidad intrínseca? Es relevante en este momento la imagen dada por la ciencia ficción alrededor de este problema.

Para las intenciones de este texto no cabe resolver en la totalidad el problema anteriormente presentado, pues en el estudio de los fenómenos mentales no se puede decir que sea un producto acabado, y que las tesis de Searle que se usan de base son la última palabra en el tema de la filosofía de la mente y del lenguaje, o posteriormente en lo que tiene que ver con la filosofía de la sociedad o el problema de la acción y la libertad. Presento entonces los argumentos de Searle para criticar el centro de las posturas funcionalistas con la intención de que el lector que quede interesado pueda indagar de manera más cercana sobre esta temática. En lo que atañe al funcionalismo la fascinación que produjo fue ampliamente extendida entre las ciencias que estudian la mente y el comportamiento

humano, precisamente su 'hechizo' reside sobre la tendencia a pensar que el mundo es totalmente objetivo y que las ciencias 'verdaderas' se tienen que ocupar solo de temas que involucren estos modos de indagación.

Searle (1996) expone dos modos de experimentos mentales en los que es posible dilucidar las consecuencias de eliminar la conciencia, en su calidad subjetiva, en su ontología en primera persona. El experimento mental que dilucida de mejor manera la posición del californiano es denominado por él *cerebros de silicio*. En este experimento pide imaginar a un hombre que sufrió algún accidente cerebro vascular, los médicos descubrieron milagrosamente que por medio de placas de silicio era posible recuperar algunas de las funciones del paciente por lo que él podía expresarse conductualmente. El problema, hipotético por claro está, es que el silicio pudo remplazar las funciones conductuales y motoras en general pero el paciente no es consciente en sí mismo, de sus conductas que para los médicos resultan ser base para decir que su 'paciente se ha recuperado de manera satisfactoria'. A pesar de que su expresión conductual sea 'normal' su estado de conciencia subjetivo es nulo.

Con este ejemplo para los fines de la investigación es el más ilustrativo[64], se entiende que a pesar de que se de conducta no queda solucionado el problema de la conciencia, y además de que si se pudiese simular de alguna manera, en cuanto *inputs* y *outputs* el comportamiento de un ser humano 'normal' visto en tercera persona resultaría completamente problemático el hecho de no sea realmente consciente de sus propias acciones, e incluso de sí mismo en cuanto estructura de *condición límite*, no saber en qué mes se encuentra o quien es, esto necesita de estados de conciencia subjetivos propios e internos por lo tanto de primera persona.

Lo mismo pasaría si los médicos fallaran con su apreciación de que el silicio ayuda a restaurar las funciones cerebrales, si el paciente recupera solo su nivel de conciencia subjetivo pero es incapaz de expresarse conductualmente en razón de ello, o sea pierde su *poder de causalidad mental* o *Intencional*. A pesar de eso, sabemos empíricamente, que hay personas que pierden sus funciones motoras pero tienen actividad cerebral lo que intuitivamente nos da la idea que el paciente tiene una vida mental pero no puede expresarla, pierde su poder volitivo (Searle, 1996). Al ver este aspecto parece una refutación valida a la intención de la mayoría de teorías dominantes en filosofía de la mente, del conductismo hasta el funcionalismo.

¿En ese sentido es posible tomar o crear maquinas conscientes de modo similar o igual a los seres humanos bajo el modelo del ordenador o computador? O más allá ¿el cerebro humano no es

[64] Para mayor información al respecto se puede consultar el libro de referencia para este apartado en su mayor parte *El Redescubrimiento de la mente* de John Searle donde dilucida de manera más específica los diferentes tipos de experimentos mentales que propone. Para los fines explicativos de esta investigación no es necesario detallar cada uno de ellos.

más que una maquina orgánica compleja que algún día podrá ser simulada? Hay que tener presente que existen diferentes tipos de Intencionalidad dado que esto es lo que llega a generar diferentes confusiones acerca del término o de aquello que se le ha atribuido Intencionalidad como es el caso del funcionalismo. Propiamente la Intencionalidad intrínseca es producto o emergencia de cerebros con cierto grado de complejidad, como es el caso del cerebro humano y de otros animales, como en las siguiente proposiciones:

1) Tengo mucha sed ahora mismo
2) En inglés <<i've much thirst now>> significa tengo mucha sed ahora mismo
3) Mí árbol de manzanas desea agua

Esta diferencia es crucial por lo que es distinta la cognición o los estados Intencionales o no Intencionales de los seres humanos y otros animales, que son estados internos distinto a afirmar que las palabras o símbolos poseen Intencionalidad o que el computador donde estoy escribiendo esto piensa de manera univoca a como yo lo hago, e incluso que los árboles que se encuentran secos tengan un estado intrínseco que se 'refiera a tener sed' porque no son seres conscientes. La vara que uso para alar un frasco, el letrero de pare en la carretera, el termómetro o la calculadora no tienen Intencionalidad intrínseca sino que es derivada de la Intencionalidad intrínseca de la mente (Searle, 2001).

Así existen seres que poseen Intencionalidad intrínseca, como los seres humanos. Otros que poseen Intencionalidad derivada como es el caso del lenguaje, de las señales de tránsito, de las calculadoras y los computadores. Y otros que tienen Intencionalidad 'como si' se las describe en ese razonamiento pero no la poseen en realidad como el caso de las plantas o de los estudios científicos o filosóficos que requieren asignar una visión teleológica, asignan cierta funciona algo. En la proposición 1 el caso es intrínseco porque no depende de nadie que la atribuya mi deseo de tomar agua es propio, en la segunda proposición se le atribuye a la expresión <<i've much thirst now>> ese estado Intencional pero los grafemas y los fonemas no tienen una Intencionalidad intrínseca debido a que dependen de quién le asigne ese significado, por ejemplo al aprender inglés cuando no tengo idea del idioma. Y la tercera es dada por la descripción de la situación del árbol, sus señales, no porque propiamente tenga un estado Intencionalidad de sed.

La crítica searleana en este punto fue dada en un ensayo denominado *Mentes, cerebros y programas* donde destaca su famoso experimento mental denominado *El problema de la habitación china*. En este caso pide imaginar un hombre dentro de una habitación donde hay una amplia colección de escritos en mandarín, lengua que aquel hombre desconoce por completo, por lo que los

signos y los escritos en si no son más que muchos dibujos sin ningún significado. Pero junto con los escritos en mandarín se le da a aquel hombre en la habitación una segunda colección de escritos que explican la forma adecuada de combinar aquellos signos para que lleguen a tener alguna acepción, por medio de instrucciones en el idioma materno de aquel hombre.

Del mismo modo en que una máquina de Turing lo realizaría al seguir una serie de ordenes o cómputos que le permiten constituir frases con valor significativo, desde la base de un programa específico lo que conlleva a que las palabras formadas por aquel hombre tengan un sentido dada por la figuración de la sintaxis presentada, al lograr 'emparejar' una secuencia organizada de signos con una meta establecida por medio del programa. Searle (1996) además pide imaginar que aquel hombre le fue entregada otra serie de instrucciones con las cuales es capaz de responder en mandarín a aquellas preguntas que vienen en ese idioma desde el exterior, dándole la posibilidad de responder de manera adecuada por medio de las instrucciones dadas en su idioma materno, aquel hombre a pesar de que los signos de la lengua china sean 'garabatos', puede responder a las preguntas que vienen del exterior de la habitación por medio de las instrucciones dadas al 'emparejar' los signos según las instrucciones que le han sido entregadas.

En este caso aquel hombre encerrado en esa habitación, por medio de las instrucciones o programas que se le han dado en su idioma materno, 'se está comunicando de alguna manera con las personas que están afuera de la habitación en mandarín' a pesar de que desconoce completamente aquella lengua. La intención del estadounidense es dar cuenta precisamente que aquella persona en esa habitación en si no comprende el significado de los signos que utiliza, no tiene una atribución Intencional a aquellos grafemas que den cuenta de una significado sino que realiza algo parecido a convenciones de computo específicas. Gracias a la programación que le ha sido otorgada es posible para él crear una sintaxis lógica de los enunciados más no comprender en sí mismo su contenido semántico y así ¿puede existir pensamiento, inteligencia o creencias de él mismo basado en una máquina de cómputo que de este modo que carece de comprensión semántica?

La visión del funcionalismo propuesto por Putnam (1985) daba cuenta precisamente que se podría establecer un análisis funcional en base a una secuencia específica, de modo similar a una máquina de Turing, en que fuese posible explicar el comportamiento o lo mental en si tal si fueran *autómatas probabilísticos* asentado en un *programa lógico* o *programa mental* donde cierto sistema S <<S {s1,s2,s3}>>, corresponde con las probabilidades dadas las relaciones estructurales y funcionales de determinado estado mental, con lo que tras la descripción desde los *inputs* y *outputs* apropiados dan cuenta del estado de la maquina u organismo y puede dar cuenta a su vez dada la descripción de un estado funcional la relación a manera de un estado mental, al cambiar 'creencia' por la descripción funcional del organismo.

O según Fodor (1991) la mente posee una serie de reglas que tratan sobre modos de inferencia que se van dando como atribuciones especificas en relaciones más o menos determinadas con *actitudes proposicionales*, en términos de una teoría computacional no es propiamente una expresión o acto de habla del tipo –creo que está lloviendo- sino una manipulación formal de símbolos representacionales computacionales. Fodor formula de esta manera un lenguaje más básico que ayudaría a sustentar modos más complejos de 'procesamiento' o lenguaje, como por ejemplo el español necesita de un lenguaje previo de forma computacional que le permita realizar actividades cognitivas, a este lenguaje Fodor lo denomino *mentalés*, y consiste en una plataforma de procesamiento puramente sintáctico que organiza las reglas y de allí las representaciones, el comportamiento y los procesos mentales se deben explicar en base de ese procesamiento *mentalés* como estructura base del pensamiento a nivel de 'Una teoría computacional de la mente'.

Lo anterior pareciese que diera cuenta de una procedimiento que proporcionaría los asientos para 'eliminar' o 'reducir' lo mental a operaciones de computo probables, al ver incluso que el organismo humano o el cerebro puede funcionar incluso dentro de una cubeta, lo importante es la presencia de *inputs* y *outputs* específicos para aquel estado funcional ¿Qué pasa con esta teoría? Realmente es fácil de considerar para aquel que ha intentado estudiar, ya sea formalmente o por otra motivación, el comportamiento de alguna persona, donde resulta verdaderamente ingenua esta teoría dada la complejidad y la faceta interna y motivacional de la misma. Si realmente somos maquinas en analogía o metáfora del ordenador como lo presentan Putnam y Fodor realmente comprenderíamos, por ejemplo, al decir un acto ilocutivo del tipo –deseo el día de mañana inscribirme a clases de gimnasia- a algo que solo obedece a cómputos restringidos de codificaciones previas que se ejecutan probablemente bajo ciertos *inputs* y *outputs*, por lo tanto el agente es pasivo, depende de algo externo además la complejidad de su deseo se reduciría a cómputos codificados.

Realmente entendemos que los seres humanos en el modo en que una serie de *inputs* y *outputs* en una serie de estados funcionales adecuados dan cuenta de lo que denominamos comprensión e incluso significado. Si se ve además la posición de Putnam acerca del significado, si tal como el argumenta la relación causal adecuada es la que da realmente semántica a las expresiones en una vinculación con su esencia nominal[65]. En respuesta a esto argumenta Searle (1996):

[65] En este aspecto explica Searle (1996) se unen los partidarios de la *naturalización del contenido* al dar cuenta que si se acepta la Intencionalidad pero solo en referencia a términos físicos o lingüísticos del modo señalado en apartados precedentes, el significado no puede estar en cabeza porque eso sería acudir o dar cuenta, según apreciaba Putnam, un status ontológico a la Intencionalidad, por lo tanto su explicación debía 'naturalizarse', explicar la Intencionalidad en términos físicos externos a lo mental por lo tanto los significados no están en la cabeza sino dependen de un *contenido amplio*. Los contenidos semánticos dependen más de las relaciones causales, el concepto es causado por cierto tipo de objeto, la Intencionalidad naturalizada sería realizar un análisis causal y externalista de la creencia por ejemplo. La creencia de que el agua es húmeda es soportada por un sistema causal externo, que une el agua y la humedad sin necesidad de apelar a ningún tipo de entidad mental.

> Puesto que los programas se definen en términos puramente formales o sintácticos, y puesto que las mentes tienen un contenido mental intrínseco, se sigue inmediatamente que el programa por sí mismo no puede constituir una mente. La sintaxis formal del programa no garantiza por sí misma la presencia de contenidos mentales (…) Un ordenador, yo por ejemplo, podría dar todos los pasos del programa para una capacidad mental, por ejemplo: para la capacidad mental de entender chino, sin entender una sola palabra de chino. El argumento descansa en la simple verdad lógica de que la sintaxis no es lo mismo que, ni es por si misma suficiente para, la semántica (p. 205).

Entonces de qué manera es posible asegurar que la base del pensamiento humano es similar a la relación *hardware* y *software* de cuerpo y mente. Resulta problemático la metáfora del ordenador precisamente porque los computadores, por lo menos hasta estos años, tienen una Intencionalidad derivada, no se debe a ellos mismos su 'pensamiento como proceso de sintaxis lógica' sino se debe a una serie de programadores que capacitan a la máquina de cómputo para alguna tarea por lo que la *Intencionalidad de los ordenadores o maquinas con determinada función es solo una derivación de la intención de aquellos programadores*, no existe una *Intencionalidad intrínseca en los ordenadores*, por lo tanto los estados mentales no son en ese alcance programas o algoritmos, puesto que incluso esos programas, algoritmos o la sintaxis en si misma depende la Intencionalidad de algún agente exterior y no es un hecho intrínseco a la física del mundo, es relativo a los observadores (Searle, 1996).

La idea de las ciencias cognitivas es que precisamente aquello que llama función, en el caso de IA, es una forma específica de *procesamiento de información* que es la similitud entre los computadores y los seres humanos, pero ¿los cerebros humanos procesan información del mismo modo que los computadores? Es evidente que las dimensiones de los procesos cerebrales o los estados mentales no se comparan con la organización algorítmica de una computador o algún artefacto digital por el hecho de que estos artefactos y maquinas no tienen una Intencionalidad intrínseca. El computador en que estoy escribiendo esto, no entiende de filosofía e incluso no sabe que tiene una conciencia de la sintaxis misma con la que fue programado o de lo que significa lo que estoy escribiendo en este momento[66] (Searle, 1996).

Está por demás saber que es diferente el modo en que procesan los computadores la información en la que los hombres lo hacemos, un punto que toma el psicólogo estadounidense Jerome Bruner (2006) como crítica a este punto me parece bastante ilustrativo. Para él las

[66] "La primera objeción contra la Teoría Computacional es que es empíricamente poco plausible en tanto que explicación de las capacidades cognitivas humanas (…) Puesto que el sistema ha de operar con reglas puramente formales o sintácticas para manipular representaciones, todo aspecto del significado del símbolo que ha de afectar al procesamiento psicológico debe estar formalmente codificado. Trabajando totalmente de acuerdo con principios sintácticos, el sistema no tendrá acceso a los contextos que, en el lenguaje natural, sirven para eliminar ambigüedades en los diferentes significados" (Bechtel, 1991. p. 85).

consideraciones propias de la revolución cognitiva computacional se perdieron en una búsqueda extrema de atributos técnicos centrados en las propiedades computacionales del 'procesamiento de la información':

> El procesamiento de información inscribe los mensajes en una dirección determinada de la memoria o los toma de ella siguiendo las instrucciones de una unidad de control central, o los mantiene temporalmente en un almacén amortiguador, manipulándolos de formas prescritas: enumera, ordena, combina o compara la información previamente codificada. El sistema que hace toda esas cosas permanece ciego respecto al hecho de si lo que se almacena son sonetos de Shakespeare o cifras de una tabla de números aleatorios (Bruner, 2006. p.24)

Estas visiones en un alcance general buscan establecer un marco restringido de variables de la información a partir de una sintaxis cerrada en sus posibles movimientos, por lo tanto el lenguaje y el significado se establece en un almacén de categorías léxicas determinadas de un sistema de codificación previo gobernado por ciertos procesos elementales, en una organización de *input* y *output*, por lo cual el proceso de información en su mayoría es neutro. Señala Bruner (2006) que este modelo no permite considerar la vaguedad contextual de un significado, las metáforas o la polisemia o yendo más allá, hacia la comprensión del comportamiento de las comunidades o de los complejos institucionales de las sociedades complejas actuales. Su intento de tecnificar con una visión computacional el comportamiento humano llevo a creer que todo dependía de una buena organización algorítmica en una Maquina de Turing, que podía llegar a 'imitar' cualquier operación por más compleja que esta fuera en sus presupuestos básicos, ya que en la medida que hubiese un 'programa' habría 'mente'.

Además de ello, Bruner (2006) destaca como estás posiciones teóricas atacan el papel del agente y por lo tanto de los *estados Intencionales* (creencias, deseos, pretensiones, sentimientos y significaciones) propios de lo que describimos como estados o procesos mentales, al intentar mantener cierto determinismo del rotulo de conducta dirigida a metas, al entender al hombre como un ser restringido, un sujeto más o menos pasivo. Lo que tiene un eco en el pensamiento de Searle (2006) puesto que determina de una manera importante el papel del agente la expresión y comunicación, e incluso en la formación del significado, en esta medida es posible ver que para el estadounidense existe una importancia del agente y de la volición y cognición, no solo somos 'maquinas que procesan información de manera probabilística' sino agentes de intención, significación y creación de mundos sociales por medio del lenguaje, de actos de habla declarativos que permiten crear realidades tan complejas como la política, la publicidad, la literatura y el arte en general, lo que para la mayoría de funcionalistas no tiene una explicación clara.

CAPÍTULO III

INTENCIONALIDAD, LENGUAJE Y SOCIEDAD: LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Inventar un lenguaje es inventar una forma de vida

Ludwig Wittgenstein. Investigaciones Filosóficas.

En este capítulo se exponen las relaciones entre los hechos brutos y los hechos del lenguaje, o las diferencias entre lo físico y lo social. Searle destaca que los seres humanos no solo tenemos estados Intencionales individuales sino también estados Intencionales colectivos, que permiten desde la Intencionalidad primitiva humana y de otros animales (percepción acción) llegar a constituir estados Intencionalidad complejos. Se explica en este capítulo el tejido que constituye la realidad institucional desde las categorías propuestas por Searle; *imposición de función*, *reglas constitutivas*, la *función de status* y el *poder deontológico*. Todo esto en el marco de lógica lingüística hacia la nociones institucionales como creaciones colectivas humanas, las cuales dependen del *reconocimiento social* de las instituciones para que su función y poder sean reales. Lo que denota la posibilidad de movilidad social de las instituciones y el papel protagónico de los agentes en ese tejido institucional y del poder, por lo que el agente es fuente de poder en cuanto participe de una acción colectiva, basado en el lenguaje como fuente fundamental de realidad social. Esto tiene que ver con la racionalidad y la libertad humana en la acepción que será explicada en el último capítulo.

3.1 La ontología de los hechos sociales: objetividad, subjetividad e intersubjetividad.

El *realismo externo* que defiende Searle es la base de su posición al intentar articular mediante su propuesta la constitución ontológica unitaria desde lo mental o la conciencia, la Intencionalidad, el lenguaje y la ontología social a modo de un entramado que se construye mediante diferentes puntos, fundado en la teoría de la evolución y la química molecular de la manera en que ha sido expuesto. Por ello no tiene que ver con diferentes mundos u ontologías especiales sino que precisamente su intención es entender cómo es posible, sin caer en reduccionismos o idealismos, en un mundo compuesto por partículas y átomos llegar a dar cuenta de los estados mentales, del lenguaje y la significación sin abogar con eso a una clase especial de realidad trascendental o sustancia pensante que permite la formación de tan particular mundo interno (mental) y social (institucional).

Esto que se puede interpretar como 'la carga metafísica de la realidad social' es la base de la ontología propuesta por el estadounidense, John Searle (1997) indaga en su texto *La construcción de la realidad social* cómo es posible que en un mundo que ha sido explicado por medio de las ciencias naturales desde el siglo XVII en mayor medida, existan hechos como los matrimonios o los gobiernos, que hayan valores de tal importancia social como la honestidad o la generosidad, que exista una realidad social que considere a unos trozos de celulosa o un papel con tinta, tener la función de permitir cambios de bienes y servicios en un sistema económico complejo donde el dinero hace parte central de su estructura. Entonces la pregunta a resolver en este capítulo es ¿Cómo son posibles los hechos institucionales? ¿Y cómo estos llegan a ser formación objetivas?

Searle (1997) ejemplifica el enorme problema de la metafísica u ontología social al dar cuenta que en los hechos cotidianos damos por sentado muchas relaciones que parecen 'invisibles', pero que aun así dan un entramaje ontológico sumamente complejo. Primero, es claro y más en las décadas finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la manera en que las ciencias naturales pasaron a abarcar la primacía de la explicación metafísica occidental al tener como centro a la física y a la química, que establecen nuestra base ontológica en el descubrimiento de que el universo está enteramente hecho de partículas y que estas interactúan en campos de fuerza dinámicos, que la vida está estructurada a base de carbono y que esto permitió la evaluación de distintos organismos hasta llegar a la formación del cerebro del *homo sapiens sapiens*[67].

De allí ¿De qué manera son posibles los hechos institucionales? La subjetividad y la objetividad resultan dilemas centrales de la ontología. Para Searle (1997) es necesario tener en cuenta que en los conceptos de subjetividad y objetividad entran a su vez los de epistemología y ontología. En el caso de la epistemología se asientan a modo de 'predicados de juicio', en varios casos decimos que aquel predicado de juicio resulta ser muy subjetivo, de valoración individual y su verdad o falsedad dependen del individuo, se puede decir incluso que estriban de su posición, actitud o gusto. Mientras que los predicados de juicio objetivos son afirmaciones que no solo dependen del agente, de los sentimientos, actitudes, vivencias o creencias de algunos sino de sus condiciones de verdad. Cuando alguien dice-El jazz es mejor que la salsa- es un predicado de juicio subjetivo porque sus condiciones de verdad dependen de quien (es) lo enuncian y cuando digo –el jazz tiene su origen en los Estados Unidos- estoy dando una apreciación objetiva puesto que el origen del jazz no depende de quién o quienes lo enuncien.

[67] Hay que tener en cuenta que para el filósofo este conocimiento u ontología fundamental es reconocida por personas con cierto grado de formación académica, aunque la visión científica del mundo permee de maneras diversas la psicología popular.

De lo que se puede entender que no solo existen, epistémicamente, juicios objetivos sino también hechos objetivos que constatan la verdad que corresponde tal enunciado –Simón Bolívar nació en Caracas- es un predicado de juicio pero a su vez es un *hecho epistemológicamente objetivo*. En el caso de la ontología son clases predicados de entidades y tipos de entidades acerca de modos de existencia, por ejemplo los dolores o los pensamientos, los estados mentales son *ontológicamente subjetivos*, tienen un modo de existencia propiamente subjetivo puesto que dependen de alguien que los experimente (conciencia), a diferencia de la existencia de los mares, las montañas, la lluvia o las rocas, que no dependen de nadie que las experimente, por eso tienen un modo de existencia objetivo, son hechos *ontológicamente objetivos* dado que no dependen de nadie para existir (Searle, 1997).

Estos aspectos no son excluyentes entre sí dado que:

> 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, analógicamente, podemos formular enunciados epistémicamente objetivas sobre entidades que son ontológicamente subjetivas (Searle, 1997, p. 28).

En los enunciados – Bogotá es mejor ciudad que Manizales- está implicado un predicado de juicio subjetivo pero que versa sobre predicados de entidades objetivas; Bogotá y Manizales. Y en el caso de –Dormí mal, me duele mucho el cuello- tiene un predicado de juicio objetivo porque el dolor no tiene nada que ver con una actitud, sentimiento o valoración al respecto, pero versa sobre predicados de entidades subjetivas dado que el dolor solo puede ser experimentado por un agente, ya sea animal o humano. Es necesario que dicho estado mental sea experimentado subjetivamente por alguien consciente. Desde esta importante distinción y acercamiento entre la posición del estadounidense entre epistemología y ontología se demarcan las bases del entendimiento de la formación de hechos sociales.

La construcción de hechos sociales tiene que ver precisamente con la distinción entre *rasgos del mundo que son independientes de los observadores* y aquellos que *rasgos del mundo que dependen de los observadores*, punto que da cuenta que lo mental o la conciencia es la que posibilita la formación de hechos sociales o por decirlo de una manera más amplia; los estados conscientes son los que permiten las formaciones culturales complejas. En este punto primero explicaré los argumentos proporcionados en su trabajo *La construcción de la realidad social* para posteriormente ver en contraste las aportaciones que realiza a este mismo proyecto en su última obra *Making the social world: the structure of human civilitation*, que tiene como eje central explicar la manera en que

los *actos de habla declarativos*[68] constituyen el centro de la formación de los hechos institucionales, al modificar en esta obra algunos de sus concepciones sobre la ontología social de su trabajo precedente.

En *La construcción de la realidad social* asegura Searle (1997) que los hechos o rasgos sociales dependen de la *Intencionalidad de los observadores*, lo que no es propio de los rasgos u hechos brutos del mundo por lo tanto dice en este texto el filósofo estadounidense " La existencia de rasgos del mundo que son relativos al observador no añade nuevos objetos materiales a la realidad, pero puede agregar rasgos *epistémicamente* objetivos a la realidad cuando los rasgos en cuestión existen en relación a los observadores y los usuarios" (p.29). Así para que un martillo, en cuanto tal, sea considerado como un martillo requiere de la *Intencionalidad* de los agentes ya sean compradores, usuarios, publicistas o vendedores, por lo tanto requiere la creación de rasgos ontológicamente subjetivos[69].

Lo que se quiere decir con esto es que un martillo es un martillo en función de la Intencionalidad dada por los agentes. Un martillo en su pura materialidad es un hecho independiente, existe sin la necesidad de la Intencionalidad de los agentes, pero su función es asignada precisamente por la Intencionalidad de los agentes y eso llega constituir una visión epistémica objetiva de los objetos; la mayoría de la gente sabe que es un martillo y que función tiene sin que esto represente un gran problema. La diferencia entre los *rasgos del mundo en que son independientes de los observadores* y aquellos *rasgos que dependen de la Intencionalidad de los agentes*, se pueden diferenciar bajo el cuestionamiento de qué 'rasgos del mundo existirían sin que los humanos y otro tipo de ser consciente existiera en el mundo', por lo que los *rasgos del mundo que son independientes de los observadores* son todos aquellos que existen independientemente de los estados mentales, excepto los estados mentales mismos (Searle,1997).

---

[68] "I now think of the theory of *The Construction* as stating a *special* theory that is an implementation of the more general theory expounded in this book. The main difference between the present work and the earlier word is that at that time I did not see the centrally of Status Function Declarations in both creating and maintaining institutional facts" (Searle, 2010. p. 19).

[69] El uso dado de ontología subjetiva es ampliado bajo el concepto de *Intencionalidad colectiva* pero igualmente el uso de la subjetividad en vez de inter subjetividad sigue generando confusiones, puesto en relación a quien el objeto cumple con la función bajo determinada representación, bajo el cuestionamiento ¿Es la suma de estados Intencionales los que generan que determinado objeto sea representado o cumpla la función *X*? ¿Es la suma de los estados Intencionales que hacen de determinado objeto cumpla la función *X* de una manera epistémicamente objetiva? La solución que presenta Venables (2010) es dar cuenta que es necesaria el concepto de inter subjetividad para dar cuenta de mejor manera del mantenimiento objetivo de la realidad institucional, al conectar los conceptos de Intencionalidad colectiva, con los conceptos de red y trasfondo local. En la sociología y la psicología contemporánea precisamente se hace énfasis en este concepto, que según el recorrido de esta investigación no es usado por Searle, considero que es fuente de su falta de discusión explicita con las ciencias sociales contemporáneas.

Este argumento final es importante, debido a que como se ha trabajo en el primer capítulo en lo referente a la tesis del *naturalismo biológico*, los estados mentales, Intencionales o no Intencionales, son *causados* y *realizados* por rasgos del cerebro de manera holística, por ello los estados mentales en sí mismos no dependen propiamente de los observadores de los estados mentales sino de la biología del cerebro, no necesitan de un estado mental para ser estados mentales. En este punto hay que partir de la propuesta misma de Searle para que no se entienda de manera circular que los estados mentales, con su cualidad de rasgos ontológicamente subjetivos y de carácter irreductible, y que igualmente son hechos del mundo en cuanto tal, ya que es parte de los componentes neuropsicológicos del ser humano y este rasgo es el que permite la *subjetividad* como un rasgo intrínseco pero objetivo *epistémicamente*.

Las diferencias establecidas en este apartado son esenciales para comprender el papel propio de las ciencias sociales frente a las ciencias naturales, además de ser un punto fundamental del desarrollo de las *Piedras angulares de la construcción de la realidad social*, al comprender que las ciencias sociales tienen que ver precisamente con cuestiones que dependen de los observadores, de estados Intencionales o no Intencionales individuales o colectivos, de elaboración de significados, de los juegos en que están inmersos, de los modos de mantenimiento, construcción y dinamismo de las instituciones y grupos sociales; del poder y la historia. Las ciencias naturales por su parte tratan, de manera general, *rasgos del mundo que no dependen del observador* hechos brutos que tienen características distintas que las estudiadas en ciencias sociales.

3.2 Las piedras angulares de la realidad social: simbolización, asignación de función, Intencionalidad colectiva y reglas constitutivas.

Al explicar el vínculo entre la epistemología y la ontología en su significación para el estudio de los fenómenos y estados mentales, en particular de los estados Intencionales en cuanto mediación entre la 'interioridad' del agente y el mundo, vemos como se hace visible las relaciones entre los agentes en cuanto seres participes de una sociedad, debido a que el significado depende también de la *intención de significar* o *comunicar* del agente, bajo sus motivaciones intrínsecas o extrínsecas. Con eso no se quiere decir que el lenguaje dependa enteramente de la *intención de significar* sino que se da en una marco normativo, en un juego social donde los significados y en general el lenguaje,

tienen una constitución convencional y contextual, dependen del *uso* en un contexto determinado, estriba de los diferentes *juegos del lenguaje*[70].

La Intencionalidad primitiva, percepción y acción, son parte del mundo animal incluso la posibilidad de tener conciencia, a manera de 'darse cuenta de *x* o *y*'. Un perro por ejemplo puede identificar los demás perros que están en el parque, jugar con ellos, diferenciar entre su 'dueño' y un extraño dado que cuentan con estados Intencionales primitivos. Del mismo modo el desarrollo de la conciencia humana responde desde formas primitivas de Intencionalidad, de reconocimiento de la causación mental o Intencional. El desarrollo de los infantes muestra la manera en que el ser humano va articulando en los procesos de desarrollo desde formas primitivas de Intencionalidad hasta formas complejas de Intencionalidad, a partir de respuestas de dolor onomatopéyicas o el mismo llanto, hacia la explicación por medio del lenguaje de estados de dolor en diferentes complejidades (Searle, 2010).

Searle (2001) comenta al respecto:

> (…) para los seres humanos reales las posibilidades de nuestra Intencionalidad quedan enormemente extendidas por la adquisición del lenguaje. Los animales y los niños pre lingüísticos pueden tener formas primitivas de Intencionalidad. Pueden tener, creencias, deseos, percepciones e intenciones. Pero una vez que el niño comienza a adquirir el lenguaje, las capacidades de su Intencionalidad aumentan enormemente y, por una especie de efecto de retroalimentación, la potenciación de la Intencionalidad potencia la comprensión del lenguaje, lo que conduce a una mayor potenciación de la Intencionalidad (p. 136).

La mente en el desarrollo humano hasta llegar a la adultez se va estructurando progresivamente a raíz del lenguaje, la unión de pensamiento y lenguaje llega a enriquecer las creaciones simbólicas del niño, que puede sentir o pensar que tiene hambre de manera simple sin el lenguaje, pero no puede pensar que dejar de comer produce un déficit de vitaminas y que esto conduce a un deterioro del cuerpo y del sistema digestivo. Esos tipos de pensamientos complejos requieren de un lenguaje para ser pensados y para poder expresarlos y constituirlos. El niño requiere aprender las convenciones del lenguaje para así expresar actos de habla de múltiples tipos[71]. Por ende, la piedra

[70] Según Wittgenstein (2008) el significado depende de los usos contextuales que se le dan a las palabras, por lo tanto su descripción es abierta pero a su vez tiene marcos específicos que establecen para que se usan, en que momento y de que maneras. Precisamente de allí viene la noción del lenguaje en analogía con el juego.

[71] Esto lo reafirma en su última obra al explicar que realmente se puede entender que los animales si poseen formas de significación dadas por medio de una Intencionalidad primitiva, pero que esto mismo genera que su propio contenido proposicional no este estructurado lógicamente y que del mismo modo permita la representación del lenguaje. Dice con respecto a esto Searle (2010): "(…) the hominids can extend the vocabulary to enable them think thoughts and perform speech acts that are literally unthinkable without language. Given numerals initially, introduced to match the fingers, the hominid can count indefinitely and have thoughts with numeral components that he

angular de la 'creación' de los hechos institucionales es el lenguaje, la institución fundamental humana es el lenguaje, de este depende el dinero, los gobiernos y la propiedad privada, puede existir lenguaje sin matrimonios pero no matrimonios sin lenguaje (Searle, 2001).

El lenguaje es el método de *simbolización* que permite una infinita capacidad generativa es una 'caja de herramientas' que posibilita al hombre la elaboración de variados entramados e incluso de asignar funciones simbólicas a algún objeto sin que esto sea intrínseco a él. Por ejemplo subrayar con un marcador naranja o poner una calcomanía o una marca al borde de un párrafo puede simbolizar que esto es una idea principal en algún texto, sin que sea algo intrínseco al marcador naranja o a la calcomanía. Esta es la capacidad central del lenguaje y el hecho base de la formación y creación de hechos sociales e institucionales, el dinero es dinero en función del lenguaje no solo como descripción sino como *realización* (*performative*), es propio de los actos de habla con *propósito declarativo* cómo los denominó Austin en su famosa conferencia 'hacer cosas con las palabras'.[72] Cada formación institucional requiere elementos lingüísticos para su creación, mantenimiento y funcionalidad.

La conciencia y el lenguaje hacen parte del desarrollo social humano, de los niños hacia los adultos en cuanto constitución de la capacidad de simbolización. Pero precisamente en el desarrollo lingüístico humano se puede diferenciar las capacidades de pensamiento del infante, ya que a pesar de no poseer un uso claro de la lengua, por ejemplo la sensación de 'hambre' o el estado Intencional de –tengo hambre o deseo comer- puede 'expresarse' sin lenguaje incluso por parte de los animales, al igual que muchos otros estados Intencionales primarios que no requieren lenguaje. De modo similar son los hechos de la realidad como verdad por correspondencia que no requieren lenguaje. Para que Monserrate sea Monserrate en si no se requiere lenguaje, la montaña existe independientemente de cualquier simbolización a diferencia de la mención –Monserrate es un monumento religioso- para que esto sea así se requiere de lenguaje, de simbolización (Searle, 1997).

Bajo esta comprensión el pensamiento, en cuanto estado Intencional primario[73], no requiere de lenguaje dado que no es necesario lenguaje para pensar algunos pensamientos. Precisamente el

cannot have without numerals. Without language he might think "There are three dogs in the field" but with language he can think "I wish there were thousand dogs in the field" (p. 80)

[72] De aquí que no se debe entender que al afirmar que el lenguaje es de donde derivan y se constituyen los hechos institucionales y sociales, que estos son una pura textualidad solo lenguaje en sí, sino que por el contrario hay que diferencias el lenguaje en sí que es una herramienta, con significado, con una formación semántica y fenoménica específica, pero que los efectos sobre el mundo obedecen a formas realizativas o declaraciones que asignan o imponen una funcionalidad 'material' a algún objeto, persona, cosa edificio etc (Searle, 2001).

[73] "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 pre lingüísticas y creencias pre lingüísticas derivadas de esas percepciones. Mi perro puede ver y oler un gato trepando a un

desarrollo lingüístico del infante potencializa las capacidades humanas para pensar lo que no se podría en estados Intencionales primitivos, ningún animal puede crear formas complejas de simbolización como el lenguaje[74]. De ese modo el hecho de 'pensar los pensamientos' es parte de la cualidad propia que permite el lenguaje, la meta cognición es dada por uso de símbolos lingüísticos que permiten sistemas complejos de representación como <<hoy es 29 de marzo del 2015>> o <<45+86=131>>, así lo símbolos lingüísticos poseen tres rasgos: simbolizan algo más de lo que son, son dados convencionalmente y tienen un uso y estatuto esencialmente público (Searle, 1996). Dice frente a ello el filósofo de la universidad de Berkeley:

> 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 para poder pensar (…) 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 palabra es que sea pensable (Searle, 1996. p. 88).

Las representaciones simbólicas por lo tanto son hechos sociales, en el mismo sentido que lo identifico Wittgenstein en sus *Investigaciones*, de carácter público y convencional que desde niños aprendemos a usar y variar como convenciones de significación de cuestiones tan abstractas como el amor, las guerras, el arte o las revoluciones. El lenguaje y la simbolización son las pre condiciones básicas de los hechos sociales e institucionales, las creaciones dadas desde la Intencionalidad primitiva hasta la Intencionalidad son el andamiaje sobre el que descansa la construcción de la realidad social. Que identifiquemos diez mil pesos por el valor que tiene depende totalmente de las formación institucional que se crea desde el uso cotidiano del lenguaje, que aprendernos por medio de la educación formal e informal; sabemos que es un martillo, un colegio, un monumento a través de una formación cultural que se nos es impuesta y llega a crear el sentido metafísico de la realidad

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 al patio vecino (Searle 1997. p. 77)".

[74] En esto radica lo que para algunos resulta ser el mentalismo searleano, puesto que considera que si existe un división primaria entre el pensamiento y el lenguaje, lo que a pesar de lo que afirma Wittgenstein, Davidson o Sellars de cierto modo ante 'el mito de lo dado', si existen formas de pensamiento pre lingüísticas, los seres humanos e incluso otros animales superiores no nacen con un lenguaje estructurado pero tampoco como entes en blanco sin ninguna posibilidad de interacción entre el individuo y el ambiente, y esto lo aprobado la psicología desde los clásicos experimentos de Piaget hasta la asignación de sentido social demostrada por los primeros experimentos de Bruner. Lo que señala que si existen operaciones cognitivas pre lingüísticas ¿o si no hasta que adquirimos el lenguaje 'entendemos' que al mover una sonaja suena? ¿Cuándo la madre señala un lugar por qué el niño pre lingüístico mira hacia el lugar indicado si no ha prendido el sentido de 'allá' 'aquí' 'atrás'? La afirmación que defiende Searle (2001) es "Cualquier manual sobre el desarrollo psicolingüístico infantil ilustra este fenómeno. Pues, en efecto, no tenemos la mente por un lado y el lenguaje por otro, sino la mente y el lenguaje enriqueciéndose mutuamente, hasta que, en los seres humanos adultos, la mente se estructura lingüísticamente" (p. 136-137).

social humana. Una parte fundamental de los procesos de simbolización y por lo mismo del entendimiento de la construcción de la realidad social es la *asignación de función*.

3.2.1 Asignación de función

El ser humano gracias al desarrollo evolutivo de su cerebro tiene la posibilidad de tener estados conscientes, estados Intencionales y no Intencionales, lenguaje, significación, expresión y comunicación y por lo tanto simbolización. Un punto fundamental para comprender el proceso de simbolización y la construcción de la realidad social se debe a una de sus piedras angulares: la *asignación de función*. Searle (1997) desmitifica el concepto desde su función primitiva como en los anteriores conceptos y problemas mediante el mismo método. Así es posible observar la manera en que los seres humanos u otros animales 'asignan funciones' o imponen funciones a determinados objetos, a fenómenos naturales incluso a otros animales u órganos del cuerpo.

> Un hecho notable observable en seres humanos y otros animales superiores es que sean capaces de utilizar determinados objetos como herramientas. Ese es un ejemplo de la capacidad más general de asignar funciones a objetos en los que la función no es intrínseca, sino que tiene que ser asignada por algún agente o agentes externos. Piénsese en el mono que utiliza un palo para alcanzar un plátano. Piénsese en los pueblos primitivos que utilizaban un tronco como banco, o una piedra para cavar (Searle, 2001. p. 111).

Asimismo es posible decir que esa vara que se encuentra en mi casa puede servir para alcanzar objetos que se hallan en la parte más alta de un estante, que ese pedazo de tronco que encontré funciona como silla o que incluso la silla funciona como silla. O a los fenómenos naturales que son preexistentes, el rio puede ser refrescante o un lugar para bañarse, el árbol puede dar buena sombra o decorar el contorno de una finca o tener una madera apropiada para la construcción, los perros se les suele *asignar la función* de cuidadores o servir para compañía. Esto es propiamente un rasgo de la Intencionalidad denominado *asignación o imposición de función*, que como se puede apreciar depende de la Intencionalidad de los agentes, incumbe a los observadores puesto que no es intrínseco a la vara alcanzar cosas o de la silla servir para sentarse, del rio ser refrescante, del árbol decorar lugares o de los perros ser cuidadores (Searle, 1997).

En biología particularmente, según lo ve Searle (1997), se tiende a definir la función del corazón en el hecho de bombear sangre; el corazón tiene esa funcionalidad o los pulmones y el sistema respiratorio tiene la función de realizar la respiración. Al observar este caso particular y de muchos otros expuestos por la biología, dice el estadounidense que aunque la palpitación no dependa de alguien que le 'imponga esa función', su funcionalidad es asignada por valores previos que se le

otorgan por lo tanto 'descubrimos y describimos' funciones de la naturaleza. Al decir que la función del corazón es llevar la sangre a todo el cuerpo es algo que nosotros asignamos como bueno o deseable, pero este valor no es intrínseco a los órganos del cuerpo, debido que para Searle la naturaleza en si no tiene una función teleológica propia sino que apoyado en Darwin, la evolución acontece de manera ciega y contingente y por ello no tiene una función intrínseca. Los valores de salud, supervivencia y bienestar son dados por los observadores, el valor de la vida humana es solamente humana[75].

Específicamente la *asignación de función* hace parte de un sistema que integra un propósito, ciertas valoraciones al respecto u objetivos, tienen la función de hacer algo, *X* sirve para *Y*. Esto tiene un componente normativo ya que se supone que *X* sirve para *Y*, la función de los audífonos es transmitir el sonido, así que si no se llega a *Y* que es transmitir el sonido es que los audífonos no sirven o están dañados y por lo tanto no tienen el componente normativo que permite la *asignación de función*. De lo mencionado hasta ahora se puede ver que algunas *asignaciones de función* tienen una funcionalidad distinta o dependen en mayor o menos medida de los agentes, es por esto que el estadunidense las divide en funciones *agentivas* y *no agentivas*. Las funciones *agentivas* son aquellas que tienen que ver propiamente con los propósitos o usos dados por la Intencionalidad de los agentes; al usar el pocillo o el celular para sostener una hoja (pisapapeles) le asígnanos un uso que no le es propio o al decir que determinada canción, escultura o estructura es bella o es fea, o de modo similar al uso de objetos fabricados con un fin, el martillo sirve para martillar y es una función que los agentes les han dado Intencionalmente, aunque le pueden asignar otras (Searle, 1997).

Otras funciones no tienen un uso práctico o puramente agentivo como las anteriores sino que hacen parte de la explicación o entendimiento de determinado fenómeno que aunque no son asignadas propiamente por los agentes se explican por medio de una teleología para darles una posibilidad de entenderlos, es el caso del sistema circulatorio y el corazón, del sistema respiratorio y los pulmones, o de la vida frente a la muerte. Este tipo de funciones se les denomina funciones *no agentivas*. Las funciones *agentivas* requieren de los agentes que le den funcionalidad; un martillo es un martillo solo en función de los agentes, las funciones *no agentivas* no requieren de agentes o estados Intencionales, el corazón sigue bombeando sangre sin que tenga la necesidad de que algún agente le asigne esa función (Searle, 1997).

[75] "Estos propósitos, fines y objetivos sólo existen en relación con los agentes humanos y animales. Sólo podemos decir que la *función* del corazón es bombear sangre porque valoramos la vida y la supervivencia. Si valoráramos la extinción y la muerte por encima de todo, entonces los corazones serían disfuncionales, y la función de la enfermedad sería acelerar la extinción (Searle, 2001. p. 112).

Existe otro caso de *asignación de función* que es propia del lenguaje, en específico de la significación en cuanto que el lenguaje tiene una Intencionalidad derivada de la mente. Es posible asignar o imponer una función a determinado objeto, dibujo, marca etc para representar algo, es la imposición de Intencionalidad de manera que la intención sobre alguna cosa que 'valga por' que represente algo o que este en lugar de algo. Eso son los casos propios de *simbolización*, se puede colocar una línea en piedras para dividir dos terrenos, hacer señales de tránsito, realizar una estrategia en un juego de futbol en un tablero o de manera más amplia en cuanto al lenguaje, *asignamos la función* a ciertos sonidos y marcas de representar ciertos significados.

No todos los agentes conocen todas las asignaciones de función dadas y mucho más si es algo técnico o científico, por ejemplo la función dada al carburador en un motor, pero esto no quiere decir que otros no le hayan asignado la función, que funcione o no funcione o que el agente no le sea posible conocerla (Searle, 1997).Explica por tanto que las muchas asignaciones de función son inconscientes o son desconocidas por parte de algunos agentes pero esto no quiere decir que no existan. Searle (2010) especifica precisamente este punto en *Making the Social World* al establecer que no siempre existe la necesidad de que una institución o la funcionalidad de algo, para algo sea aceptado por todos los agentes puesto que muchas veces las cosas del mundo físico y social funcionan de ese modo se esté de acuerdo o no, así se conozcan o se desconozcan. Por ejemplo que un gran grupo de personas no conozcan el funcionamiento de la memoria ram de un computador, de la penicilina o de un azadón, no quiere decir que no exista un grupo que sepa cuál es la función generalizada para estos instrumentos. Por lo tanto no requieren la aceptación de todos los agentes que integran una sociedad para que tenga ese valor, propósito u objetivo[76]. La siguiente piedra angular que identifica Searle en la formación de la ontología social es la *Intencionalidad colectiva* que se conecta con la asignación de función.

3.2.2 Intencionalidad colectiva

La discusión acerca de la Intencionalidad con 'C' tiene también el problema de la dimensión social de los acuerdos o las realizaciones colectivas en las que están involucradas de manera más o menos simultánea, que capacita a los seres humanos y a otras especies para hacer acciones conjuntas, acuerdos mutuos e incluso roles de poder o control en el grupo o manada. Esto en el caso de los seres

[76] Más que un cambio lo que hace Searle (2010) es dar cuenta que el concepto de aceptación usado en *La construcción de la realidad social* genera confusiones, por lo tanto dice que es mejor el uso del concepto de *reconocimiento* o *recognition* puesto que para que el gobierno sea el gobierno requiere del reconocimiento colectivo de esa situación, más no de la aceptación. Si uno no está de acuerdo con que Juan Manuel Santos sea el presidente de Colombia no quiere decir que no lo sea, si uno desconoce la ley que penaliza el consumo y porte de sustancias ilegales no quiere decir que aquella ley no exista.

humanos, gracias al lenguaje, tiene un gran grado de complejidad que construido bajo el marco de *nosotros hacemos algo*. En un partido de futbol, en una interpretación de una sinfonía e incluso en las guerras o los debates públicos necesitan de algún grado de coordinación colectiva, de un *nosotros* (Searle, 2010).

Otro punto de los muy discutidos en la teoría de Searle es que sostiene que aunque la Intencionalidad con 'C', es un hecho intrínseco y subjetivo puede llegar a formaciones en el sentido de *nosotros creemos*. Para muchos filósofos esto es una contradicción porque la formación propia de la Intencionalidad con 'C' es individual, por lo que argumentan que las elaboraciones colectivas responden a una organización del tipo 'Nosotros-Intencionalidad' 'Yo-Intencionalidad' en una reducción a una serie de creencias, en la manera que uno u otro individuo cree que el otro cree lo que él cree, lo que es visto por Searle (1997) como un circulo al infinito.

> 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 que yo lo intentaré. Y todo creen que el otro tiene esas creencias, y tiene esas creencias sobre esas creencias, y esas creencias sobre creencias sobre esas creencias, etc en una jerarquía potencialmente infinita de creencias (Searle, 1997. p. 42).

Como es posible apreciar esto conduce a un proceso de regresión al infinito, puesto que la articulación de diferentes creencias 'fuera de nosotros' posibilita la creencia de que los otros creen. Esto es insuficiente y representa un dilema falso que se crea sobre la base de que se debe reducir la Intencionalidad a la individualidad. Searle (1997) argumenta que igual que la Intencionalidad individual, intrínseca y subjetiva, también es posible la *Intencionalidad colectiva* y esto responde a una condición biológica necesaria para la coordinación de aspectos sociales, tanto humanos como animales sin que esto suponga una clase de espíritu hegeliano, sino por el contrario es vista a modo de una función desarrollada por la evolución para la coordinación de la acción grupal. Por ejemplo, cuando un grupo de lobos se disponen a casar alguna presa o cuando los denominados insectos sociales generan estructuras como las colmenas o los hormigueros.

En el caso de los seres humanos los grados de complejidad son mucho mayores, al igual que la Intencionalidad individual se complejiza con la adquisición del lenguaje. La Intencionalidad colectiva es dada en el sentido *nosotros intentamos*, dado que simplemente la Intencionalidad colectiva esta 'en la cabeza' de quienes realizan la acción. Por ejemplo, en un partido de futbol la coordinación de los jugadores en pro de la victoria de su equipo ataña *Intencionalidad colectiva*, de la manera nosotros el equipo *P* hacemos determinadas acciones porque *nosotros intentamos ganar*,

incluso si salgo a caminar con alguien por la ciudad se necesita una Intencionalidad colectiva en el sentido de *nosotros caminamos*. La *Intencionalidad colectiva* o las acciones que dependen de ella, son denominados también *hechos sociales* como salir a caminar con alguien, siendo una clase especial de los hechos sociales los *hechos institucionales* que tienen un grado sumo de complejidad, por ejemplo el gobierno o el uso de papel moneda (Searle, 1997).

3.2.3 Reglas regulativas y reglas constitutivas

La pregunta radica entonces por los modos en que se construyen las instituciones que tienen que ver con los dos conceptos explicados anteriormente, *asignación de función* e *Intencionalidad colectiva*. Las dos funcionan de la manera en que se desempeña la Intencionalidad, en cuanto conexión del agente con el mundo pero se requiere la explicación de dos conceptos importantes para la aclaración de la creación de las instituciones. Searle (1997) realiza la distinción entre *reglas constitutivas* y *reglas regulativas;* las regulativas son aquellas que normalizan ciertas actividades y le dan una dirección diferente. Este es el caso de las normas de tránsito puesto que solo regulan actividades que preexisten a la misma, todos podemos conducir sin normas de tránsito pero el hecho de andar por las carreteras, no pasar el semáforo en rojo o no estrellar otros autos depende de *reglas regulativas* debido a que versan sobre hechos pre existentes que tienen que regular.

Por otra parte las *reglas constitutivas* son aquellas que crean cierta actividad, puesto que su enunciación hace que sea posible aquella actividad o aquel hecho. Es el caso del ajedrez o los juegos de cartas, para jugar póker es necesaria la constitución de reglas, el momento de apostar, la manera en que se realizan las jugadas y quien gana o quien pierde es parte de lo que es en si el póker. Estas dos distinciones son atribuidas al filósofo John Rawls en su texto *Two concepts of rules* (Searle, 1997). Las reglas son las que constituyen el sentido de las instituciones o regulan modos específicos de hechos sociales que son en sí hechos fundamentados en la *Intencionalidad colectiva*. Las reglas funcionan de manera sistemática de la manera siguiente:

(R) <<X cuenta como Y>> o <<X cuenta como Y en el contexto C>>

Para Searle (1997) la importancia de las normas es central para la construcción de la realidad social, dado que para él los hechos institucionales solo pueden existir bajo sistemas de reglas constitutivas. El hecho institucional es creado por los sistemas de reglas de la manera en que se muestra en la condicional (R). Así por ejemplo en Juan Manuel Santos (x) como presidente (y) en el contexto colombiano (c). Los conceptos explicados hasta acá dan cuenta de las fundamentos de la creación de la ontología social para el estadounidense. Los tres permiten entender las piedras

angulares de la realidad social, que depende enteramente de las funciones biológicas de la conciencia y la Intencionalidad, la realización o construcción por parte de los agentes del mundo social e institucional. Nosotros somos los que le damos el sentido al dinero, al gobierno o a los matrimonios, que en su raíz estriban del lenguaje y de la libertad de los seres humanos.

3.3 Rasgos generales de la realidad social.

Los hechos sociales e institucionales de la manera en que se ha señalado hasta ahora parten siempre de la apreciación de los tres conceptos explicados en el apartado 3.2, en el que se destaca el papel constitutivo, dinámico e histórico de la creación y mantenimiento de las instituciones sociales por parte de los agentes. Del mismo modo que en otros puntos es necesario mostrar las maneras comunes para describir hechos sociales e institucionales bajo el mismo método de la desmitificación al partir de estos rasgos de manera intuitiva, de cómo los vemos en el diario vivir como individuos inmersos y constituidos en y por la sociedad. Para ello expondré los seis rasgos en los que hace hincapié el filósofo estadounidense.

3.3.1 Auto referencialidad de los conceptos generales

La auto referencialidad de algunos conceptos sociales es necesaria para su constitución, porque para que algunas cosas se tomen como algo es necesario que socialmente se comparta la *creencia* de que <<*X* funciona como *Y*>> El ejemplo usado es el del dinero ya que para que algo sea considerado como dinero necesita de la creencia social de que aquel papel es dinero, que sea visto como tal, y es así con diferentes rasgos sociales, a diferencia de los rasgos naturales' (Searle, 1997).

Esto parece constituir una circularidad lógica, un círculo vicioso *ad infinitum* pareciera que para los hechos sociales o institucionales sean reconocidos requieren que se vea, sea crea o se piense que eso es eso. Por ejemplo, una fiesta o una reunión es una fiesta o una reunión porque es vista, se cree o se piensa *colectivamente* que es así y no es otra cosa. La paradoja que parece presentarse en esta clase de definición o concepto es que parece circular, aparenta explicar algo por medio de sí mismo. Precisamente los conceptos sociales se sostienen sobre una *red* que consiste en prácticas definidas, el 'dinero' es dinero porque hace parte de un sistema más general de otras prácticas, como el mercado, el valor, la compra, el trabajo entre otros. Los hechos institucionales se mantienen porque hacen parte de esa *red* de actividades, símbolos que le definen colectivamente con ese valor (Searle, 1997).

Aunque algunas instituciones requieren convenciones más formales para poder ser aquello que representan. El dinero es un ejemplar específico que funciona bajo la asignación de una

institución organizada, como se verá posteriormente es codificada, es dada dentro de instituciones formales, al igual que el matrimonio o la propiedad privada. Por lo tanto aunque algunas personas no crean en el valor del dinero este no pierde su valor. A diferencia de otros hechos sociales o institucionales, como las fiestas que requieren que los presentes piensen o crean que es una fiesta o por lo contrario deja de serlo, puesto que no se encuentra codificado como práctica de semejante modo (Searle, 1997).

3.3.2 Las declaraciones y la formación de hechos institucionales

Según lo aprecia Searle (1997) en *La construcción de la realidad social* no todos los hechos sociales e institucionales dependen de los tipos de actos de habla con propósito declarativo o performativo, situación que aclara en *Making the social world* al darse cuenta que realmente el fundamento de la creación del mundo social es precisamente el lenguaje y en específico las declaraciones que tienen la característica especial de tener una dirección de ajuste doble; de palabra-a-mundo y de mundo a palabra <<↓v↑>> (Searle, 2010).

En si en los actos de habla declarativos lo que sucede es que el estado representado en el contenido proposicional, llega a existir por la declaración exitosa de aquel acto de habla. Los actos de habla de este tipo alcanzan a crear aquello que están representado, al conseguir constituir hechos institucionales, del modo –Toma posesión el señor presidente de la republica Juan Manuel Santos-, –Los declaro marido y mujer- o –El decano da por iniciado el congreso colombiano de filosofía-.(Searle, 1997). Esto es creado fundamentalmente por *reglas constitutivas* puesto que:

> *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 descritas por el término Y.* Puesto que al decir ciertas cosas, *cuentan como* cerrar un contrato o aplazar una reunión, ustedes pueden ejecutar esos actos diciendo que los ejecutan[77] (Searle, 1997. p. 70).

El poder de los actos de habla declarativos en las elaboraciones sociales e institucionales goza de un papel central puesto que su realización en un contexto apropiado puede llegar a generar un nuevo aspecto en la realidad humana. Esto no quiere decir, reafirmando, que el lenguaje crea realidades de manera llana, yo no puedo convertirme en goleador en un partido de futbol solo enunciado -¡Yo soy el mejor jugador de este lugar!- o del mismo modo yo no puedo decir que el almuerzo se prepare o se construya una casa o una represa solo con el simple acto de decir -¡Voy a

[77] La cursiva es tal cual se encuentra en la referencia utilizada para la investigación, la cual es la traducción de Antoni Doménech y es publicada por la editorial Paidos de Barcelona en el año 1997.

crear una represa!- Esto resulta ser más bien parte de alguna tradición teológica o mitológica, los seres humanos con esta clase de declaraciones podemos crear hechos sociales e institucionales, *hechos que dependen de la Intencionalidad de los agentes* más no *hechos independientes de la Intencionalidad de los agentes* o *hechos brutos*.

Estos casos son esenciales para el entendimiento de la creación de hechos sociales e institucionales al partir del lenguaje como centro y de los agentes en cuanto constituyentes y constituidos en el lenguaje. Este punto es mejor ampliarlo en el momento que se explique la teoría general expuesta en *La construcción de la realidad social* puesto que en su último libro *Making of the social world* el autor modifica algunas precisiones pero en vistas de una teoría más especifica que amplia y clarifica su postura anterior frente algunas de las críticas que le han sido realizadas. Por lo tanto la exposición sigue el hilo de la teoría general para luego ver como lo que él denominará *Declaraciones de Función de Status* son el epicentro del mantenimiento y función de la realidad social.

3.3.3 Primacía lógica de los hechos brutos sobre los hechos institucionales

En este punto Searle (1997) argumenta que todo hecho institucional requiere cierta manifestación material sobre la que se 'sostiene'. Por ejemplo el dinero arguye el filósofo, siempre tiene que tener una representación material ya sea como moneda, como billete o a manera de un dato en una computadora. La idea que sugiere Searle es que los hechos sociales e institucionales están jerárquicamente estructurados, desde la base de hechos brutos o físicos hacia la complejidad dada en los hechos sociales e institucionales bajo la fórmula antes mencionada de las reglas constitutivas << X cuenta como Y en C>> en este caso X es precisamente un hecho bruto, algo material de un modo u otro que llega a representar algo en una situación (es) particulares.

Esto quiere decir que X es aquello que se le asigna cierta significación o una función específica. Este punto es central en el filósofo estadounidense puesto que es una de las metas que se propone en su sistema filosófico en general; encajar los hechos institucionales o sociales con los hechos materiales explicados por la física y la química, problema que muchas veces lo lleva a esta clase de condiciones. Los hechos institucionales siempre deben tener una base material que los sostienen una estructura jerárquica ¿pero realmente esto es así?

.

3.3.4 Vínculos entre hechos institucionales y primacía de los actos sociales sobre los objetos sociales

De la manera en que se destacó en el apartado de los rasgos de la conciencia y la Intencionalidad y el concepto de *Red*, existe de modo similar en los hechos sociales e institucionales puesto que no existen de manera independiente entre sí porque responden precisamente a un contexto 'C' donde interactúan variados tipos de hechos sociales e institucionales, si en el ejemplo de <<Juan Manuel Santos (x) funciona como presidente (y) en Colombia (c)>> la 'C' de este caso no es simplemente un nombre sino que contiene muchas relaciones sistemáticas a nivel institucional que le dan sentido y del mismo modo 'Y' dado que la noción de presidente obedece a una gran gama de hechos sociales e institucionales de carácter histórico (Searle, 1997).

Cualquier hecho social e institucional no sucede de forma aislada. Los gobiernos tienen un gran componente histórico, coercitivo, manipulativo e ideológico que se manifiesta como actividad permanente al interior de las instituciones. Además el gobierno mismo depende de muchas otras prácticas sociales, si hablamos en el siglo XXI de una búsqueda de una sociedad plural e inclusiva, esto obedece precisamente a los grandes cambios políticos que se desarrollaron en la última década del siglo XX; el problema del género, de la tolerancia como movimiento social, los derechos de los animales se incluyen en el paradigma general de la formación social. Esto depende de la inmersión de los hombres en la historia que llega a constituirlos y es constituida gracias a la Intencionalidad colectiva, del modo *nosotros creemos*.

Por lo tanto existe una diferencia importante entre la forma de investigar acerca del mundo material y el mundo social. En ciencias naturales se tiende a hablar específicamente sobre el objeto del que versa determinada ciencia como base material y punto de partida. Algunos científicos sociales intentan tomar este mismo punto de vista, al dar cuenta que el objeto social puede asimilarse a un objeto natural de modo similar a las ciencias naturales. Searle (1997) entiende que los objetos sociales siempre están en función de determinadas prácticas o actividades, el objeto social está construido de hechos sociales, al ser el objeto solo la reiteración de manera continuada del hecho social y las prácticas que le sostienen. Por lo tanto aquellos *hechos que dependen de la Intencionalidad colectiva* son propios del estudio de las ciencias sociales y humanas[78].

[78] En este punto Searle parece entenderla diferencia fundamental entre el estudio de los hechos sociales y los hechos naturales. Pero en otros apartados, por ejemplo en la parte final de su libro *Mente, lenguaje y realidad: la filosofía en el mundo real* parece tomar partida por un punto más cercano al positivismo puesto que afirma que el papel de la filosofía se da en aquellos fenómenos que no han alcanzado una explicación científica y por ello aun hacen parte de la filosofía. El avance del conocimiento sería según ese punto avanzar hacia una

Las *funciones agentivas* serían propiamente estos procesos dinámicos de actividades sociales, que a pesar de que se agrupen bajo conceptos generales, gobierno, economía, propiedad, matrimonio congregan una gran gama de prácticas inter relacionadas por lo tanto su estudio es entendido en formas de procesos, acciones, acontecimientos, simbolizaciones en los que se 'expresan' diferentes maneras de funcionalidad de tipo agentivo. Lo que supone una base dinámica y contingente de los hechos sociales. Las universidades no son objetos que se vayan gastando, la realidad institucional se mantiene en el tiempo aunque cambie a través de la historia, a menos que por algún gran suceso histórico se elimine el papel de la universidad en las sociedades contemporáneas (Searle, 1997).

3.4 Reglas constitutivas, imposición y función de status: base constitutiva de la realidad social.

El lenguaje por lo tanto resulta ser la base de la constitución de la realidad social que es el sustento de la realidad humana, donde co-habitamos con las prácticas históricas que se han sido elaboradas por siglos y que precisamente subsisten por medio del lenguaje, a modo de una 'segunda naturaleza', que crea aquella estructura invisible que llamamos civilización. Desde los presupuestos antes nombrados la formula <<X cuenta como Y>> o << X cuenta como Y en C>> es importante en la explicación de la producción de la civilización humana lo que tiene de fondo la *asignación de función*, *la Intencionalidad colectiva* y *la formación de reglas constitutivas*. La pregunta por aquellas formaciones complejas parten desde la idea de en algún momento de la evolución emergió la conciencia y la posibilidad de Intencionalidad y de allí la contingencia que permite generar hechos colectivos como la caza o la organización de pequeños grupos jerarquizados que disponían de roles constituidos.

La expresión 'cuenta como' que precisamente se encuentra resaltada en un cita anterior es de vital importancia, puesto que precisamente Y es el *status* impuesto a X como objeto material en sentido amplio porque incluso cierto estado mental tiene una condición 'material' 'real'. La fórmula cuenta como es la asignación que permite una nueva funcionalidad al término Y, gracias a la aplicación de la *regla constitutivas* en el expresión 'cuenta como' se posibilita la asignación de un *status* no poseído previamente a Y. Para la aceptación de ese nuevo *status* es necesario el *reconocimiento* por medio de la Intencionalidad colectiva de esos aspectos impuestos u otorgados a X. A menos que X dada su constitución física no le sea estrictamente necesario para darle tal *status*; por ejemplo un tronco cortado sirve como silla por sus condiciones físicas sin que sea reconocido

explicación científica del mundo, siendo el papel de la filosofía un primer paso o incluso un momento en que las cosas siguen muy oscuras para el conocimiento humano.

colectivamente, pero el dinero o que sea yo profesor necesita cierto *reconocimiento colectivo* (Searle, 2010).

Bajo esta indagación:

> 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 *status*, 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 privadas o públicas>>. Y la imposición de función ligada al termino Y tiene que ser colectivamente reconocida y aceptada, o la función no se cumplirá (Searle, 1997. p. 63).

La *imposición* o *asignación de status* por medio de la formula <<X cuenta como Y en C>> estima puntos esenciales en lo que dispensa la creación del mundo social 1) crea hechos nuevos por medio del acuerdo colectivo humano, 2) para este hecho la *Intencionalidad colectiva* es la que *asigna* ese determinado *status* a X, 3) no es necesario la *aceptación* reiterada de los hechos sociales e institucionales que pasan a instituir parte de las capacidades de *trasfondo locales*. Para que haya una recesión económica no se necesita de la aceptación colectiva, para que uno sepa que es un destornillador o un matillo no se necesita una explicación metafísica o un cuestionamiento acerca de la función, solo se aprende a usarlo de ese modo y 4) la *función de status* pasa tener un carácter *normativo* del modo de una *regla constitutiva*, por lo tanto no es una mera convención sino que es una *regla* que regula lo que es Y en C. Alguien puede hacerse pasar por abogado sin serlo, pero si lo hace incurre en un delito dentro del marco de las reglas constitutivas del derecho[79] (Searle, 1997 y Searle, 2010).

En la teoría searleana los hechos institucionales requieren de cierto tipo de reconocimiento social, no tanto de aceptación, si el gobierno es gobierno es porque los colombianos hemos optado por darle cierto *status* a algunas personas para que cumplan como funcionarios públicos, y por lo tanto tienen cierta función dentro del aparato del gobierno. Es por lo tanto la asignación colectiva de aquel *status* que le otorga el poder a la institución de ser lo que es, por medio de la imposición de *status* se llega a crear las instituciones. Por lo tanto, la posición del filósofo estadounidense frente la creación de la civilización no es propiamente la de un *Leviatán* que llega a organizar de manera

[79] "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 funcionan, tiene que haber sanciones, lo que exige la imposición de un nuevo *status* a la persona que viola la ley. Así, que 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>> (termino Y, y por lo tanto constitucional); y con ese nuevo *status*, vienen las penas y los castigos apropiados" (Searle, 1997. p. 67).

coercitiva el poder político de modo arbitrario, sino que por el contrario existe cierto acuerdo que facilita la constitución de los hechos institucionales, el gobierno por ejemplo funciona gracias al *status* dado colectivamente.

Aquí es visto de fondo el papel de la racionalidad humana en cuanto constitutivo de la creación de hechos sociales e institucionales. Los seres humanos históricamente tienen papel sobre la creación de las instituciones que nos rodean e incluso atraviesan nuestra forma de ser, la *asignación de status* y su *funcionalidad* depende de la cooperación de los seres humanos, de su reconocimiento colectivo en cuanto Intencionalidad de nosotros creemos, estamos de acuerdo o hacemos parte de. Lo que no debe traducirse como una afirmación de que no existen métodos coercitivos de poder que mantienen las instituciones *normativamente* e incluso de manera opresiva o manipuladora. Por el momento se destacará la idea del cómo se crean las instituciones que parten precisamente del lenguaje como biga central de su formación y su estructura lógica, que resulta ser un eco de la construcción analítica del autor, puesto que pretende buscar una base lógica más o menos normativa de la creación de la civilización humana.

Searle (1997) intenta por medio de la formula presentada dar una base lógica de la interacción de la estructura de los hechos sociales e institucionales, por lo que no se debe entender que cada vez que se formó o se forman nuevos hechos sociales e institucionales sucede de un modo lineal <<X cuenta como Y en C>>. La repetición de las formaciones sociales posibilita su ampliación y su desarrollo sobre la fundamentación de un X que cuenta como Y, y esta Y puede pasar a ser X en otro sentido y hacer parte de una *red* más amplia de conceptos que sustentan su estructura lógica. Solo pudo convertirse en presidente de Colombia Juan Manuel Santos con una *función de status* precedente, que es ser ciudadano colombiano sin ningún impedimento legal que se lo negará. Todo esto hace parte de la explicación de hechos sociales en sociedades complejas en base a la *red* y las capacidades de *trasfondo*.

De este modo, en un marco histórico constitutivo, dinámico y contingente, los hechos sociales e institucionales tienen una 'fijación en el tiempo', permanecen más allá de la simple reiteración de que Juan Manuel Santos es el presidente gracias a cierto anuncio como acto de habla declarativo el 7 de agosto para el caso colombiano. La *asignación de función* permite investir de ciertos *poderes deontológicos* a la figura presidencial y de las organizaciones institucionales en general que hayan sido *codificadas* o establecidas formalmente. Más adelante se explicará el proceso de codificación y el papel de los *poderes deontológicos* en el mantenimiento de las sociedades simples y complejas. Por el momento hay que observar que la *asignación de función* produce en algún X, ya sea persona, grupo, símbolo, papel, individuo o institución como tal el 'poder' de hacer, de tener, de mantener, de

controlar, de intervenir etc bajo el garante del acuerdo o reconocimiento común de esa *función de status* (Searle, 1997).

Sugiere el análisis que la constitución institucional es dada por una especie de acuerdo conjunto primitivo en el que poco a poco se fue reconociendo, no aceptando de manera explícita, la propiedad privada, el gobierno, la política, el derecho y la economía como parte de la funcionalidad social a partir del *status* que se le otorga a determinados X[80], donde precisamente los *poderes deontológicos* son lo que llegan a crear una civilización más estable que no requiere del uso de fuerza bruta explicita o de sistemas coercitivos permanentes para mantener los hechos institucionales, sino que por el contrario por medio de la responsabilidad, el deber, el derecho y los poderes colectivos se logra un mantenimiento por medio del *reconocimiento* de tales hechos por el general de la sociedad. Lo que suena a una tesis fuertemente contractualista de la construcción de la realidad social, que es base del pensamiento liberal[81]. Dice Searle (1997) con respecto a los 'pasos' de la creación de las civilizaciones complejas:

> (…) 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 (p. 95).

Dentro del marco de las formaciones sociales el lenguaje y el reconocimiento social son donde adquiere funcionalidad las *Funciones de Declaración de Status* que para Searle (2010) en su último libro adquieren un papel central dentro de la creación de hechos sociales e institucionales al hacer explícito que el papel del lenguaje es constitutivo de las *asignación de status* y de las *funciones de status* mismas. Dice en ese sentido: "All of human institucional reality is created and maintained

[80] La X usada como incógnita simboliza que ese 'espacio' puede ser ocupado por diferentes cosas, personas, sonidos, grafos etc que sostienen la idea la jerarquía de los hechos institucionales desde sus bases materiales. En este sentido existen distintos tipos de *funciones de status* 1) en el lenguaje el *status* es asignado a marcas y sonidos, 2) en el dinero a cierto papel o metal, 3) de allí las instituciones más complejas que parten de *funciones de status* anteriores, como el matrimonio, previamente existe una serie de hechos institucionales que crearon la iglesia, de allí los sacerdotes y de allí el matrimonio. Y del mismo modo desde ahí los deberes y derechos que conlleva estar casado.

[81] Esta investigación no pretende tomar partida por un análisis de lo político mismo dentro de la teoría searlena porque va más allá de los propósitos delimitados, pero cabe destacar que a pesar de que Searle (2010) busque proponer como una nueva rama de la filosofía, 'La filosofía de la sociedad' que parta de la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje, por medio de análisis lógico normativos de las estructuras semióticas y semánticas de la sociedad sigue de un modo y otro involucrado en lo que se denomina comúnmente como filosofía política aunque intente decir que la pretensión de 'La filosofía de la sociedad' sea un aspecto más normativo-lógico que propiamente político sus tesis tienen que ver con el origen de la sociedad, con su estructura, con la formación y mantenimiento del poder, que lo ve en definitiva como la suma de individuos que tienen un acuerdo generalizado, lo que no resulta lejano de las teorías del contrato social de los filósofos del siglo XVI, y XVII o en general de las teorías contractualistas. Su pretensión de la filosofía de la sociedad parece más un eco de las teorías de la ortodoxia de la filosofía analítica, que pensaban que por tratar los problemas de un modo lógico, sintáctico o semántico no se 'comprometían' con una postura específica.

in existence by (representation that have the same logical form of as) SF Declarations, including the case that are not speech acts in the explicit form of Declaretions" (Searle, 2010. p. 13). El cambio que realiza en este último texto obedece que la noción de *Función de Declaración de Status* se hace parte esencial de los hechos institucionales, así no se cumpla materialmente este tipo de declaraciones la forma lógica se sostiene sobre la *dirección de ajuste* (↕) mundo-a-palabra y palabra-a-mundo en cuanto acto *performativo*.

Las *funciones de status* poseen entonces *poderes deontológicos* gracias a las producciones lingüísticas, Intencionales y materiales que le sostienen, que en el caso de los actos de habla declarativos tienen una *doble dirección de ajuste* y constituyen construcciones nuevas o hechos sociales por medio de ellas. Casos claros como una graduación, un matrimonio, una sentencia de un juez son modos explícitos en que el acto de habla constituye un hecho institucional. Al decir el sacerdote (y) -¡los declaro marido y mujer!- le esta asignando nuevas *funciones de status* a un hombre (x_1) y a una mujer (x_2), que pasan a tener *funciones de status* ($y_1 \Lambda y_2$) que para el contexto colombiano (c) tienen diferentes derechos, obligaciones y funciones sociales correspondientes dentro del marco normativo del *status* que adquieren (Searle, 1997). De este modo:

> El patrón por expresarlo condenadamente, 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 (Searle, 1997. p. 97).

Dado esto *las funciones de Declaración de status* pueden ser representadas de distintas maneras, en un contrato el hecho de firmarlo es un acto performativo que confirma su aceptación de la normatividad impuesta en ese contrato. Si usted compra una propiedad se hace acreedor de su valor, pero a su vez de pagar impuestos al estado y a su vez de no usar la propiedad para acciones consideradas ilícitas dentro del marco legal del país. La creación de hechos institucionales generan un *poder deontológico* o la subsistencia misma de la propiedad aunque uno se encuentre en otro país, no recuerde que exista algún hecho material que le vincule a esa propiedad, a ese matrimonio, a esa deuda bancaria, a ese hecho ilegal entre muchas otras situaciones complejas que encarnan las instituciones. De este modo se 'hacen cosas con palabras':

> We are use semantics to create a reality that goes beyond semantics, and semantics to create powers that go beyond the semantics. On the contrary, semantics is sufficient to account for the existence of the statement or the promise. The semantics content of the speech act by itself cannot make the money

> or private propriety. But the semantic content of the speech acts by itself sufficient to make statements, promises, request and questions (Searle, 2010. p. 14).

Esta función de status creada y mantenida en base a las declaraciones llega a constituir tales hechos como la propiedad, al decir –aquel libro es mío- se le asigna un nuevo *status* al libro hasta –Lo sentencio a cadena perpetua- le da también un *status* propio con diferentes niveles complejidad por amplia significación que se sostiene por la *Intencionalidad colectiva*. En esto radica la importancia del lenguaje como institución primaria constitutiva de la sociedad, donde la existencia de alguna del lenguaje es de hecho la afirmación de que existe alguna sociedad. El análisis searleano parece muchas veces un andamiaje lineal sobre la base de una fórmula que al parecer no logra explicar muchos fenómenos complejos de la realidad social y política puesto que en *La de la realidad social* definió su propuesta en base a la formula <<X cuenta como Y en C>> situación por la que amplio su propuesta en su último libro. Es necesario antes de ver las diferencias especificas entre los dos textos el concepto de *codificación e indicadores de status* para luego hacer hincapié sobre las aclaraciones puestas en *Making the social world* que parten de lo expuesto de manera global como parte de este apartado.

3.5 Codificación e indicadores de status ¿es necesaria una base material para los hechos institucionales?.

Las *funciones de status* adquieren un papel protagónico en la creación de hechos institucionales debido a que en si estas son las que crean el valor institucional por encima de los hechos brutos o hechos materiales, aquel es solo un ser humano o aquello solo fue una línea que cruza un terrero, pero al asignarle un *status* funciona como abogado o como delimitación (lindero) de la propiedad. Justamente ese *status* trasciende en el tiempo por los *indicadores de status* lo que son las representaciones mismas de ese *status*. En *La construcción de la realidad social* Searle (1997) afirma que si es necesaria una base material que sustente las instituciones, por eso su jerarquía desde hechos brutos hacia hechos institucionales, el dinero necesita una base material, ya sea el papel, el oro que antes representaba o unos datos magnéticos en un disco duro, pero veía necesario que existiese un hecho material que le sirviera como andamiaje.

Pero en qué interpretación esto es cierto ¿No hay muchas instituciones que en si no tienen propiamente algo que figure materialmente por él? ¿O incluso las deudas solo existen si existe cierta ‘materialidad’ que le de base? Lo anterior resulta bastante contraintuitivo dado que muchas de las nociones sociales e institucionales no descansan sobre algún documento, anillo, firma u obligación. En el tiempo de *La construcción de la realidad social* Searle pensaba que todo tenía que tener un

sustento material de modo que los *indicadores de status* cumplían en la mayoría de hechos institucionales el sostén de su mismo *status* que permite identificarlo, conocerlo a pesar de que no se reconozca directamente determinado hecho (Searle, 1997).

Un *indicador de status* puede funcionar como simbolización primaria del *status.* Por ejemplo se reconoce un policía o un militar en 'servicio' cuando tiene puesto el uniforme. Los símbolos que lo identifican como fundamento de su poder deontológico. Esto no quiere decir que se deje de ser policía si no se usa el uniforme o que en otros casos uno pueda usar un uniforme para hacerse pasar por un policía e impartir poderes deontológicos en su nombre. Como se mencionó anteriormente eso depende de la misma *normatividad* que se establece dentro de las reglas constitutivas, ya que en si quien se hace pasar como policía no es policía y existen normas institucionales que regulan tales hechos. Al igual que en un juego de futbol existen faltas a la norma, la lógica institucional tiene una construcción similar a las normas constituidas en los juegos, lo que recuerda nuevamente a Wittgenstein en este caso (Searle, 1997).

Estos *indicadores de status*, y así mismo las *funciones de status*, están sustentadas de manera formal o informal, lo que en el lenguaje de Searle (1997) llama *codificación*; que se refiere a la posibilidad de hacer explicitas o no las reglas como forma de identificar si realmente un hecho es propiamente institucional o social. En ese discernimiento el caso de muchos hechos institucionales es dado por leyes generales explicitas; como es el caso del matrimonio, de los contratos, de las compras y las ventas, de las graduaciones. A diferencia de aquellos hechos que no están *codificados* por un sistema legal explicito, sino por los estados Intencionales. Si Julieth cree que aquel es su amigo o su novio no tiene un *status* legal del mismo modo que en el matrimonio, o si todos creen que están celebrando el cumpleaños de Julieth no es necesario un código legal que lo haga ser el cumpleaños de Julieth, es así porque el grupo de asistentes <<creen (es la fiesta de cumpleaños de Julieth)>>. La codificación depende del grado de formalidad del mismo hecho.

Lo que hace que un hecho social se convierta en un hecho institucional es que se agregan *funciones dado el status*. En el momento que una pareja sale a su primera cita no es considerado en la mayoría de países occidentales como un hecho institucional, es más bien un hecho informal, tiene un carácter que no necesariamente tiene que permanecer en el tiempo, se puede romper bajo un acto de habla declarativo simple – ¡Terminamos!- distinto a lo que sucede cuando existe otra clase de compromisos legales como en el matrimonio que no basta para disolverlo la enunciación del anterior acto de habla, o por lo menos en la mayoría de occidente se requiere un proceso legal que tiene consecuencias estipuladas por códigos civiles. Aunque los dos dependen de la Intencionalidad

colectiva en la manera de reconocimiento son distintos en grados de realidad social por la *función de status* que posee cada caso.

En *The making the social world* Searle (2010) responde a una de las críticas que se le realizaron a este punto, al asunto de que los hechos institucionales estén apoyados necesariamente en algún hecho material que le de sustento tal como fue explicado en el punto 3.3.3 y en el presente apartado. La crítica que responde Searle en este libro es la realizada por el filósofo estadounidense Barry Smith famoso por sus trabajos en ontología contemporánea, filosofía de la ciencia y filosofía de la biología. Smith resalta el hecho de que para Searle en su ecuación acerca de la formación social siempre tendría que haber algún término 'X', para lo que según Smith en muchos hechos sociales e institucionales considera que no existe como tal algo que se le sea asignado en todos los casos, por lo tanto no habrían soportes físicos indispensablemente. Por ejemplo en el caso del dinero electrónico al decir Searle que es necesario un soporte físico 'X', por ejemplo las marcas magnéticas del disco duro. Afirma Smith frente a este punto que Searle confunde realmente el *registro* de algo con ese algo, como si del mismo modo, el título de propiedad funcionará como la propiedad misma.

En este razonamiento, como lo reconoce Searle (2010), en las sociedad complejas actuales existen hechos institucionales que no necesariamente tienen una fundamento material propiamente dicho sobre la que recae 'Y'. Así pueden existir casos de *imposición de funciones de status* y *poderes deontológicos* sin que haya algo material sobre lo que recae, pero eso no quiere decir que se admita la propuesta de Smith, de que existen 'términos Y independientes', sino que responde que no son soportes físicos sino representaciones del modo en que los actos de habla las constituyen en relación a la Intencionalidad individual y colectiva, en cuanto símbolos o como formas de mantenimiento lingüístico. Siendo 'X' esa simbolización lingüística del valor asignado. Claro está que insiste en el hecho de que esto no presupone un tipo de realidad aparte sino que es un fenómeno posible gracias al grado de complejidad de las relaciones y representaciones de las sociedades contemporáneas, como es el caso del dinero electrónico, de las sociedades anónimas y limitadas, o de las corporaciones donde no hay un X que figure necesariamente como poseedor de las *funciones de status* y los *poderes deontológicos* relacionados.

Esa misma representación recae sobre algo que posee esa *función de status* como es el caso del poseedor de esa cuenta electrónica, de la acciones en una junta o del administrador de la corporación, que en conjunto poseen poderes deontológicos y a si mismo ostentan una *función de status*, dice Searle (2010) en ese punto:

> The freestanding Y terms do not bottom out the concrete objects, but they the bottom out in actual people who have the deontic powers in question. So there is not object or person who the corporation, but there are the president, the board and directors, the stockholders, and others, and the deontic powers accrue to them. A corporation is just a placeholder for a set of actual power relationships among actual people. The same holds for the electronic money and the possessor of the queen have the relevant powers (p.21-22).

La importancia que se adquiere mediante la *imposición de status* es dada por criterios estructurales creados ´por medio de *reglas constitutivas* que pueden estar o no *codificados* y estos pueden tener *indicadores de status* más o menos explícitos. Uno de los puntos centrales es lo que los *poderes deontológicos* se adquieren mediante la *imposición de status*, puesto que toda sociedad incluso animal goza de ciertos poderes deontológicos, aunque de menor complejidad organizativa; marcar territorios, imponer quienes cazan o cuidan a las crías, cual es el macho alfa que 'gobierna' la manada. En las sociedad humana existe tal grado de complejidad porque se posee gran posibilidades de expresión y representación, individual y colectiva. Se dice que la abeja es la abeja reina por una forma de descripción, pero los animales no poseen el lenguaje que les permita representar el poder hereditario de origen propio de las monarquías. La variedad de poderes deontológicos tienen que ver con las funciones de status y como se verá en el último capítulo con *las razones para actuar independientemente de los deseos*.

3.6 Tipos de funciones de status, poderes deontológicos y la explicación lógica de la estructura del poder convencional.

Lo constitutivo de la realidad social son entonces las representaciones mentales y lingüísticas a modo de posibilidades de simbolización. Lo que sostiene la sociedad organizada de un modo general es el *reconocimiento cooperativo* de las instituciones y los hechos sociales, tanto así que pasan a ser modos de trasfondo local, *how-know* con que es posible saber cómo movernos en el mundo. Aprendemos desde la niñez que es un juego, que es el colegio, que es una familia, cuales son los deberes, derechos y valores comunes de la sociedad, que es la policía, el delito, el dinero y el estado. En esa premisa si la sociedad está basada sobre representaciones lingüísticas, en específico sobre *las funciones de Declaración de status* pareciera que la sociedad se desmoronaría fácilmente, que no tuviera una estructura de poder manifiesto que hace que en determinado momento el partido de la Unidad nacional o el Centro democrático formen parte central del gobierno colombiano en la actualidad.

La apreciación de Searle (1997) sostiene que antes de las armas, los ejércitos y los policías esta la aceptación de las *reglas constitutivas* que los hacen tener ese poder dado su *función de status*.

El centro de las *funciones de status* es el poder que es asignado por la aceptación colectiva de determinado orden, representación o práctica, las relaciones institucionales son 'relaciones de poder', que de un modo cercano al que lo establece Foucault; el poder es difuso y actúa en la coerción, control, mantenimiento, vigilancia y ajuste de las instituciones. Aunque según Searle el ejército y la policía, el poder de las armas del estado solo es posible gracias al *reconocimiento colectivo* debido a que si los ciudadanos mismos se sublevan, en un punto máximo, no verían al ejército con las cualidades constitucionales que posee sino que pasaría a tener otra clase de *status*.

Esta explicación lingüística tiene que ver con la base ontológica del realismo externo, en el punto de que las palabras hacen cosas por medio de la *función de status* que posibilita diferentes tipos de *poderes deontológicos*. Por más poder que se posea colectivamente el hambre y la desigualdad no desaparecen solo con formas de actos de habla declarativos, puesto que precisamente eso hace parte de las condiciones materiales de la sociedad que no se superan solo con algún tipo de performatividad lingüística[82]. Precisamente los hechos sociales e institucionales son intensionales con 'S' y por lo tanto su formación, creación y mantenimiento es dado por como Intencionales con 'C'. Dado que dependen de actitudes, creencias, deseos, intenciones y pensamientos acerca de algo del mundo, de estados del mundo o más claramente de *representaciones lingüísticas* que confieren y crean relaciones de poder:

> 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 termino 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 término X no posee en virtud de su mera estructura. En los casos en que el término X es una persona, esta persona adquiere poderes que antes no tenía (Searle, 1997. p. 108).

Mediante la *Intencionalidad colectiva* es posible crear poder, nuevas convenciones de relaciones de poder, de significación y de ajuste normativo. Es interesante desde este razonamiento como las instituciones se sostienen gracias a la acción colectiva, permiten desde allí que estás tengan movilidad, creación y re creación, lo que se traduce en la posibilidad colectiva de transformación de

[82] Me parece importante destacar este punto, dado que en muchas versiones de la filosofía se ignora la constitución material de la sociedad. Por ejemplo, en los excesos de las teorías de creación social de la realidad, los cambios sociales parecen obedecer solo a un proceso lingüístico, como si una nueva descripción bastara para que los hechos y condiciones sociales cambiaran. O por otra parte, el exceso de la teoría de la verdad como juego de poder, que no deja claro de manera explícita vías materiales para poder ejercer cambios frente a las relaciones de poder impuestas. El cuidado que hace Searle en la dirección de ratificar el realismo externo, es ver que no solo de palabras está hecho el mundo.

la realidad social, de los hechos de opresión y de injusticia, de corrupción y de marginación. Desde esta mirada el poder tiene una dimensión dinámica, permite el movimiento colectivo siendo el *reconocimiento* la base del poder. El presidente, los ministros, los senadores y congresistas son lo que 'son' porque colectivamente los ciudadanos les *imponen esa función de status*, le otorgan ese poder, más no de forma contraría, por lo tanto existe cierto 'poder de movilidad social e institucional desde los agentes mismos'.

Con lo anterior no se quiere decir que se puede crear cualquier hecho institucional y social deliberadamente, puesto que como ya se ha hecho mención depende de cierta normalización, de convenciones y reconocimientos públicos, pero a su vez, aunque no es expresión de Searle esas *funciones de status* no se derrumban fácilmente, debido a que ese reconocimiento colectivo se mantiene con fuerza como creencia general colectivamente. La descripción searleana es por tanto una descripción desde lo micro hacia lo macro, la lógica del poder como en el caso del dinero puede ser visto de varias maneras a nivel marco; prestigio, control, superioridad, etc. Pero la intención searleana es dar un fundamento ontológico, la base del dinero, que hace que sea dinero y que se otorgue ese poder básico. Searle (1997) divide las *funciones de status* según el poder en cuatro categorías:

a) ***Poderes simbólicos:*** son dados frente, del modo explicado en el anterior capítulo, por la intención de significar, se le otorga a algo la Intencionalidad, a algo se le deriva la Intencionalidad propia de la mente, de manera general al lenguaje. La capacidad de simbolización es dada la estructura sintáctica y semántica, lo que genera y da la posibilidad de una variedad de expresiones y representaciones. Esto posibilita la creación del mundo social humano.
b) ***Poderes deónticos obligaciones y derechos:*** en este punto se trata de la regulación o normatividad social constituida en dos clases; que dota a la gente algún poder (certificación, representación, autorización, permiso, etc) y que suscribe algo frente algún comportamiento (castigos, sanciones, requerimientos, multas, etc). Esos se dan en derechos y responsabilidades, como en las siguientes proposiciones –Julieth posee 100.000$ en su cuenta bancaria- Julieth es estudiante de filosofía- Julieth compró una bicicleta- todos estas proposiciones dan cuenta de algún poder otorgado a Julieth sobre la base de una *red* de hechos en cuanto prácticas lingüísticas. Del mismo modo se puede expresar castigos que hacen parte de aquella *red* –A Julieth perdió sus 100.000$ por impuestos- Julieth fue expulsada de la facultad de filosofía-Julieth fue multada por andar sin casco-. Todo esto hace parte de la *red* institucional.

c) ***Poderes honoríficos o del status en sí:*** en esta categoría se observa particularmente un cierto tipo de *status* que no tiene una clase de poder directo. El hecho de ganar o perder una competencia, de ser reconocido como alguien bueno para las matemáticas o para el baile, no genera una *función de status* en cuanto poder, pero si cierta valoración frente a los demás al momento o posteriormente.

d) ***Poder procedimental:*** algunos casos de la función de status se otorga mediante un proceso, del mismo modo que en los juegos, se es presidente mediante un proceso de votación colectiva, pero el voto en sí mismo como *función de status,* no garantiza la asignación del *status*. Por lo tanto el poder tiene una *estructura lógica*.

El poder en los hechos institucionales y sociales posee una estructura lógica demarcada dado que obedece a un contenido Intencional específico en un curso variado de acciones. Por lo que el término 'Y' debe tener formas concretas de organización que pueden ser formalizadas, Searle (1997) trata el contenido proposicional de los *status de funciones de poder* en la formalización:

(S hace A)

Donde <<S>> se reemplaza por un individuo o grupo, y <<A>> por la acción, actividad o práctica que se 'hace' que incluye poderes negativos (contenerse, abstenerse). Al seguir la fórmula de asignación de función antes mencionada <<X cuenta como Y en C>> se puede formalizar la *asignación de función* del siguiente modo:

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

Por medio de la anterior formalización lógica establece el estadounidense la posibilidad de *crear* o *destruir* poderes institucionales o de *procedimientos* o *terminación*. Por ejemplo para capacitar a alguien o solicitar (castigo) a alguien seria << (IC) Nosotros aceptamos (S está capacitado [S hace A])>> o << (IC) Nosotros aceptamos (S es solicitado [S hace A]>> o en un caso más complejo como el dinero << (IC) Nosotros aceptamos (S, el portador de X, está capacitado [S compra con X por el valor de cien mil pesos])>>. Como es posible observar el 'nosotros aceptamos' es la Intencionalidad colectiva propia, el contenido que *crea* o en sentido contrario *destruye*. De este modo un matrimonio tiene métodos de creación pero también formas de destrucción: el divorcio. En el caso de un contrato se establecen por medio del poder dada la Intencionalidad colectiva en condiciones de reconocimiento, pero del mismo modo se posibilita terminar el contrato bajo clausulas normativas (Searle 1997).

Para describirlo bajo la formulación anterior, << (IC) Nosotros aceptamos (La empresa crea [S es funcionario –S realiza determinado trabajo A-])>> si aquel 'S' es despedido se dará el siguiente proceder << (IC) Nosotros aceptamos (La empresa despide [S no es funcionario –S no realiza determinado trabajo Z-])>>. Por lo tanto hay que hacer explícito que la creación en cuanto acción o práctica lingüística es el centro de la *creación* de hechos sociales e institucionales, la ausencia de una negación o aceptación no es garante de poder, si no se especifica en ningún lado mi imposibilidad para manejar una avioneta no quiere decir que lo pueda hacer. Algunos hechos requieren el mantenimiento de las acciones o prácticas que lo hacen posible, como en el caso de la proposición anterior, para que el 'S' sea funcionario requiere una Intencionalidad colectiva, un reconocimiento, a diferencia de la negación de la acción 'destituye' el *status* y no es necesario volverlo a ser explicito (Searle, 1997).

En este punto la división expuesta con anterioridad resulta reunirse bajo el apelativo de la creación o destrucción de poder convencional puesto que antes que cualquier cosa, las *funciones de status* tienen poder para representar algo, pasan a ser algo más en cuanto símbolo performativo. De este modo las cuatro categorías se reúnen bajo el apelativo lógico de la creación, mantenimiento o eliminación de aquel poder convencional que es *creado* por medio de actos de habla declarativos. Por lo tanto, bajo el análisis lógico searleano:

> (…) lo simbólico es, implícitamente, un caso de lo deóntico, porque la creación de significados convencionales de las sentencias crean 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 termino <<deóntico>> deja de resultar adecuado (…) El resultado es que desde un punto de vista de la estructura lógica, no podemos mantener las categorías de lo simbólico, lo deóntico, lo honorifico y lo procedimental. Lo único que tenemos es sencillamente es, creaciones y destrucciones de poderes convencionales (Searle, 1997. p. 122).

A esto lo denomina Searle (2010) *la estructura básica* cambio que realiza en su último texto porque da más claridad a nivel conceptual. Él no intenta decir que por medio del análisis lógico de las estructuras sociales sea posible abarcar y explicar cualquier fenómeno social, institucional, político o económico sino que por el contrario, la idea es resaltar que el análisis es ontológico, es de las estructuras básicas del poder convencional y de cómo estas otorgan *status* como base de la estructuración y creación de la civilización humana. En *The making the social world* aclara precisamente este aspecto, además de dar cuenta que es posible tener *poderes deontológicos* y

funciones de status sin una sociedad consolidada, por ejemplo en las tribus pre institucionales, dice al respecto:

> Such deontology can exist only if it is represented as existing. This distinction between the deontologies and dispositions, is also exemplified by the different between at human tribe having a recognized leader and a pack of wolves having at alpha male. The leader has a continuing deontic status, an *authority* represented be and created by language (…) such a deontology request language. Why? Because without a language you have only pre linguistic intentional states such a desires and beliefs together with disposition. To get at the point that you can recognize an obligation as an obligation, you have to have the concept an obligation, because you have to be able to represent at something as an obligation (Searle, 2010. p. 95).

Pone de relieve que la existencia de poderes deontológicos depende los tipos de función de status Declarativos, del funcionamiento de las representaciones lingüísticas en cuanto maneras de creación de posibilidades complejas a niveles sociales e institucionales, pero que de un modo primitivo es posible establecer la vinculación de un *status* impuesto a alguien o algo bajo determinada representación pre institucional. En una tribu el hecho de ver de alguna manera a alguien como el líder de la tribu no requiere una *red* institucional compleja, simplemente se le asigna ese *status* de líder por el reconocimiento público de la situación (*Ad hoc*). A su vez en el caso, mencionado en *La construcción de la realidad social*, acerca de la asignación a un límite de piedras como el límite del territorio, ese límite físico al desaparecer mantiene sus poderes deontológicos gracias a la función de representación creada sobre el límite fisco. Este sigue cumpliendo la *función de status* porque así es *reconocida* (Searle, 2010).

Este *reconocimiento* de sociedades primitivas de funciones simbólicas, como el líder o el límite del territorio, son dadas de modo *ad hoc* o lo que es lo mismo que funciona para ellos como eso en un momento determinado. <<S es líder (Y) en la tribu de los Nukak>> según algunos críticos de estos ejemplos dados en *La construcción de la realidad social*, estos se daban sobre la base de un lenguaje, lo que en sociedades primitivas no está soportado bajo la base de ninguna red institucional. Es por eso que el estadounidense desea mostrar en *The making the social world* que obedece simplemente a modos pre institucionales de *asignación de función*. En este largo apartado se presentó una serie de conceptos que responden a la constitución del poder, en cuanto creación, mantenimiento o destrucción, por medio de la asignación de función, de la función de status y de los poderes

deontológicos, que se puede tener a modo creación o destrucción de poder convencional, de *creación* de hechos sociales e institucionales por parte de los agentes[83].

Precisamente esa estructura base es la que resulta iluminadora en la cuestión de la libertad y racionalidad humana, es desde ese punto que puede verse la manera en que realmente la civilización es un asunto colectivo, dinámico, contingente y posibilitador de nuevas 'realidades'. Los seres humanos como seres conscientes, como seres Intencionales y 'poseedores' de un rico lenguaje tenemos el poder colectivo de representar tan multivariadas representaciones de la realidad, que incluso por medio del lenguaje se pueden crear mundos imaginarios literarios, idearios sociales y políticos, fantasías personales y nacionales, estilos de vida y contra culturas. La posibilidad de la Intencionalidad individual y colectiva viabiliza a las sociedades humanas como constructores de realidad, movilizadores de situaciones, donde el agente no solo responde a contingencias del estilo estimulo respuesta, a modos probabilistas de máquinas de cómputo, de reduccionismos biológicos.

La respuesta y la afirmación de que somos seres Intencionales, dotados de creencias, deseos, intenciones intrínsecas, de una experiencia subjetiva de nuestra vida interior y social, pone de presente que como agentes podemos actuar sobre la base de razonamientos, de actos libres en un sentido amplio, de ser creadores y a su vez responsables de la realidad personal y social humana. Sin que esto suponga ignorar las estructuras sociales del poder, el control y la vigilancia social, sino que resalta la flexibilidad, la creatividad y el dinamismo propio de los seres humanos, como seres de significado en un vasto mundo de juegos lingüísticos.

[83] Frente a este punto expresa el filósofo estadounidense que el poder también tiene una noción individual y no solo jerárquica, las relaciones de poder o la microfísica del poder en eco foucaultiano atraviesan las experiencias cotidianas de las seres humanos e incluso ese reconocimiento de los poderes deontológicos es muchas veces 'mantenido' por esas relaciones cotidianas que pasan a ser parte del trasfondo (background) y la red (network), dice frente a esto Searle (2010) "The basic concept of Background power is that there is a set of Background, presuppositions, attitudes, dispositions, capacities and practices of any community that set *normative* constraints on the members of that community in such a way that violations of those constraints are subject of the negative imposition of sanctions by *any member* of the community. So if I walk down the street in Berkeley carrying a racist signs, I will be subject to the Background power of just about anyone in the community. Who exercises power over whom? The answer is *anybody* who accepts the background presuppositions and knows that these presuppositions are widely shared in the community con exercises power over *anybody* who violates those presuppositions. The forms in which these power are exercised or attempted to be exercised, rages all the way from expressions is disapproval, contempt, ridicule, shock and horror to physical violence and ever murder" (p.160).

CAPITULO IV

RACIONALIDAD, LIBERTAD Y DEONTOLOGÍA

LA CONCIENCIA COMO FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD

Además, si todos los movimientos están conectados entre sí, si lo nuevo surge de lo viejo en un orden determinado-si los átomos jamás se desvían para generar un nuevo movimiento que rompa las ataduras del destino, la perpetua secuencia de causa efecto ¿Cuál es la fuente de libre albedrío que poseen las cosas vivientes de la Tierra?

Lucrecio. La naturaleza de las cosas.

En este último capítulo expone la unión entre las propuestas teóricas expuestas desde el primer capítulo, con la intención de identificar la importancia de la conciencia, la Intencionalidad y el lenguaje en el entendimiento de lo mental y como desde allí es posible la construcción de la realidad social humana frente al problema de la racionalidad, la libertad y la deontología. La mayoría de estos aspectos ya han sido abordados hasta el momento para lo cual se dio el recorrido correspondiente en los capítulos anteriores. Se resolverá la relación con la racionalidad, y la justificación, que es lo que permite tomar deliberaciones racionales acerca de los estados Intencionales y las acciones que tomamos en base a estos, lo que admite la creación lo que llama Searle 'altruismo fuerte' en cuanto cooperación social compartida para un fin específico, como en el caso del lenguaje y su uso convencional.

Bajo este razonamiento la imposición de función de status, los poderes deontológicos y el reconocimiento requiere un tipo de 'compromiso' en cuanto acto lingüístico que perdura en el tiempo y hace posible la ontología social. Por lo tanto el papel de lo mental o de la conciencia y los estados Intencionales y no Intencionales en conexión con el lenguaje, muestran que el libre albedrío por lo menos en un sentido amplio depende de la racionalidad sobre los estados mentales, que se ejecuta gracias a la deliberación de un 'yo' como agente, que decide y por lo tanto se hace responsable de sus acciones en cuanto creación declarativa. La libertad se presenta por el denominado fenómeno de la brecha, que se refiere a la imposibilidad de la determinación de una causa previa sobre una acción determinada, precisamente al no a ver 'fenómeno que llene la brecha causal' existe diferentes alternativas en las acciones humanas.

4.1 Lenguaje, racionalidad y acción: conciencia y deliberación.

La discusión acerca de la racionalidad es parte esencial de la filosofía desde la antigüedad en autores como Aristóteles, Hume y Kant. La tradición clásica *grosso modo* ve la racionalidad como un asunto de los *medios* más no de los *fines*, puesto que los fines explícitamente son dados por el deseo más no por la deliberación. El modelo clásico define que la noción de racionalidad solo tiene que ver con los medios, porque de los fines solo dependen la motivación inicial a lograr algo, explícitamente con la famosa proposición de Hume (1984) "La razón es y debe ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas" (p. 617). De estos modelos perviven versiones contemporáneas, como la teoría de juegos aplicada a la conducta humana o el concepto de autómatas probabilísticos de Putnam ¿Qué nos hace tomar una decisión? Los deseos, aquello que motiva, porque la racionalidad tiene que ver con escoger los mejores fines para alcanzar aquellos deseos, por lo tanto somos seres más o menos irracionales.

La idea de algunos teóricos de la acción contemporáneos es que los seres humanos no decidimos en base a razones o deliberaciones racionales sino que actuamos con respecto a algo exterior o interior que motiva. Por ejemplo, la teoría de juegos muchas veces es aplicada a los modelos de predicción de la conducta de los consumidores desde previsiones matemáticas de tipo estadístico, las personas según esta posición se comportan en una interacción en pro de ganar más y perder menos, cual si fueran alguna clase de 'autómatas'. Se tiende a explicar por medio de estas teorías casos como, los perfiles profesionales, la tendencia al riesgo de una persona o incluso las guerras ¿Qué tal si se le aplica la teoría de juegos a la posibilidad de alcanzar la paz en Colombia? ¿La predicción puede ser exacta? ¿Cercana a la futura realidad? La estadística mostraría que según los criterios de la curva de crecimiento la guerrilla y el gobierno se verán en un determinado momento X_{25} de acuerdo en la mayoría de puntos y en ese momento se lograría la paz. Situación que incluso intuitivamente parece errónea, fuera del 'sentido común'.

En el caso de Putnam (1985), por ejemplo, de la automatización probabilística de la conducta daría como resultado un fin necesario motivado desde *outputs* específicos para llegar a *inputs* necesarios. Así el sistema S {s_1, s_2, y s_3} demostraría que el estado mental de creer que en el gobierno Santos se llegará a un acuerdo con las Farc-ep. Del mismo modo, la versión funcionalista parece reductiva y precisamente elimina el papel de la racionalidad, o de manera más clara de la deliberación consiente de las diferentes posibilidades que se dan acerca de una creencia que permite tomar cierta *decisión* o *juicio* al respecto. La tesis general que se pretende negar es que "(…) no puede haber razón alguna para la acción que sea independiente del deseo. Y, en segundo lugar, esos deseos iniciales o

primarios no pueden ser evaluados racionalmente. La razón trata siempre de los medios, nunca de los fines" (Searle, 2000_b. p. 24).

La razón es vista solo una capacidad instrumental para alcanzar el fin deseado. Esto significaría incluso que por medio de un análisis modal lógico se lograría alcanzar la explicación del deseo y la acción. Si determinada persona actuó así se puede explicar mediante el modelo lógico proposicional, si he decidido hacer la maestría en educación física tiene que ver con bases lógicas instrumentales para alcanzar tal deseo, lo que vuelve eliminar el papel del agente ¿Quién delibera simula anestesia? ¿Es un autómata probabilístico? Incluso quien enuncia ciertas proposiciones no tiene estados Intencionales del tipo <<creo (voy a votar por el partido *Y)* a base de juicios racionales sino por el contrario es 'totalmente irracional al tomar esa decisión y si deseo que se le explique el porqué es posible recurrir a la teoría de juegos o a un análisis de lógica modal para 'cubrir la brecha entre el deseo y la acción.

Las nociones desde la antigüedad y que aún perviven en la actualidad en variadas concepciones contemporáneas, como en el caso de Russell, son las según Searle (2000_b) mantienen una visión instrumental del razonamiento, muchas veces tecnificado a tal punto que no toma en cuenta el lenguaje cotidiano, su uso base por los seres humanos en situaciones concretas. Por ejemplo en el momento que decidí estudiar filosofía no fue un hecho de que una creencia o un deseo diera como resultado causal o necesario que 'yo' llegase a estudiar realmente esta carrera, esto resulta fantasioso. Para cualquier persona, que no tenga alteraciones cognitivas o que actúe bajo la influencia de algún trastorno mental como algún caso de obsesión, es claro que lo que lleva a que 'yo' tome aquella decisión es la *deliberación racional* acerca de diferentes estados Intencionales, en este caso creencias y deseos acerca de lo conveniente de estudiar o no filosofía, el tiempo que me tomaría, el porqué de aquel deseo y si en realidad es algo que veo hacia el futuro de mi vida y no un simple capricho. De este modo:

> La operación de la racionalidad presupone que hay una brecha entre el conjunto de estados intencionales sobre la base del cual tomo la decisión, y la toma efectiva de la decisión. Para ver esto sólo se necesita considerar los casos en los que no hay brecha alguna, donde la creencia y el deseo son, en realidad, causalmente suficientes. Éste es el caso en el que, por ejemplo, un drogadicto tiene un impulso poderosísimo para tomar heroína, cree que la substancia que tiene delante es heroína y así, de modo compulsivo, la toma. En tal caso, la creencia y el deseo son suficientes para determinar la acción, puesto que el adicto no puede hacer otra cosa (Searle, 2000_b. p. 26).

Es precisamente esa brecha la que crea la distancia causal entre la creencia y el deseo y la propia realización de la acción, a menos que sea una acción 'irracional'. La noción de causalidad

como es vista comúnmente denotaría que una acción debe tener un antecedente determinado, pero del modo en que se expuso en el apartado 2.8 acerca de la *Causación Intencional*, entre el antecedente o los estados Intencionales determinados no hay una conexión causal necesaria. Así yo tenga la intención de comprar un auto o una moto, no solo por aquel estado Intencional compró lo uno o lo otro, sino que existe una 'brecha' entre los estados Intencionales y la acción y decisión propiamente dicha, que tal vez es aquello que llamamos *libre albedrío*, la capacidad de deliberar racionalmente acerca de nuestras intenciones, deseos, creencias, sentimientos, pensamientos, etc (Searle, 2000_b).

El *libre albedrío* es la condición necesaria de la deliberación racional consciente, sino fuese así, si el fenómeno de la brecha no fuera como tal; uno estuviese determinado a la carrera que 'escoge', a la persona con la cual tendrá una relación sentimental e incluso de cuando termina aquella relación. Del mismo modo en cuanto expresión de una serie de estados Intencionales, la racionalidad funciona en el lenguaje cuando se hace una deliberación política por ejemplo. Si estoy defendiendo a través de argumentos, de enunciaciones lingüísticas a modo de *funciones de status declarativos* siendo el presidente del partido; que soy del PCC y no del Centro Democrático, me visto de rojo, hago presencia en las manifestaciones y debates políticos ¿Es todo esto solo fruto de una determinación previa?

Más que una solución la pregunta resulta interesante, debido a que según lo explica el estadounidense desde la tradición si yo deseo ser del PCC lo soy causalmente, por lo tanto de manera determinante y la razón solo serviría para darme los mejores *medios* para ser militante del partido. La pregunta por la acción y la libertad tiene una gran discusión en la actualidad bajo el epíteto de *filosofía de la acción*. En ese sentido explicar las causas de las acciones y las decisiones tiene de fondo el problema de la libertad ¿En realidad los seres humanos tomamos decisiones a través de la racionalidad o solo estamos de antemano determinados por la biología, el ambiente o por la predestinación de divina? Problema que muy seguramente se quedará sin una solución definitiva, pero en ese camino creo que el filósofo de la universidad de Berkeley toma en cuenta al agente como un ser racional, poseedor de la capacidad de deliberar de realizar acciones, actos de habla y creaciones artísticas bajo los presupuestos de las necesidades de expresión y comunicación, por lo tanto es de considerar que el agente para el filósofo estadounidense es un ser que actúa en base a la cognición y la voluntad.

El fenómeno de la brecha, como antecedente Intencional y la final realización de la acción, puede verse en tres puntos: 1) entre la creación de la serie de 'ideas' que tienen que ver con lo que se va a realizar, el hecho de tomar una decisión comienza con pensar las posibilidades a modo de deliberación y la decisión ¿Qué zapatos comprar rojos o morados? 2) pero bajo ese valor también es de observar que la decisión en si no es la acción, puedo estar decidido a abandonar mi puesto de

trabajo por muchos motivos, pero nunca hacerlo por otros tantos, puedo desear comprar un LP de alguna banda pero nunca llegar a hacerlo efectivamente, por lo tanto la decisión no es causal de la acción y 3) continuando la idea, las decisiones y las acciones no son determinantes de la realización final de una acción que se ha decidido hacer a través del tiempo. Por ejemplo escribir esta tesis de grado, a pesar de haber decidido realizarla, eso no garantizaba su realización e incluso haber redactado gran parte de la misma. Algunas acciones requieren el mantenimiento continuado de la acción en el tiempo para llegar a la realización final como conclusión de la decisión dada en cuanto deliberación inicial (Searle, 2000_b).

El libre albedrio tiene que ver entonces con el fenómeno de la brecha (*gap*), puesto que el ser humano debe decidir y está en su diario vivir este hecho. La posibilidad de elegir bajo determinadas razones para actuar, es la esencia misma de la decisión y como veremos de la responsabilidad. En esta parte es necesario aclarar que lo que explica el filósofo estadounidense es la defensa una visión lógico-semántica. La crítica a las posturas dominantes de la mente tienen que ver también con el libre albedrio si somos *autómatas probabilísticos* en realidad somos capaces de decidir acerca de nuestras acciones. Si en realidad no existe cosa tal como estados metales, sino existe en 'realidad' tales cosas como la subjetividad sino el punto de vista del materialismo eliminativo defendido por los Churchland o Rorty, si nuestra biología o genética determina enteramente lo que decidimos ¿entonces qué valor tiene hablar de responsabilidad?

El lenguaje es la plataforma sobre la que descansa el acuerdo mutuo de cooperación, de entender la *Intencionalidad colectiva* en un alto grado desde lo más simple hasta lo más complejo. Si un grupo de cazadores deciden por las razones que sean matar al siervo en vez del buey tiene que ver con un acuerdo cooperativo que se da por medio del lenguaje, pero a partir de una deliberación más o menos colectiva. O de manera más compleja si decido votar por Clara López o 'Pacho' Santos para las elecciones a la alcaldía de Bogotá en el año 2015, tiene que ver con una serie de deliberaciones racionales conscientes que se dan en el marco de los hechos sociales e institucionales, en una *red* y un *trasfondo local* y *profundo* que lo hacen posible. Gracias a una serie de *funciones de declaración de status* logró votar y apoyar a alguno de los dos candidatos, no de manera causal o irracional. Si vote por Clara o 'Pacho' de manera racional debo tener *razones para actuar* más o menos determinadas, por lo tanto debo tener ciertas *justificaciones para la acción*.

Sí vote por X o Y, al ser un hombre con ninguna alteración cognitiva de algún tipo, puedo dar razones para mi actuar. Con razonamiento y *justificaciones para la acción*, no quiere plantear Searle (2000_b) que todos cuando vamos a votar tenemos un programa político o filosófico elaborado en la 'cabeza', sino que simplemente tenemos alguna razón, como: vote por 'Pacho' porque prometió

darme un puesto en alguna entidad del distrito, vote por Clara porque el resto de candidatos me parecían menos atractivos o razones ideológicas como vote por 'Pacho' para que los guerrilleros dejen de dañar Bogotá. El problema también en este aspecto es la carga de la tradición filosófica del concepto de razón, si se habla de ello debe ser alguna cualidad *separada* abstracta, lo que nos aparta de los animales definitivamente no puede pertenecer al mundo natural, al alma irascible o concupiscente. El trabajo de Richard Rorty (1983) *La filosofía y el espejo de la naturaleza* despeja muy bien esta idea, al hablar de razón no hay que hablar de una facultad especial como un ojo interno que ve esencias.

Con la empresa del gobierno racional del mundo se encausó las propuestas acerca del lenguaje y la lógica de algunos filósofos del Círculo de Viena, al ver en su proyecto un modo esquemático de análisis del mundo por medio la lógica proposicional. Las *actitudes proposicionales* entorno a puestas lógicas podrían abarcar la significación del lenguaje y de su relación con la realidad. Sueño que el mismo Wittgenstein rechazó al ver que el lenguaje no solo se comprende a modo de un lenguaje lógicamente perfecto sino por medio de las prácticas comunes y los contextos donde juegan aquellos significados alrededor de su uso[84]. Tal como Searle (2000_b) lo señala:

> (…) los logros de la teorías de la demostración han sido tan grandes y han dado rendimientos tan grandes en campos como las ciencias de la computación, que pensamos que el análogo sintáctico del *modus ponens* es realmente lo mismo que la "regla" lógica (…) Si uno tiene la sintaxis correcta, entonces se le puede acoplar la semántica al principio y proceder a continuación sin coste alguno obteniendo al final la semántica correcta, dado que se tienen las transformaciones sintácticas correctas (…) pero en la razonamiento de la vida real. El contenido semántico es lo que garantiza la validez de la inferencia, no la regla sintáctica (p. 34-35).

Con esto lo que asegura el filósofo estadounidense es la imposibilidad de realizar siempre en la cotidianidad de las deliberaciones un conjunto de reglas lógicas, ningún ser humano a menos que sea su voluntad piensa solo por medio del *modus pones* o cualquier otra regla de deducción constantemente, esto solo resulta por una actividad voluntaria con la que se desea resolver algún problema lógico propio de los teóricos. Por lo tanto es erróneo pensar que realmente el racionamiento en cuento deliberación depende de alguna manera en la aplicación de reglas lógicas, como si todo en la deliberación y los juicios humanos fueran producto de la utilización de reglas, y que los malos

[84] Uno de los clásicos de aquella empresa fue Bertrand Russell quien argumenta que los nombres propios función en analogía a etiquetas que se colocan sobre los referentes, sobre un particular y su función consiste precisamente en indicar un individuo concreto. Esta propuesta tenia por intención alcanzar la formulación de un lenguaje lógicamente perfecto donde la formulación de una proposición debe tener un referente especifico a lo que responde, lo que dejaría atrás la opacidad de algunos conceptos y las confusiones que del lenguaje deviene, por un método indebido. Los nombres no tienen que ver con la intensión sino con su extensión (Santamaría, 2009).

resultados dependen de aquellas reglas cuando están bien empleadas. La racionalidad es inherente a los estados Intencionales y hacen parte fundamental de lo mental y de la posibilidad de la existencia del lenguaje[85]. Como seres que somos capaces de formar lenguaje a partir de creencias, deseos e intenciones somos seres capaces de razonar en base de estados Intencionales que son expresados o comunicados por medio del lenguaje.

La racionalidad, tal como la ve Searle (2000_b) tiene que ver con la capacidad de coordinar desde estados Intencionales primarios, como las percepciones hasta estados Intencionales complejos, como que va a llover porque las nubes están negras y por estas fechas es común en Colombia que llueva. Es por ello que el lenguaje constituye el modo de coordinación racionalidad primordial, dar significación en cuanto sintaxis y semántica del lenguaje en general requiere una gran coordinación, la expresión y la comunicación tienen este papel, puesto que para hacernos entender necesitamos una gran capacidad racional para emitir un juicio que tenga un sentido claro.

Cuando alguien desea expresarle algo a alguien intenta ser claro en lo que dice, decirlo si conoce el idioma de la manera más precisa posible, dando cuenta del contenido Intencional que desea comunicar. Del modo en que si Julieth tiene la intención de decirme –Lamento mucho haber estado ausente durante este tiempo, tuve muchas ocupaciones en estos meses- tiene una racionalidad interna tanto de los estados Intencionales, el deseo de hacer saber, el hecho de lamentar y la intención de buscar perdón que tiene una forma lógica específica para que sea una realización de un acto de habla bien realizado conforme a la intención-de-significar inherente. Si por otra parte, Julieth realmente no lo lamenta esta situación tiene que ver también con formas de racionalidad, aunque no se comunique el estado Intencional completo y se tenga la 'intención' de engañar a alguien.

El fenómeno de la racionalidad sobre estos aspectos está abierto, precisamente es uno de los puntos que permite ver que el determinismo de la acción *grosso modo* sería limitante, porque si la racionalidad es solo un ciclo coherente de reglas que se siguen para llegar a un fin, depende de las reglas más no del agente. Sí alguien no sigue como principio las reglas necesarias para llegar a un fin, ese es el origen de los errores, según gran parte de la tradición de la filosofía occidental. Parece así, que la regla tendría un valor superior a lo que es en si la realidad subjetiva de la persona, aquella para no errar debe cuidarse de no seguir principios erróneos. Esta clase de problemas los griegos lo

[85] Russell no defendió que su asunción por lenguaje lógicamente perfecto fuese una vía para eliminar el uso cotidiano del lenguaje sino fue una propuesta para el estudio teórico de la filosofía, en su teoría referencialista de los nombres propios, para evitar el inflacionismo ontológico de Meinong. Los nombres que no poseen un referente diferenciado no es que no tengan significación sino que son descripciones abreviadas, tienen significación a pesar de no tener un ejemplar especifico, son significativas pero no son ciertas (Santamaría, 2009).

agrupaban najo el concepto de *akrasia*[86] ¿Qué hace que existe una debilidad de la voluntad? ¿Qué causa que erremos en nuestro actuar aunque se tengan principios racionales que desean llegar a otro fin? ¿Qué hace que los seres humanos muchas veces no nos reconozcamos en las acciones o juicios que realizamos? Este es uno de los temas más interesantes para la filosofía de la acción actual y en si para la ética ¿Qué hace que cometamos alguna clase de equivocación? ¿Alguna clase de error? Frente a ello explica Searle (2000_b):

> La debilidad de la voluntad surge simplemente del hecho de que en cualquier punto el fenómeno de la brecha nos presenta un número indefinidamente extenso de opciones que nos están abiertas y algunas de ellas nos habrán de parecer atractivas incluso si ya nos hemos hecho a la idea de que íbamos a rechazar. En el caso de acciones voluntarias, no tiene importancia el cómo estructuremos las causas de la acción en la forma de estados intencionales-creencias, deseos, elecciones, decisiones, intenciones-: las causas no fijan todavía condiciones suficientes y esto abre el camino a la *akrasia* (p.39).

Sobre este punto más adelante se indagará un poco más puesto que la apertura para la acción también es la posibilidad misma de expresión, si estamos en alguna medida condicionados o si somos solo seres irracionales no es posible justificar las acciones, y por ello todo tribunal social no tendría ninguna clase de importancia no solo a nivel legal sino en todas las áreas de la vida ¿Por qué te has casado con aquella mujer? No lo sé estaba escrito en el destino o no lo sé solo sucedió, serian casos de determinismo y de irracionalidad. En esa medida la acción racional depende de la deliberación consciente y no solo de una motivación que la haga ser lo que es o fue. En la afirmación de Hume se puede entender que toda acción humana está condicionada por el deseo y la razón sería solo ese elemento instrumental que ayuda a su resolución. El punto de Searle (2000_b) es que hay *razones para actuar independientes de los deseos* y esto es algo muy cotidiano, como por ejemplo al pedir una cerveza se puede decir que se desea tomar una cerveza, pero en ese mismo contexto no se desea 'intrínsecamente' pagarla, el pago es un hecho de *cooperación social* y tiene que ver con hechos institucionales complejos, con *funciones de status* particulares que forman el hecho de un intercambio

[86] La *akrasia* es un término griego que se refiere a 'la ausencia de control propio' o debilidad de la voluntad. A pesar de que los seres humanos tomemos determinaciones 'racionales' o no tan racionales acerca de alguna situación, eso no es garantía de que se actuará de ese modo, muchas veces sucede lo contrario de lo que uno pensó realizar o pensó jamás hacer. Este problema es de gran interés para la ética, pero también para la filosofía de la acción ¿Qué causa que actuemos en contra de nuestra convicciones? ética, pero también para la filosofía de la acción ¿Qué causa que actuemos en contra de nuestra convicción? Por ejemplo cuando uno razona que es mejor dejar de comer tanto porque ello produce problemas de salud, muchas veces sucede que uno termina comiendo más que antes o quizá si bajo ningún aspecto pensaba cometer alguna infidelidad, en algún momento la *akrasia* le muestra que la razón no es suficiente para condicionar las acciones y esto es algo común a pesar de que en la historia de la filosofía se intente decir que se debe a una mala formulación de los principios racionales que rigen las acciones; una equivocación es fruto de malos principios causales racionales para la acción. Para ver más acerca de ello, en el último apartado de esta referencia se trabaja en extensión (Searle, 2000).

comercial que son dadas por entramados de cooperación complejos y como se verá posteriormente con la posibilidad lingüísticas de crear compromisos conscientes.

4.2 El Yo: deliberación, juicio y voluntad.

Si consideramos lo que se tiene hasta este momento es justo indicar que la propuesta searleana ratifica el hecho del agente, en cuanto sujeto de intención, deseo y voluntad de expresión intrínseca. Por lo tanto es necesaria la discusión de la problemática noción del 'yo' pero al atender a este aspecto por medio del método de la *desmitificación* ¿Qué es lo que llamamos 'yo'? ¿Una sustancia pensante? ¿Un constructo gramatical? ¿Un pronombre que debe en lo posible ser eliminado? Si vemos en un aspecto cotidiano, la noción del yo se nos hace indispensable debido a que al afirmar algo no hacemos referencia a una substancia o a una premisa lógica, incluso no apelamos a un constructo lingüístico eliminable, dado que en la cotidianidad de las expresiones y comunicaciones, existe algo que denominamos 'yo' que tiene que ver con la noción biográfica de nuestra vida, de quienes nos rodean y de los que fueron antes de nosotros.

¿Quién es yo? Es un problema falso en un talante ontológico dado que no tiene que ver necesariamente con el profundo cartesianismo que siempre se le atribuyo desde el círculo de Viena. Simplemente el yo es la referencia al agente que enuncia, que expresa, que desea, que niega, que rechaza y más claramente; que emite juicios y decisiones racionales acerca de sus estados mentales Intencionales y no Intencionales. En este asunto hay que traer también la subjetividad y la irreductibilidad de la conciencia como principio, dado que lo que se enuncia siempre es proporcionado por algún agente, el dolor es una experiencia subjetiva que es experimentado por alguien. De modo similar, lo que le sucede a alguien es atribuido a ese alguien, lo que enunció tal persona en un momento determinado, si se encuentra en sus 'cinco sentidos', se le atribuye a ese alguien.

De este modo el yo es el centro de deliberación racional que pone un punto entre la intención previa, *el fenómeno de la brecha* y la acción en sí misma. Si alguien se afilió a alguna corriente política, si alguien decidió casarse o separarse, si alguien decidió aceptar a una persona como su empleado, si un policía tomó bajo arresto a alguien esto es dado porque existe un yo que enuncia y realiza la acción, y existen otros yoes que participan de la Intencionalidad colectiva atribuida a aquellas acciones. Si yo dije: -desearía que el partido conservador gobernara el municipio de San Francisco- es porque existe un agente que se compromete en algún grado con ese acto de habla, sea falso o verdadero, y ese yo sobrevive a su propia enunciación, no es eterio ni tampoco una sustancia pensante aparte de sí mismo. Como unidad el sujeto se entiende como responsable de su enunciación,

ya sea en el momento de hacerlo o meses después -¿recuerda usted que aseguró desear el triunfo del candidato Y en las últimas elecciones?-

Por lo tanto, al recodar la explicación de *Causación Intencional*, se puede entender que la reflexión acerca de nuestros estados Intencionales (creencias, deseos, intenciones, etc) posibilitan la *decisión*, en forma de *intención previa* que tiene una dirección de ajuste mundo-a-mente (↑) pero una dirección de causación de mente-a-mundo (↓) por lo que se recordará que la intención-en-la acción y el movimiento corporal son los que componen la acción. Estos pasos serían los propios de una decisión intencionada racionalmente: 1) deliberación de la intención previa, 2) que constituye la intención-en-la acción, 3) y dado esto se genera el movimiento corporal voluntario. Esto tiene las estructuras de análisis antes presentadas para los estados Intencionales y los actos de habla; *dirección de ajuste*, *condiciones de satisfacción* y *auto referencialidad* (Searle, 2000_b). El análisis searleano de la voluntad parece sostener algo similar para lo cognitivo como para lo volitivo, en una afán lógico que resulta a veces redundante puesto que analiza toda forma de lo mental bajo los presupuestos de la idéntica direccionalidad[87].

Del mismo modo, Searle (2000_b) enuncia que en el análisis de la volición racional, no como un reflejo condicionado o manifestaciones corporales similares, se da el fenómeno de la brecha equivalentes a las anteriormente explicadas: 1) la brecha entre las deliberaciones y las intenciones previas, entre la deliberación de una decisión, digamos frente a terminar o no una relación sentimental ¿hacer o no realizar la acción? Y la intención previa a la realización de la acción, ¡terminaré con ella el día de hoy!, 2) pero de ahí a la intención-en-la-acción también existe un fenómeno de brecha, una cosa es tener la intención previa de hacerlo y otra comenzar a realizar la acción o la serie de acciones para llevarla a cabo, en el caso una cosa es la intención previa de realizar la acción y otra muy diferente realmente realizar la serie de 'rituales' que involucran terminar una relación y 3) precisamente se da cuando existe una intención-en-la –acción que va más allá del tiempo presente, una tarea que requiere

[87] Pareciera que el filósofo tomará siempre una clase de estructura racional que viene bien para un aspecto primario, pero que limita de modo similar. No sé si realmente se puede decir que todo depende de la direccionalidad lógica, de un alguien que hace algo, como si el Quijote de la Mancha fuese solo una serie de enunciaciones deliberadas de un 'Yo' Cervantes que deseo hablar acerca de un personaje ficticio. Esto suena como si la 'creatividad' fuese solo una asunto racional que solo obedece a una mayor complejidad, entonces no parece tan 'trascendental' pasar de la conducta verbal simple -¡Deseo salir al parque! Mis amigos se encuentran allí desde hace horas- y –En un lugar de la Macha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no hace mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor-. En análisis searleano, considero, parece quedarse corto a la complejidad de la realidad humana propiamente dicha, aunque sustente que su punto de vista es meramente ontológico. Sería un buen punto contrastar con posiciones narrativas, como por ejemplo la de Paul Ricoeur o de Jerome Bruner, entre otros.

una reiteración de la acción. Si realmente se quiere terminar una relación, se debe mantener el hecho de cortar la comunicación por ejemplo, en un tiempo más o menos amplio[88].

Como ya se ha señalado la idea de fondo es que el agente es quien crea de manera intencional las expresiones o comunicaciones de sus estados Intencionales internos a los que denomina *intención de significar*. Por lo tanto parte de la base de la discusión de esta investigación se presentó en anteriores apartados, pero es más visible ahora que el lenguaje en si es una capacidad de adaptación que posibilita la expresión de la 'interioridad' de los agentes. Esta investigación sustenta precisamente el hecho de que el agente es un ser activo, que responde frente a las contingencias del ambiente por medio de sus capacidades filogenéticas; la conciencia y el lenguaje. Que llega a tal grado de complejidad que por medio de la emisión de *Funciones de status declarativas* permite crear situaciones de interacción social <<Persona (x) funciona como líder (y) dentro de la tribu de los Nukak>> donde precisamente el lenguaje tiene una función esencial; crear un mundo social que depende del reconocimiento colectivo.

La libertad, en cuanto posibilidad de deliberación consciente acerca de los propios estados mentales ya sean Intencionales o no Intencionales[89], ve al agente como 'creador' de sus expresiones de modo más o menos auto determinado o voluntario. A diferencia de otras tradiciones como el conductismo y el materialismo eliminativo que ven como primacía los aspectos biológicos por lo tanto ven entre comillas la noción de libertad. Entonces es posible identificar como desde el cerebro y la emergencia de lo mental, se fundamenta el principio de creación de la realidad social searleana, donde la conciencia y la racionalidad juegan un papel fundamental en la creación, coordinación e inferencia acerca de los estados Intencionales y no Intencionales.

[88] Hay que ver los aspectos que juegan en la forma en que el estadounidense trata los temas, el énfasis en la lógica, que aunque dice superarla hacer que su visión parezca lineal comprometida con una millar de intenciones previas, intenciones-en-la-acción, estados Intencionales y deliberaciones acerca de las mismas. Searle (2000_b) enuncia que sus fines son heurísticos pero en la toma de decisiones prácticas de la vida diaria no todo es dado en una secuencia rígida sino como una *red* constitutiva en saber condiciones de *trasfondo*. Incluso la irracionalidad de las decisiones es algo permanente, siempre consideramos muchas situaciones con tal grado de complejidad que el análisis searleano de la deliberación y la acción parece corto y tiende a simplificar los aspectos bases del diario vivir que él mismo dice defender.

[89] Hay que recordar que para Searle (2001) los estados mentales pueden ser Intencionales o no Intencionales si tienen una direccionalidad específica, y funcionan como representación de alguna relación o vínculo con el mundo. De este modo, la Intencionales es una forma de representación lógica y el lenguaje es una representación de una representación mental, por lo que la Intencional intrínseca es solo de la mente mientras que las modos de simbolización son siempre Intencionalidad derivada de la Intencionalidad de la mente. Los estados no Intencionales son también representaciones sino que su dirección de ajuste y condiciones de satisfacción es nula (ø). Todo esto fue trabajado a profundidad en el capítulo número II que trata el problema de la Intencionalidad.

Pero lo anterior no soluciona el problema del *libre albedrio*, puesto que la visión tradicional de la causación diría que debe haber una causa para determinado efecto, debe haber una causa para determinada acción. Por lo tanto tal como lo expresa Searle (2000_b):

> Podemos ver tres brechas como diferentes aspectos del mismo rasgo de la conciencia, aquel rasgo en virtud del cual la experiencia de actuar (el ejercicio de la voluntad, el esfuerzo sentido de modo consciente-todo estos son nombres para la misma cosa-) no se experimenta como algo que tiene condiciones causales suficientes que hacen que suceda (p. 85).

Todo esto tiene que ver con la *causación Intencional* que de manera general es la idea de que nosotros como seres humanos tenemos poder de causación, que uno puede tener razones para actuar que 'uno' selecciona, a las que uno se encuentra más a fin o simplemente le parece más afectiva. El agente elige cuál de las razones que tiene para actuar son mejores de ese modo, las acciones se realizan o se enuncian porque según el criterio, deseo, creencia, pensamientos o sentimientos del agente, es mejor. Dentro de la racionalidad misma está el hecho de la irracionalidad, si existe tal criterio –Julieth tomó esa decisión en sus cinco sentidos- se dice que ella fue racional frente a otros momentos en que ella no lo es –Julieth tomó la decisión de conducir bajo la influencia del alcohol- o –Julieth optó por irse del apartamento impulsada por la ira- en estos dos casos se puede ver maneras irracionales de actuar; realmente no sé porque hice eso ¡Lo lamento mucho! (Searle, 2000_b).

Hay que ver que la argumentación que ofrece el filósofo estadounidense toma como aspecto central la posibilidad, o la idea misma que gozamos de alternativas racionales que hacemos o no hacemos efectivas. Soy estudiante de la licenciatura en filosofía y lengua castellana gracias a que 'yo lo he decidido de ese modo'. Claro está que muchos pueden tener obligaciones para permanecer en la acción o incluso fueron 'obligados por las circunstancias' para estudiar ello, pero eso no significa que de algún modo 'yo' pudiera optar bajo las condiciones propicias del modo que deseo. Si no fuese así, no gozáramos de cualidades biológicas que permiten actuar conscientemente, actuaríamos de manera impulsiva y bajo ninguna situación se pudiese preguntar ¿Por qué hiciste eso?

Debido a que todas las acciones estarían determinadas por el antecedente, toda acción sería explicada como una condicional; -Tenia deseo de comer un helado entonces lo hice- ¿Por qué haz vendido el carro? No lo sé, había un deseo de vender el auto y simplemente actúe bajo una relación causal de ese deseo, así tenía que venderlo- Lo anterior es contraintuitivo puesto que la causalidad del tipo $P \rightarrow Q$, no basta para explicar las acciones humanas y de otros animales superiores.

En la vida de los seres conscientes no es posible no decidir, no elegir, como la tan mencionada visión sartreana, sin que se confunda el asunto con alguna aproximación a la fenomenología. De lo

más simple a lo más complejo siempre existen aspectos voluntarios en los que 'yo' participo como agente; ¿Sera mejor tomar trasmilenio o bus para ir al trabajo? ¿Será mejor ir en avión o en canoa para conocer Francia? Yo en cuanto agente, soy quien delibero racionalmente frente a los tres fenómenos de la brecha; la intención previa y la acción, la acción en si misma frente a la intención y el mantenimiento de la acción. Tal como lo enuncia Searle (2000_b) es estúpido quien frente a estas situaciones se siente a pensar, bueno yo soy determinista y de mí no depende realmente ninguna deliberación, voy a dejar que las neuronas, los condicionamientos anteriores, mi disposición a la conducta o mis esquemas funcionales me dicten lo que debo hacer, ergo es mejor ir en canoa hasta Francia que ir en avión.

Es necesaria entonces la noción del 'yo', sin reducirlo a un pronombre o identificarlo como un fantasma de la máquina, no hay una necesidad de negar su uso por una carga metafísica que aún pervive en su nombre ¿Cómo hablar de lo que hacemos, de lo que nos pasa sin tener la noción del 'yo'? El caso del escepticismo más reconocido en la modernidad es el de Hume (1984) quien alude que no existe como tal una experiencia del 'yo' como unidad, sino precisamente una serie de experiencias pero ninguna como tal que se pueda llamar 'yo'. La respuesta de Searle (2000_b) es que sí debe haber un *yo* más o menos sustancial en el sentido de real que experimenta a través del tiempo sentimientos conscientes, recuerdos, pensamientos, intenciones, deseos. Esto porque deben 'pertenecer' a alguien de la misma manera en que se explicó en el capítulo I acerca de Thomas Nagel ¿Qué se siente ser un murciélago? , ese sentimiento de yoiedad más o menos estable en el tiempo es el que permite decir que 'yo' soy quien experimento aquello o lo otro ¿Qué se siente ser una murciélago para un murciélago?

Todo tipo de actuación, de conducta o acción, es consciente o debe ser susceptible de serlo ya que las acciones se realizan por alguien, las piedras o los ríos no actúan conscientemente y esta es la diferencia entre una acción propiamente dicha y la causalidad en el marco explicativo de que el movimiento de las placas tectónicas generó el terremoto. Del modo en que Searle (2000_b) describe:

> El agente, dicho resumidamente, tiene que ser un yo. Al igual que la actuación ha de añadirse al haz de percepciones para dar cuenta de cómo los haces de percepciones incluidos en un cuerpo son capaces de embarcarse en acciones libres, así también el ser un yo ha de añadirse a la actuación para dar cuenta de cómo los agentes pueden actuar racionalmente (p. 105).

Las explicaciones de las acciones humanas tienen que ver con una ratificación racional en primera persona de lo que he hecho, solo para uno algunas razones pueden ser suficientes para actuar, solo para un 'yo' es posible juzgar de manera racional, deliberar acerca de los estados Intencionales

y por lo tanto ‘yo’ soy quien opera sobre los razonamientos posibles, sobre las alternativas abiertas a la acción que no se reducen a una exposición causal de tipo mecánico o de una homúnculo espiritual que hace actuar. Hay que volver a decirlo, hay que negar el uso de categorías tradicionales como el dualismo y el materialismo, abandonar su uso y por ende *desmitificar* el ‘yo’. Simplemente como agente que realiza algo en el mundo de determinada manera por determinadas razones, y a aquel que hizo se le llama ‘tú’ o ‘usted’ y si ‘yo’ fui quien hice o a quien le afecto, se dice ‘yo’ o ‘mí’. Esto es en sí, porque el ‘yo’ como operador del fenómeno de la brecha es a quien se le atribuye la responsabilidad de su actuación, si a un *X (yo)* se le atribuye ser Y (*profesor*) en C (*colegio*), se le impone una *función de status*, por lo tanto adquiere poderes deontológicos, pero a su vez deberes.

El yo tiene que ver con la noción de corporalidad como unidad como ‘fisiología fundamental’ el cuerpo es de donde parte lo como somos como agentes. A diferencia de lo afirmaba el Putnam (1985) funcionalista en cuanto la posibilidad de que la realidad pueda ser solo una invención y que en realidad cabe la posibilidad de simular la mente bajo condiciones equivalentes, como una *cerebro en una cubeta*. Esto resulta falso en si porque como sabemos aunque lo mental emerja del cerebro como órgano central depende de la función general del cuerpo, incluso es el cuerpo quien se relaciona con el mundo de manera causal por medio de los órganos de los sentidos. El cuerpo constituye un todo, del que nos consideramos dueños dado que decimos ‘Este es mi cuerpo’, si algo me pasa digo –Yo me corte el dedo con ese cuchillo mientras partía esos vegetales- ¿Qué podría tener de metafísico tal proposición? Además es sobre el ‘cuerpo’ sobre ‘quien’ recae como referente o el ‘yo’ en cuanto identidad personal biográfica y a su vez como el cuerpo, rostro o huellas dactilares que hacen que ‘sea’ de manera general alguien y no otro. Por lo que el cuerpo tiene una correspondencia identitaria con el yo.

Searle (2000_b) toma muy en cuenta el problema de la temporalidad y el yo puesto que de este asunto es de considerar la lectura de la identidad en la propuesta del yo searleano. Esto debido que razonar depende no de solo un momento sino de una intención significativa a través del tiempo, y por lo tanto la razón o razonamiento práctico es la base del entendimiento de su función. Es el caso del razonamiento puramente teórico resolver o comprobar hipótesis y por ello su *dirección de ajuste e*s mente-a-mundo, lo contrario de la práctica razonada que tiene una *dirección de ajuste* mundo-a-mente. El centro del razonamiento es práctico porque supone un agente que actúe en sentido amplio bajo su deliberación racional y por ello es responsable de sus enunciaciones, decisiones y acciones en el pasado, pero a su vez la noción del yo elabora de modo similar sus planes futuros.

El ‘yo’ y el tiempo, es un requisito lógico de la experiencia y la acción, no es un objeto ni es una entidad aparte que ‘experimente’ o ‘ordene’, es en palabras del propio Searle (2000_b):

> (…) el 'yo' es simplemente el nombre de aquella entidad que experimenta sus propias actividades como algo más que un haz pasivo. Es una característica de mi experiencia consciente el que me embarque en la deliberación y en la acción, tenga percepciones, examine mis recuerdos, tome decisiones, las lleve a cabo (o no lo logre), me sienta satisfecho o insatisfecho, culpable o inocente, dependiendo del resultado de esas actividades (p. 111-112).

El método searleano se desprende de ese modo de las categorías tradicionales del 'yo', negarlo sería un punto resaltante de alguna forma de fisicalismo, el yo es una ilusión, o por otra parte de un extremo logicismo, al creer que el 'yo' es una palabra o concepto del que nos es posible (o necesario) desprendernos[90]. La alusión aquí presente desea señalar que la visión presentada por el estadounidense es coherente con su pensamiento en rasgos generales, porque para que un acto de habla sea posible es necesario un 'yo' que lo enuncie[91], que cumpla con el requisito lógico en vínculo con los estados Intencionales y así con la cualidad intrínseca de la subjetividad como característica irreductible de la conciencia. Pensar y actuar son actos cognitivos y volitivos de un agente, un dolor o un sentimiento de alegría son experimentados por alguien, ya sea animal o humano, pero necesario un agente se dice yo precisamente porque tenemos formas de representación que nos capacitan para realizar enunciaciones de tipo auto referenciales.

4.3. Análisis lógico de la racionalidad: acción, lenguaje y compromiso.

De modo similar a los análisis expuestos anteriormente la lógica proposicional hace parte del entendimiento de la función básica u ontológica de la racionalidad en cuanto acción, debido a que hace parte como los otros fenómenos señalados del desarrollo de capacidades biológicas, de la emergencia de la conciencia, dado que hasta donde sabemos las rocas, los árboles, las montañas y las

[90] El 'yo' siempre ha sido un concepto problemático en la filosofía, desde la discusión del yo cartesiano hasta la 'unidad trascendental de la aperecepción' de Kant. En la discusión contemporánea el Wittgenstein (2010) del *Tractatus* tomó una postura radical al afirmar que la palabra 'yo' es de aquellos conceptos que se deben eliminar del lenguaje, esto bajo los presupuestos del *Tractatus* donde al no haber una forma de percibirlo y representarlo como hecho, el sujeto en si no puede pertenecer al mundo, el yo constituye el límite del mundo. El Wittgenstein del *Tractatus* limita al 'yo' a la forma 'se piensa' en vez de 'yo pienso', bajo una apreciación cercana al conductismo intenta eliminar el punto de vista de la primera persona. Según la crítica realizada por Moore en su tiempo el primer Wittgenstein no identificaba la diferencia entre 'lo que uno ve' y 'quien ve', aunque no pueda ver mis ojos sé que es parte de lo que me permite ver, hay una diferencia entre lo que uno ve (objeto) y el acto o acción de ver. Fue hasta las Investigaciones filosóficas que Wittgenstein (2008) abrió paso a una concepción del yo, como subjetiva, pero en cuanto relación con un nombre que describe a modo de corporalidad, porque la noción de 'yo' sigue siendo vacía. La consideración de Searle frente a ello es más amplia, puesto que considera un yo sustancial como agente responsable de lo que realiza, como punto agentivo de enunciación del acto de habla declarativo. La noción de yo, de un modo primario en el segundo Wittgenstein y de Strawson posteriormente, es en el que se basa Searle en la cual debe tenerse como el punto de vista de un agente 'corporal' frente a otros agentes 'corporales' bajo la unidad que posibilita la memoria y la planificación futura (Hierro Pescador, 2005).

[91] Dado esto el tema de la filosofía del lenguaje no son las proposiciones o de la lingüística la formulación estructural del signo, sino por el contrario, el lenguaje en cuanto acción práctica comunicativa, de nociones interactivas y semánticas que lo hacen posible en la diversidad de contextos. El tema de la filosofía del lenguaje y la lingüística son los actos de habla, y de la filosofía de la acción o de la racionalidad de la acción es de la deliberación racional de un 'yo' (Searle, 2000_b).

nubes no tienen estados mentales, no son conscientes de sí mismos y por lo tanto no son seres (o entes) racionales. Primero hay que partir de que el análisis lógico de tales proposiciones inicia de enunciaciones como: ¿Por qué? ¿Para qué? Y se responden, debido a, a causa de o porque. Pero hay que tener en cuenta que las razones no son en sí proposiciones, tienen que ver con la veracidad y la coherencia, no se reducen a la pura proposición sino que tienen que tener correspondencia con el estado de los hechos en el mundo, ¡las razones no son enunciados lingüísticos! (Searle, 2000_b)

Esto tiene conexión con la idea del realismo externo, los excesos de algunos teóricos contemporáneos con respecto al lenguaje, como el ya mencionado constructivismo radical o versiones positivistas que pretendían reducir la realidad a una lógica referencial. Si se dice que el mundo entero puede ser explicado por un lenguaje lógico perfecto y lo que no se acomode a esto debe ser rechazado deja sin explicación hechos que no responden a ese marco epistémico, o asimismo si asumimos que el mundo es una construcción puramente lingüística parece desde allí que el mundo material queda reducido a una versión antropomórfica sentada en el lenguaje. Por lo tanto decir que la racionalidad es equivalente a una proposición es falso, el razonamiento es una capacidad cognitiva, un rasgo de lo mental, claro está que al igual que los estados Intencionales, están estructurados lógicamente y por lo tanto lingüísticamente como proposiciones[92].

Los estados Intencionales al entenderlos en sus consideraciones lógicas son construcciones racionales, pero eso no quiere decir que puedan ser siempre justificados racionalmente. Esta diferencia es importante ya que las preguntas ¿por qué? No requieren siempre explicaciones del tipo de justificación sino maneras más simples. Por ejemplo, una razón para una creencia puede ser solo una intuición, estar influenciado por un deseo o por la experiencia de la persona, -creo que esta noche no va a ser una buena celebración- ¿Por qué? Es solo una 'corazonada' no tiene por qué ser siempre una justificación. Por otra parte, algunos estados Intencionales si requieren o pueden darse de manera normativa con necesidad de justificación y obedecen a estados Intencionales más complejos. Por ejemplo, -toda la vida me he considerado seguidor del partido conservador- esta proposición puede o no ser justificada, -porque mi padre lo fue y yo lo soy- o –porque considero que se deben conservar valores fundamentales más que innovar por innovar- (Searle, 2000_b).

Hay que tener de presente que "(…) Estar sujeto a criterios racionales de valoración es algo interno y constitutivo de los fenómenos intencionales (Searle, 2000_b. p. 128)". Esto debido a que los

[92] Las proposiciones de razones versan sobre hechos, estados Intencionales, necesidades, obligaciones, compromisos etc. Esto tiene que ver con lo que denominan los filósofos del lenguaje, *entidades factitivas*, que son aquellas que dentro de su cláusula proposicional entra el conector 'que'. Por lo tanto tiene que ver de manera general con explicaciones del tipo intensional con 'S', puesto que no son proposiciones extensionales.

estados Intencionales no son neutros; tienen por lo tanto una valoración personal y social, si usted cree que quitarle la vida a alguien es algo bueno interviene en esa valoración hechos sociales e institucionales. Esta creencia *exige una justificación racional* pero en una valoración social esto puede ser considerado *irracional* por la veracidad, evidencia o la coherencia social del enunciado.

La visión antropológica que se plantea entonces es que los seres humanos somos seres con estados Intencionales intrínsecos y de allí se forman criterios de valoración normativo-racionales, y por lo tanto se encuentran sujetos de modo constitutivo a exigencias de justificación. Diferentes enunciaciones poseen características propias, por ejemplo la noción de ¿por qué contrató a aquella persona? La justificación puede ser porque él era más inteligente, pero puede ser al contrario o puede ser debido a otra clase de justificación, puesto que realmente lo contrató porque le gustan los hombres o las mujeres con determinadas características físicas. Estos tipos de justificaciones son debido a ciertos tipos de racionalidad y son válidas, pero no explican causalmente o de manera argumentada porque se realizó la acción, las razones por las que actúo o actuará, a estas las denomina Searle (2000_b) *justificaciones* mientras que a las que tienen argumentos más plausibles las denomina *explicaciones justificativas*.

La racionalidad, a sazón, es una capacidad de deliberar sobre los estados Intencionales en favor de una acción, ya sea afirmativa o negativa, en la que existe una brecha entre los antecedentes y las acciones o las actuaciones, en donde se encuentra el 'yo' como agente, quien adquiere responsabilidad y compromisos. Como en los conceptos de *red* y *trasfondo* no se puede tomar la racionalidad como un hecho que versa sobre cada estado Intencional en la manera en que se ha explicado. Precisamente, las proposiciones acerca de razonamientos tienen una conexión interna con estados Intencionales, hechos del mundo, deseos intrínsecos, obligaciones y compromisos, además de otras razones, por ello es necesario describirlas como *razones totales* a modo de conexiones de hechos variados que tienen efectos dentro de la *deliberación* y por lo tanto son las que constituyen realmente *razones para actuar* (Searle, 2000_b).

Searle (2010) en *The making the social world* explica la necesidad del *reconocimiento* por los agentes sociales de determinado hecho social o institucional y este reconocimiento depende de la *Intencionalidad colectiva*. Ahora la racionalidad total, como parte de la Intencionalidad y de la acción, requiere el reconocimiento de los agentes. Una razón externa por ejemplo, que este lloviendo o nevando, puede conducir a una acción específica por parte de los agentes, pero solo si es reconocida como razón interna, si depende de estados Intencionales intrínsecos. Puede ser que este lloviendo pero aquella *razón para actuar* no sea motivante para el agente, por lo tanto no es una razón interna. Si los agentes no reconocen una obligación social como tal no es una obligación porque su

deliberación no se lleva a cabo, debido a que no está representada por algún estado Intencional de los agentes. Debe haber una relación entre razones internas y externas.

Pero al ser las razones externas parte de las *razones totales*, de la *red* y el *trasfondo*, los agentes reconocen obligaciones y estas serían válidas para actuar con respecto a ellas. Si las normas de tránsito no son reconocidas, no se actúa con respecto a ellas, pero si se conociera las razones externas para tener esas normas los agentes actuarían con respecto a ellas porque son *motivantes para la acción*. El problema de la motivación es clásico en filosofía y en la psicología científica, la posición de Searle (2000_b) al respecto es son constituyentes de las *razones totales* en la medida que estos actúan a modo de un hecho objetivo externo que motiva y por ello tiene una *dirección de ajuste* mundo-a-mente. Los *motivadores* son hechos u objetos de la realidad que imponen o predisponen la realización de la acción pero siempre bajo el *reconocimiento racional del agente* del motivador, lo que lo hace 'interno'.

Si una persona se niega a pensar que existe un mundo real fuera de sus propios estados mentales y que solo por medio de sus creencias tiene el control del mundo, cual si fuera un sueño, tendría motivadores de carácter objetivo que lo obligarían en gran medida a actuar. Esta persona ostenta creer que se puede interponer en el recorrido de un trasmilenio, o saltar desde la torre Colpatria o quizá andar desnudo en hora pico por las calles más concurridas de la ciudad. Esto realmente es posible, pero tiene motivadores que lo influyen a cambiar sus acciones, sus decisiones o creencias, que en definitiva se aprenden o en palabras de Vygotsky se introyectan, pasan a ser parte del repertorio de motivaciones internas. Saber que dado el conocimiento del *trasfondo* el trasmilenio lo arrollaría, saltar de esa altura causaría su muerte y andar desnudo por la ciudad causaría un escarnio público e incluso la posibilidad de ser arrestado. La idea que ronda aquí es que los seres humanos aprendemos en el desarrollo de nuestros procesos cognitivos normas generales de racionalidad y que existen factores exteriores que la respaldan o que hacen que actuemos así, como las normas institucionales[93].

Los motivadores constituyen razones para actuar, pero tienen que ver con el *reconocimiento racional del agente* porque si no es así, no se delibera acerca de ello e incluso no se piensa como 'razón' valida. Si X cree que un tipo de infección fuerte H, no requiere del suministro de penicilina P, para lograr su cura, entonces X no tomará (en cuanto al tratamiento) P, por las razones R (razón total). Es en ese discernimiento que las razones totales requieren el reconocimiento de algún

[93] Estos motivadores pueden presentarse bajo los apelativos de necesidades, obligaciones, compromisos, exigencias, deberes externo o internos. Muchas veces el motivante que nos lleva a actuar de un modo específico es una creencia personal, que al deliberar racionalmente sobre ella nos lleva a actuar.

motivador como hecho objetivo. En los ejemplos anteriores más que un caso de deliberación racional es un caso de irracionalidad, el hecho de interponerse a un trasmilenio, lanzarse de un edificio o andar desnudo por las calles es muestra de irracionalidad, por lo menos en los dos primeros casos, puesto que atenta contra las bases de la realidad, del *trasfondo profundo*. Esto puede ser síntoma de una trastorno psicótico grave, si realmente la persona X cree que esta en un sueño y esta 'razón' es el motivante interno de lanzarse desde el edificio Colpatria, decimos en ese caso que aquel era una persona 'irracional' 'no estaba cuerda'.

El camino de la *deliberación racional* establece el reconocimiento de dichos motivadores, su valoración ¿Qué tan motivante es ese hecho? Y por consiguiente la deliberación conduce a intenciones previas e intenciones-en-la –acción que contribuyen a su realización efectiva en cuanto razón práctica. Si debo ir a clase porque la perdería (motivador externo), y sé que eso es así (motivador interno). Y a su vez sé que puedo evitar perder la materia yendo a clase (deliberación de intención previa y posible intención en la acción) por lo tanto voy a clase para no perder la materia (actuación en base de razón práctica). Pero la valoración racional de los hechos no ocurre de esta manera, como es bien sabido por los conocedores de la literatura filosófica Kant (1994) planea precisamente que el 'deber por el deber' es el motivador más relevante y que por lo tanto debemos actuar con respecto a él, lo que resulta totalmente falso en relación a la actuación cotidiana de los seres humanos y más si hablamos de diferencias culturales; los motivadores internos y externos y la deliberación racional que se hace acerca de ellos genera conflicto, en la vida real no se hacen análisis proposicionales de todo (Searle, 2000_b).

Si es necesario entregar el trabajo para la clase de filosofía del lenguaje a la siguiente noche, entran otros motivadores externos e internos. Por ejemplo, ese día tengo una cita para salir con unos amigos en la noche por lo tanto no sé ir a clase, el profesor es realmente aburrido y no conoce del tema realmente no hay razones para gastar el tiempo en ello, a esa hora están dando el partido de la champions league prefiero ir a verlo, realmente esta no es la carrera que quiero seguir, termine con mi novia hace una semana no tengo cabeza para pensar en eso. Los ejemplos anteriores muestran la complejidad de la *red* de estados Intencionales, actos de habla, deliberaciones racionales, y sobre ellos justificaciones que lo apoyan de un modo u otro sobre el marco de motivaciones externas de carácter institucional. Por lo tanto la razón teórica y práctica que juega en ese raciocinio no es el 'deber por el deber', sino la misma cotidianidad del ser humano.

Un asunto que deseo resaltar, es el poco o casi nulo valor que le da Searle a los estados emocionales, aunque hable de ellos en la *estructura de la conciencia* visto en el apartado 1.3 del punto 3 como *estado de ánimo*, realmente en el trabajo de investigación parece dejarlos de lado. Si el mundo

se ve siempre bajo la óptica de una serie de estados de ánimo tiene que tener un papel resaltante en la causación y las causas de las acciones, decisiones y compromisos, no se ve en el filósofo estadounidense algún acercamiento a este aspecto de manera concreta ¿Qué pasa con el papel de las emociones? Estas realmente tienen un papel central en la vida humana e incluso en el aprendizaje y en el sentido del diario vivir por lo que no tener en cuenta de manera clara su función deja corta su posición al respecto de la vida mental humana, no solo en lo que respecta a la *psicología popular* sino a la psicología científica y a las neurociencias, que han demostrado el valor central de las emociones en el estudio del comportamiento humano como un *motivador fundamental*.

Searle (2000_b) realiza una formalización similar a la de la Intencionalidad, de los actos de habla y del análisis de la creación de hechos sociales e institucionales con las *razones para actuar*. Del modo que:

(RA) <<Un agente (X) considera correctamente al conjunto de encunados (P), que constan de diferentes enunciados constituyentes (P_1, P_2 y P_3), por los que se enuncia una razón total válida para X, para realizar una serie de actos (Ac); si y solo si>>

La bicondicional señala la formalización básica, pero hay que tener en cuenta el sí y solo si, dado las siguientes condiciones tal como Searle (2000_b) lo arguye: 1) X considera a la serie P como verdadera, 2) S contiene en uno de sus enunciados alguna clase de motivador, externo o interno, para la acción que es reconocido como tal por X, 3) X tiene la capacidad racional de deliberar acerca de los enunciados S por lo tanto puede o no realizar Ac y es en este punto donde se presenta el *fenómeno de la brecha*, y 4) bajo la deliberación racional de X acerca de los enunciados S, se establecen formas de valoración racionales acerca de las motivaciones en conflicto y los estados Intencionales en general que llegan a una *justificación* o a una *justificación explicativa* para realizar Ac[94].

El 'yo' es quien opera como agente coordinador de estos hechos, el agente mismo se identifica con un 'yo' más o menos estable en el tiempo, por lo que una *razón para actuar* siempre es una razón por la que 'yo' debí o debo haber realizado una acción en este momento o en un tiempo futuro. Existen por tanto condicionales de la racionalidad, tanto teórica como práctica que interactúan; 1) tiene que ver con estados Intencionales y no Intencionales conscientes, son de carácter subjetivo e irreductibles en el marco de la investigación, 2) están dados hacia el futuro, una de las características de la razón humana es la posibilidad de prescindir del momento explicito hacia la planificación y

[94] Aclara Searle (2000_2) que su intención en este caso no es crear alguna forma de algoritmo sobre las acciones que nos permite racionalizar las acciones tal vez en llevarlas de mejor manera, o una especie de algoritmo de la decisión racional, solo este análisis lógico puede dar una idea de lo que sería una acción racional.

abstracción de las acciones o decisiones[95], 3) depende de tipos *motivacionales, 4)* y estos aspectos motivacionales no son suficientes para 'llenar' la brecha, y en todas estás condicionales da cuenta de la deliberación consciente como hipótesis fuerte de la existencia del *libre albedrio humano*, de esta manera:

> La conexión entre la racionalidad y el fenómeno de la brecha, que es el asiento de la libertad, es ésta: *la racionalidad sólo se aplica donde hay libre elección, puesto que la racionalidad tiene que ser capaz de marcar diferencias*. Si mis acciones están *causadas* realmente de forma completa por mis creencias y deseos, entonces no puedo realmente hacer otra cosa, no tengo elección, y la racionalidad no puede marcar diferencias en mi conducta. Si estoy en garras de condiciones causalmente suficientes, entonces no hay lugar alguno para que la racionalidad opere (…) una exigencia de justificación sólo tiene sentido en aquellos casos en los que le estaban abiertas al agente posibilidades alternativas (Searle, 2000_b. p. 167).

Es de considerar entonces que la racionalidad y la posibilidad es que genera la idea que es posible tomar decisiones al respecto de lo que sucede con nuestros estados Intencionales y no Intencionales, y lo que pasa alrededor de nosotros. Se puede ver que el *reconocimiento* como fuerza colectiva es la que permite construir diferentes creaciones sociales desde el punto de vista ontológico; la realidad social o la civilización se mantiene gracias a un todo constituido históricamente por una *red* de razonamientos, de acuerdos y su mantenimiento depende en sí de la Intencionalidad colectiva y la deliberación colectiva acerca de los hechos sociales e institucionales. Es de resaltar la gran movilidad que le concede el análisis searleano de la realidad social a los hechos sociales e institucionales, no son rocas inamovibles sino que su vinculación con el lenguaje permite ver que estos 'pueden' tener una movilidad, una diversificación o un cambio paradigmático sin decir que ello sea 'fácil' o solo ocurra por diferentes emisiones de *Declaraciones de función de status*.

El lenguaje es la institución primaria puesto que requiere de una cooperación colectiva, de convenciones, usos, prácticas y contextos que son *reconocidos* como hechos sociales, el lenguaje es lo que permite pensar los pensamientos (meta cognición) y tener pensamientos abstractos complejos. Por lo que es un hecho social en primera instancia y por lo mismo la racionalidad es un hecho general de los seres humanos dado que se comparte como institución social primaria un acuerdo general de comunicación y 'compromiso' con los actos de habla que se realizan, dado que esto permite la comunicación e incluso la deliberación colectiva acerca de algún tema. El lenguaje es una condición

[95] Es lo que Piaget (1989) denomino como el último estadio del desarrollo cognitivo humano *operaciones formales* donde la capacidad de abstracción, mayor coordinación y simbolización fuera de la presencia directa de los estímulos ambientales las operaciones formales permiten crear abstracciones de estos hechos y relacionarlos por medio procesos cognitivos superiores.

esencial para el razonamiento, y por ello de la deliberación y de la justificación., así un agente racional es el que posee capacidades lingüísticas y comparte motivadores que hacen parte de la civilización humana, y todo esto es porque el lenguaje es la facultad general de representación, el lenguaje es la capacidad de pensar y de hablar y es en esencia una herramienta pública (Searle, 2000_b).

El compromiso hace parte constitutiva del lenguaje de allí su aspecto público y convencional es algo que entraña a una civilización entera por lo tanto es general. Searle (2000_b) señala que la mayoría de actos de habla en cuanto acción establecen de un modo u otro compromisos, excepto los tipos de actos de habla con propósito expresivo, del tipo de expresiones: ¡auushh! ¡baah! ¡Jerónimo! Etc Pero el resto de tipo compromete al agente con la expresión realizada ya sea verás o falsa, de modo que si uno enuncia *P* no se puede negar la creencia acerca de la veracidad o falsedad de *P*, de un modo u otro si digo- Yo creo que lloverá esta noche- así sea cierto o no, ocurra o no ocurra 'yo' como agente adquiero un compromiso con la enunciación del acto de habla y requiere una generalidad del lenguaje para que pueda ser expresado y comunicado. En base a este razonamiento, en lo constituyente de la posición antropológica que desea argumentar ve:

> (…) una vez que tengo conciencia y yo, y soy capaz de usar un lenguaje, ya estoy comprometido con la existencia de otras conciencias y yoes en igualdad de condiciones conmigo mismo ¿Cómo exactamente? El que haya una cosa que sea mi yo consciente sólo tiene sentido para mí si es diferente de otras cosas en el universo. Si hay un yo debe haber un no-yo. Y si las entidades del universo que no son mi yo incluyen entidades con las que me comunico en la realización de actos de habla, entonces tengo que presuponer que algunos de los no-yoes del universo son agentes conscientes con un yo, igual que me pasa a mí. Así pues, soy un yo entre otros (Searle, 2000_b. p. 175)

El *altruismo fuerte* es una condición necesaria de la cooperación pública esencial del lenguaje y de la comunicación. Si es posible un compromiso en vínculo con los actos de habla, es posible ya que existe una capacidad para cooperar, una posibilidad de tener razones para actuar independientes del deseo. Y a su vez el término de las decisiones, da cuenta que en esos yoes que cohabitan es necesario el *reconocimiento* en cuanto hecho epistémico de tercera persona, que pertenece a un individuo o grupo. Pasa a tener una consideración pública y como agente racional se le pide cierto compromiso de regularidad, si alguien dice ser un deportista, un sacerdote o un militar, compromete su *función de status* con los hechos de su enunciación y sus *indicadores de status*. Si el deportista dice ser una deportista, al considerarlo un ser racional, pasa ser como tal si su actuar es coherente con lo que enuncia y ha de tener un orden social e institucional diferente, el *status* tiene que ver con un hecho de *reconocimiento objetivo*. Esa consideración pasa también por el hecho que si se actúa racionalmente se espera que el agente no haya actuado por 'simple impulso'.

Searle (2000_b) reconoce que los impulsos y los caprichos son constitutivos del actuar humano, incluso bajo el término de *akrasia*, pero son dados desde un 'yo' a modo de un agente que se compromete quiéralo o no con su actuar, debido a que a diferencia de los animales no solo actuamos en relación al ambiente inmediato sino que tenemos la capacidad, gracias a las representaciones lingüísticas y las capacidades cognitivas, de planear las acciones hacia el futuro, de tener un propósito más allá de un objetivo próximo. En ese punto es precisamente donde el fenómeno de la brecha se hace presente, al no ser los antecedentes condiciones necesarias para la acción, incluso un acto impulsivo y caprichoso hace parte de aquella libertad puesto que no son determinantes del comportamiento, no existe un ley de la conducta, ni metafísica ni mecánica, que obligue actuar ni siquiera la misma razón, por lo tanto la liberad de la acción reside en su propia indeterminación 'no hay nada que colme la brecha'.

El *altruismo fuerte* también exige la generalización del razonamiento para que exista comunicación. Si dos personas están hablando acerca de los últimos hechos económicos tiene que haber cierta capacidad general de razonamiento que permite razonar acerca de un tema compartido, de dirigir la Intencionalidad colectiva hacia un propósito u hecho. De manera más simple, si X y Y hablan acerca de F tiene que haber un acuerdo acerca de la Intencionalidad de la percepción de X y Y sobre F; si dos hombres hablan del aspecto físico de una mujer tiene que haber una similitud de la experiencia perceptiva o sino no se está hablando de la misma mujer o alguno de los hablantes no está comprometido con la comunicación. Si existe el concepto de mujer, con los semas que lo componen, en la cabeza de los hablantes tiene que haber algo que se vincule públicamente con aquel concepto de manera denotativa y connotativa (Searle, 2000_b).

La civilización del modo en que Freud lo expresó comenzó cuando un hombre fue capaz de proferir un insulto en vez de arrojar una piedra, dado esto es posible la racionalidad como hecho generalizado o esperado, y por lo tanto el *altruismo* de manera general posibilita la enunciación de necesidades, de dolores o experiencias subjetivas para que puedan ser parte de una deliberación pública, de comprender los actos de habla del otro, de lo que ese 'yo' se compromete como ser consciente y yo como ser consciente y racional estoy capacitado para comprender sus emisiones lingüísticas. Es de considerar que esta generalidad del lenguaje y por lo tanto de la racionalidad tiene que ver filogenéticamente con la posibilidad de pedir ayuda, de cooperar como animales sociales los unos con los otros o los unos contra los otros. La base de la civilización humana es la posibilidad de establecer compromisos y de allí a no ser agentes constituidos de manera causal por nuestros antecedentes o deseos de manera amplia.

4.4 Razones para la acción independientes del deseo: compromiso, lenguaje y hechos institucionales.

La posibilidad del habla (*parole*) constituye el modo de realización primario del compromiso dado que la comprensión en la comunicación en por antonomasia un gran compromiso como lo enuncio en sus trabajos Paul Grice. De la posibilidad del habla entonces surgen creaciones propiamente humanas, modos Intencionales derivados, significados que no necesariamente se basan de manera primordial en los deseos. En el modelo clásico, la racionalidad resulta ser solo un medio para alcanzar un fin, es causalmente determínate, pero esa visión tiene el problema de no tener en cuenta las tan diversas acciones que son independientes del deseo, del querer en esencia que constituyen la sociedad humana con sus características colectivas y cooperativas. Para varios autores contemporáneos como Bernadad Williams y Donald Davidson, la racionalidad y la acción deben explicarse solo en términos de deseos; si quiero un helado o una cerveza es porque el deseo lo hace posible, o por una relación entre diferentes deseos, por ejemplo, deseo quitar la sed por lo tanto deseo comer un helado o tomar cerveza.

¿Qué sucede con esta versión de la acción y la razón? La principal objeción que Searle (2000_b) hace a este modelo teórico es que borra la distinción entre el deseo o el querer hacer algo, y la *obligación* o *compromiso* para hacerlo. Parece que todo se reduce a un modelo de deseo para *X* en una red de deseos, si es así cuando deseo una cerveza voy a la tienda y pido una, y seguramente es también mi deseo 'intrínseco' pagarla, tener que trabajar para poder obtener dinero entre otras obligaciones constitutivas de este hecho institucional.

En la investigación se intentó presentar que el análisis searleano se basa en comprensión naturalista, emergentista y no reductivo del problema de la mente y coloca al agente, reconocido como 'yo', como patente de sus enunciaciones, expresiones, comunicaciones y omisiones Intencionales, es el hablante, el agente o más claramente el *sujeto* quien crea, a 'raíz' a estados mentales subjetivos e intrínsecos, expresiones lingüísticas con poder social, con *reglas constitutivas* que crean *razones para la acción independientes del deseo*, el sujeto que se centran en las necesidades humanas de interacción, en la adaptación del ser humano al ambiente, al ser animales conscientes y creadores de símbolos que se mantienen en el tiempo, permitió un adaptación sin precedentes frente a otras especies, entonces la *libertad* en términos searleanos depende de la posibilidad de crear compromisos lo que lleva a actuar sin una causa determinante, este define el compromiso del siguiente modo:

> (…) *un compromiso es la adopción de un curso de acción (u otro contenido intencional; uno puede, por ejemplo, tener un compromiso con creencias y deseos) donde la propia naturaleza de esta adopción*

> *proporciona una razón independiente del deseo para llevar a cabo el curso de la acción que se trate* (…) cuando Sally me dice que Jimmy no quiere "comprometerse", quiere decir que Jimmy no quiere adoptar un modo de actuar que le dé una razón para continuar con determinada conducta o determinadas actitudes[96] (Searle, 2000_b. p. 201).

Las *Declaraciones de función de status* tal como esclarece Searle (2010) en *The making the social world* amplían la fórmula de creación de hechos institucionales <<X cuenta como Y en un contexto C>> resultaba restringida, por lo que la función del lenguaje debe priorizarse como aspecto fundacional del mundo social humano, tal como se dijo con anterioridad por lo que:

<<X cuenta como Y dada la *Declaración de función de status* en un contexto C>>

En su última obra estipula como centro constitutivo, de imposición de *funciones de status* y *poderes deontológicos* al lenguaje como institución creadora, y en esa propuesta las *funciones de declaración de status* entran a ser la base del compromiso público. Si Julieth cierra su finca con una cerca de pinos esta tiene una *función de status* y un *poder deontológico* convencional, donde funciona como límite, demarcación de propiedad privada y eso establece una serie de *obligaciones* y *compromisos* no solo para ella sino para el grueso de la sociedad en la red institucional y esto no depende de un deseo causalmente necesario sino de la creación de *razones independientes del deseo* ¿O puede sonar posible establecer una serie de deseos causales para que la cerca de pinos cumpla como límite de una propiedad privada?

Una de las limitaciones manifiestas en la *filosofía de la mente* de los autores presentados en la parte preliminar era que en su visión reductiva tienen que mantener un análisis no tan complejo de la realidad de lo mental, el comportamiento y el lenguaje puesto que no habría una manera sencilla de decir que está cerca de pinos obedece a ciertas disposiciones para la conducta (o condicionamientos operantes) o que dado la conexión de las neuronas C y D, localizadas en el lóbulo parietal la propiedad privada es posible en vínculo con la cerca o aún mucho más difícil de analizar si digo que como *autómata probalistico* el sistema S me permite causalmente expresar y entender la idea de que esa cerca representa un límite de una propiedad, y que esto se debe a que en el sistema económico capitalista es posible ser dueño de una propiedad. Usando la expresión de Fodor ¡La mente no funciona así! Es singular que las posiciones reductivas gocen de tanto poder solo por el uso de un lenguaje más científico, más cercano a la física, que al parecer es una eco del sueño de la unificación

[96] Las cursivas son de la referencia original de donde se tomó la cita.

de las ciencias propuesta por el positivismo pero que resulta irónico por su misma lejanía con la realidad cotidiana.

La presunción de buscar una razón causal determinante, al estilo de la física mecánica, es que debe haber una motivación causal, cuantificable u observable estipulada. Este paradigma resulta paradójico y su defensa muchas veces dogmático. No se quiere decir con ello que este principio en muchas ciencias resulta ser útil y que para nada cae en desuso, sino que el método debe adaptarse al estudio del fenómeno y no al contrario, no se puede esperar que fenómenos como la justicia sean observables, cuantificables y predecibles de modo idéntico que el movimiento de un objeto cualquiera representado en un plano vectorial, esto es un error de apreciación que al parecer sega la posibilidad de investigación en vez de abrir la apertura a la indagación, la curiosidad y la imaginación; como es en este caso el fenómeno de lo mental, de la Intencionalidad y de la conciencia en cuanto eje que permite la creación de la civilización humana, que de un modo u otro depende del actuar y el reconocimiento 'libre' de los agentes sociales[97].

En el caso de la motivación muchas teorías, tanto en filosofía de la mente como en psicología, pretenden establecer un modelo más o menos causal de explicación lo que niega el *fenómeno de la brecha* que se traduce en afirmar que es posible establecer explicaciones causales suficientes entre el deseo y la acción, será quizá posible alguna vez explicar la conexión entre lo que motiva estudiar una carrera como filosofía y su terminación de la manera P→Q o de una manera vectorial de explicación de una magnitud física, V=d/t. Este sería el deseo de muchos el poder predecir y controlar lo mental, la conducta, los hechos sociales e institucionales para poder modificarlos[98],

La propuesta de Searle (2000_b) pone el problema dentro del marco de la conducta y el libre albedrío el *compromiso*, es no depende de nada en sí, uno promete ir a la fiesta este viernes, promete pagar el dinero que le han prestado, está obligado a comprar las cosas que ve en el supermercado, uno está obligado a trabajar como un compromiso institucional, donde << (IC) Nosotros aceptamos (La empresa crea [S es funcionario –S realiza determinado trabajo A-])>> bajo el *indicador de status* del

[97] "Tenemos que hacer una presuposición de regularidad como trasfondo para poder llevar a cabo la investigación, y sin la posibilidad de experimentos repetibles jamás podemos estar completamente seguros de nuestra respuesta. Pero este requisito de regularidad es un requisito epistémico para la *identificación* de las causas; no es un requisito ontológico para la propia existencia de la relación por la que un evento hace que otro suceda (Searle, 2000_b. p. 178).

[98] Con esto no se quiere decir que no exista ninguna influencia en el comportamiento y los pensamientos, sentimientos y recuerdos humanos. Diversos experimentos en psicología y sociología han demostrado las formas de manipulación individual, grupal y organizacional e incluso factores en que 'la mente puede ser engañada' por medio de la presentación de estímulos diversos, tal como lo mostró la escuela de la gestal. Un ejemplo claro de que la manipulación, no en su aspecto peyorativo, es posible verlo a diario en las relaciones interpersonales, en las relaciones de pareja y en su aspecto más difundido en la actualidad en la publicidad que es el 'arte' de crear necesidades falsas.

contrato que fue 'firmado por S' por lo que es *Declaración de función de status* que le asigna responsabilidades, poderes deontológicos y *funciones de status* por ser –Declarado S en una empresa C [S es funcionario de C, porque las razones totales RT, mediadas por la justificación J lo que crea razones para actuar como S en C-. En anterior análisis proposicional entiende que la cadena que realiza Searle pretende tener una lógica desde la conciencia, el desarrollo biológico de las capacidades mentales, la Intencionalidad <<E (p)>> y los actos de habla <<F (p)>>, hacia las explicaciones de la lógica institucional expuestas en el apartado 3.6, y el yo, en cuanto agente racional que delibera y crea juicios en base a estados Intencionales y motivaciones internas y externas (sociales o institucionales) que lo pueden llevar a actuar de diversas maneras puesto que requieren del *reconocimiento libre del agente* y dado el *fenómeno de la brecha*.

> Los compromisos que uno asume lo vinculan porque son los *propios* compromisos de uno. Esto es: puesto que alguien hace libre e intencionalmente una aserción y, con ello, se compromete con su verdad, no me esta racionalmente abierto decir que me resulta indiferente la verdad, la sinceridad, la consistencia, la evidencia o el extrañamiento (…) Uno tiene simplemente que reconocer los compromisos que él mismo ha creado y sus consecuencias lógicas (…) La razón por la que tales razones pueden motivar es que uno mismo las ha creado como motivadores (…) por el ejercicio de la propia voluntad, al imponer condiciones de satisfacción sobre condiciones de satisfacción, uno vincula su voluntad en el futuro respecto de esas condiciones (Searle, $2000_{b.}$ p. 207-208).

El lenguaje es en sí un compromiso como sujetos de enunciación, al entender al lenguaje como una práctica, una descripción de un modo de vida, de un *Lebensform* en eco de Wittgenstein que es creado y se sostiene por el lenguaje dado que modificando algo la proposición del filósofo austriaco, crear formas de significación es crear modos de vida, modos de actuar y convivir, maneras de control y reglas, jerarquías y funciones, ficciones o mundos imaginarios en cuanto la posibilidad humana de 'crear mundos'[99]. Los seres humanos, gracias a la complejidad de nuestra biología como producto de la evolución, estamos capacitados para por medio del lenguaje crear representaciones muy diversas que bastan de una gran red de representaciones en la historia de las culturas humanas. La literatura, el derecho, la economía, la religión, la guerra, la ciencia y las relaciones inter personales dependen del lenguaje como centro constitutivo de la creación de hechos sociales e institucionales.

[99] En este sentido creo que la investigación del profesor Fredy Santamaría Velazco (2009) permite ver el modo en que para el segundo Wittgenstein es posible la crear tejidos de ficción y de ese modo crear mundos en una perspectiva no referencial, tal como Russell lo proponía, sino base a la explicación de los juegos del lenguaje ficcionales y la significación de los nombres creados en estos planos del arte en general, pero en especial del literario ¿Qué significado o referente tiene Don Quijote, Hamlet u Ulises? ¿Qué clase de 'mundo' es el ficcional?

Esto es dado porque los seres humanos creamos maneras de vivir que van más allá del tiempo inmediato, tenemos planes individuales y sociales 'racionales' por realizar y en ese modo la realidad social es una extensión de esas posibilidades. En la explicación searleana queda de fondo que la sociedad es producto de series de yoes coordinados por sus estados Intencionales intrínsecos colectivos o individuales para crear situaciones que perduren en el tiempo, y por ello, los yoes co-habitan en una inmensa complejidad de realidades institucionales que son implícitas y parecen invisibles para los agentes que viven en ella, todo esto desde el foco central que son los agentes como yoes que colectivamente marcaron, y marcan, una diferencia racionalmente de la pura biológica al trascender sus límites por medio de las herramientas culturales históricas. Por lo que este animal racional pudo crear un vasto mundo de relaciones intrínsecas que son dinámicas, contingentes y de ciertas maneras imprevisibles, un ejemplo de esto es el estallido de la revolución francesa que cambió la cartografía social de la modernidad.

Así a través de un ejemplo presentó lo que es ese intrincado mundo implícito e invisible de los hechos sociales e institucionales, basados en la biología humana. Julieth al cumplir quince años le fue celebrada una gran fiesta, que incorporó variados rituales y presentaciones familiares. Esto debido a una solicitud de la misma Julieth a su madre, quien pagó todo lo que su hija deseo puesto que lo había prometido desde hace muchos años. Tiempo después al salir del colegio, la madre de Julieth quiere obligarla a estudiar derecho, situación que llegó a una gran intensidad debido a que su madre ordenaba- ¡Tú debes ser abogada! Julieth sabia internamente que su pasión estaba enfocada en otra cosa, un secreto que guardó varios años por miedo a lo opinión de los demás, ella quería estudiar filosofía. Su madre después de muchos ruegos y discusiones con su hija por fin lo aceptó y prometió pagar la carrera con un préstamo a una entidad bancaria que ella misma pagaría con su sueldo.

Julieth contenta por este hecho tiene un gran empeño en la carreta, por lo que mantiene su intención de ser la mejor estudiante durante toda su carrera, para lo que decide no entrar en ningún grupo de amigos que salga a fiestas o le guste tomar, sino más bien dedicarse de tiempo entero a la tarea. Esto a pesar que varios de sus compañeros la pretendían y reiteraron su intención tener una relación amorosa con ella; fue invitada a fiestas de cumpleaños, asados e incluso matrimonios, pero ella mantuvo su convicción porque ella siempre pensó muy firmemente que las fiestas y el alcohol eran una pérdida de tiempo. Al terminar sus estudios le fue entregado el título que la acredita como filosofa y comenzó a trabajar en una fundación porque creía como una razón más convincente una acción social de este tipo que el ejercicio típico de la docencia, por lo que fue reconocida tiempo después dentro de los ámbitos académicos e institucionales. Luego de un tiempo decide dedicarse a

otra cosa además de la filosofía en las calles, como llamaba a su labor social, por lo que dedicó su vida al baile que era una de sus pasiones y sueños desde su infancia.

En el anterior ejemplo es posible considerar los aspectos en los que se centra la investigación en un entramado que tiene que ver con un yo que en este caso es Julieth, que conscientemente actuó de este modo, dado diferentes estados Intencionales (creencias, deseos, sentimientos, pensamientos, intenciones) subjetivos, ella sabía que quería estudiar filosofía y eso la llevó a hacerlo a pesar del tiempo que le costó convencer a su madre y cursar las obligaciones impuestas por la universidad, para adquirir el título de filosofa, todo esto bajo la racionalidad de Julieth- Quiero ser filosofa porque es mi esencia, lo que soy en realidad es parte de esa profesión y me interesa mucho porque mi abuelo tenia amor por el conocimiento y además una de mis pasiones es el arte, la estética- esta justificación es un gran ejemplo del entramado institucional, social, lingüístico, individual y biológico que lo hace posible, todo esto es muestra que Julieth actúa de un modo u otro bajo deliberaciones racionales 'libres'.

Esto bajo la hipótesis del *libre albedrio* porque de lo contrario tendríamos que decir que Julieth hizo, decidió y actuó no porque ella quiso sino porque estaba determinada por causas antecedentes; tenia *disposiciones para la conducta* para ser filosofa y bailarina o realmente todo esto es una engaño puesto que toda esa narración puede reducirse en base a las neurociencias a un aspecto de –estimulación de neuronas C, A y D- simultáneamente puesto que lo que hizo Julieth podrá en algún momento ser explicado por causales determinantes a nivel de su biología, tal vez su cerebro tenía antecedentes genéticos para ser filosofa y bailarina. O no, mejor al hacer una análisis funcional veremos que bajo lo *inputs* y *outputs* correctos podremos simular tan extensa experiencia bajo un sistema 'S $\{s_1, s_2$ y $s_3\}$ que es equivalente a la función de la experiencia de ser Julieth, pero es simulado en un cerebro en un cubeta o por un ordenador. Esto parece tan alejado de la realidad cotidiana de los seres humanos e incluso del problema de la conciencia, de los estados Intencionales y de la subjetividad, en el sentido de Searle y de Nagel y de los mismos ex funcionalistas emblemáticos como Putnam y Fodor.

Bajo la pregunta del famoso del ensayo de Nagel la primacía de la explicación de la subjetividad, que tiene que ser dada en primera persona la experiencia misma de Julieth debe darse en conocer sus estados Intencionales, su historia como ella/yo que vincula una tránsito de su biografía en el tiempo, de sus decisiones, de sus errores, de sus aciertos, de sus actos racionales e irracionales, de sus impulsos; por lo que se tiene que preguntar ¿Qué se siente para el ser humano ser un ser humano? O yendo más allá al atender a lo recorrido de la investigación ¿Qué se siente para Julieth

ser Julieth? Esto bajo la premisa que fue ella, *grosso modo* quien decidió como yo racional en el mundo social la creación voluntaria de tales hechos:

> ¿Cómo puede esto crear una razón que vincule su voluntad? La única manera de responder a esta pregunta es ver desde el punto de vista de primera persona que lo que está pasando: qué estoy intentad hacer, cuál es mi intención cuando hago esos sonidos con mi boca. Una vez que vemos el asunto desde el punto de vista de primera persona podemos, creo, ver la solución a nuestro problema (Searle, 2000_b. p. 237).

La propuesta antropológica que presenta Searle, tiene de fondo la idea de que el hombre es un ser que debe tener la capacidad desde su biología de decir, de crear decisiones y responsabilidades, de construir instituciones y tipos de sociedad, de poder y de cultura; en esencia de crear historia. De fondo la propuesta searleana rescata la idea de que el hombre por esencia es un animal político y que la relación entre la filosofía del lenguaje y la filosofía política no está del todo dada:

> (…) Las funciones de estatuto solo pueden existir si se representan como existentes (…) modo que por lo general es lingüístico pero que cuando se trata de funciones de estatuto políticas es necesariamente lingüístico. Quienes controlan el lenguaje controlan el poder (Searle, 2005.p. 115-116).

La exploración hasta aquí sentada acerca de la libertad es una propuesta de análisis desde un marco de la filosofía del lenguaje, o desde la filosofía analítica si se quiere denominar así. Pero de ningún modo soluciona el problema, con esto ni con lo anterior quedan eliminados o disueltos los problemas hasta ahora trabajados, pero queda de fondo la importancia lógica de la libertad, en conexión con la racionalidad, la justificación y el agente, como fuente de expresión en base a las necesidades humanas de interacción desde su voluntad, pero como el mismo autor lo dice queda aún el problema si somos seres libres o no, porque a pesar de lo que se ha dicho hasta el momento la libertad puede no ser más que una ilusión humana.

Conclusión

La presente investigación presentó la posición del filósofo estadounidense John Searle, al considerarla un viraje importante a lo realizado bajo otras perspectivas en la filosofía de la mente anglosajona del siglo XX y XXI. De fondo está la influencia de los tres pilares del pensamiento searleano y de un modo de la propia perspectiva que quise señalar; la del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, del filósofo inglés John Austin y del filósofo Alemán Gottlob Frege. Esto filósofos, considero, son los fundadores de una perspectiva de la filosofía que se acerca al sentido de mundo social, de tomar las prácticas cotidianas dentro del marco de la indagación filosofía al intentar no

vincular las explicaciones con un marco antecedente rígido sino por el contrario generar, aperturas, quiebres y por su puesto nuevas preguntas.

Searle, en este caso, es quien funciona como un pensador actual que genera quiebres, no digo verdades absolutas o camisas de fuerza a las que la filosofía por venir debería someterse. Por el contrario es interesante el análisis que realiza, siendo en este momento profesor titular de la Universidad de Berkeley, a lo que me tomaré la libertad de centrar muy puntalmente lo que ya en las páginas anteriores espero haber dejado claro, los aportes y algunas críticas que se pueden extraer de aquel recorrido.

1) La conciencia debe ser pensada, no puede ser ignorada solo por un marco epistémico que desee delimitarlo. Si no se piensa en la subjetivad como un problema de investigación siempre va a quedar coja la indagación que se haga al respecto. Es valioso el punto que tanto Searle y Nagel realizan, puesto que 'rescatan' la interioridad como un tema probable de investigación e indagación y no lo condenan al estigma cartesiano del que sigue siendo señalado en la filosofía actual y en la psicología científica. Ya que es mejor ignorar esa palabra incomoda de conciencia o más allá de mente, es mejor hablar de ello de otro modo algo que en lo posible no me comprometa con Descartes, con sus predecesores y seguidores.

   Es de considerar que el análisis searleano de la mente sigue de lado de una especie de fisicalismo, no más el nombre que le da a su visión *naturalismo biológico* lo muestra, tal como la investigación de Arcara (2008) considero que aún existe en Searle un exceso de 'biologismo' no porque no crea que la base del emergentismo sea cierta sino debido a que no le concede el papel debido al desarrollo social de la cognición, tal como Vygotsky lo mostró en su corta vida, la mente es un producto social y su desarrollo depende de la cultura como eje fundamental. Es sabido empíricamente que los niños salvajes[100] no desarrollaron las funciones cognitivas superiores humanas, e incluso algunos de ellos no andaban de manera erguida. Según se vio, es de considerar si para Searle en un ser humano sea cual sea su contexto de crianza, siempre 'emergerán' los rasgos y estructuras de la conciencia que él argumenta.

[100] La referencia es a aquellos niños que a través de la historia han sido encontrados que fueron 'criados' por otra especie animal y que no desarrollaron ni las capacidades cognitivas ni el lenguaje humano en sus condiciones plenas, sino que por contrario muestran conductas semejantes a las comunidades animales con las que crecieron. O del mismo modo, seres humanos que durante su infancia y adolescencia fueron aislados socialmente, recluidos en situaciones en que el contacto social es mínimo, quienes luego presentaron un desarrollo cognitivo menor a la media y conductas sociales estereotipadas. Esto afortunadamente no es común, pero los casos han sido extensamente estudiados por la ciencia.

2) El análisis de la Intencionalidad y el lenguaje es importante dado que se puede extraer de allí métodos o comprensiones en ciencias sociales, en base a la teoría general de los actos de habla, pero al ver el significado como 'producto' de la conciencia, creo que abre una discusión muy amplia, lo que sigue siendo una problema relevante para las ciencias y las disciplinas que tienen que ver con el lenguaje. Al ver el asunto de la Intencionalidad la mente y de allí su derivación a todos los demás asuntos, me pregunto si no está incurriendo en una teleología mente-realidad, que tal vez requiere más investigación. Porque si es así puede caer también en una forma de antropomorfismo pero hay que ver lo que puede decir de ello en otros artículos menores o en las producciones de su equipo en el instituto de 'Filosofía de la Sociedad', tal como lo enuncia en su último texto, que trabaja actualmente en la Universidad de Berkeley en California.
3) Con respecto a la construcción de la realidad social, me parece que la idea en general es una gran maestría lógica que enseña a los científicos sociales actuales a no caer en los excesos del idealismo o en el escepticismo acerca de la ciencia como ocurre en muchos autores posmodernos. Como ya se dijo el problema puede ser su visión de que la sociedad es un producto teleológico de la mente a la sociedad, que no deja muy dilucidado el papel de los movimientos colectivos puros y de la reciprocidad dinámica entre los individuos, grupos, colectivos e intuiciones, al parecer argumenta de manera unilateral individuos/ sociedad, o como dice Venables (2013) niega la movilidad 'autónoma de los hechos sociales'. Su propuesta parece limitarse a conocerle a la mente un papel de sumatoria, ya que al parecer la sumatoria de las Intencionalidades es la que 'produjo' la sociedad, lo que aún me parece sospechoso y suena definitivamente, desde mi punto de vista, a una tesis contractualita de términos liberales.

   Además, realmente el hecho de asegurar que la 'filosofía de la sociedad' es solo un análisis lógico-semántico de la creación de la ontología social humana ¿No tiene ningún compromiso político de fondo? ¿Es posible hacer un análisis de creación de la sociedad y las instituciones sin comprometerse de alguna manera? Creo que esta es otra dificultad, dado que todo se dice desde 'algún punto' y nuevamente se escucha el eco liberal de la aparente neutralidad de los hechos sociales, económicos, sociales y políticos.
4) En lo que respecta a la libertad y la racionalidad, que es lo que atraviesa toda la investigación, es de resaltar que Searle parece rechazar la idea de que la vida anímica si tiene un papel esencial en la vida individual y social humana. La vida humana no puede ser comprendida sin emociones. De manera lógica y articulada, la libertad y la acción sí siguen un camino lógico de deliberaciones, que a pesar de ser 'contradictorias' tal como

él lo afirma, no deja de estar de fondo un 'yo' racional que decide frente a la brecha el problema es entonces ¿Dónde quedan las emociones? Es de resaltar el grandioso trabajo de Martha Nusbaum, *Paisajes del Pensamiento: la inteligencia de las emociones* donde trabaja el papel de las emociones en la sociedad y la política.

Asimismo, el análisis searleano parece lineal a pesar de que diga que su intención no es realizar una serie de algoritmos de la vida humana, parece que así fuera, como si la sumatoria de conceptos diera cabida a una compresión 'final' de la vida humana. Su análisis suena como si el mundo anduviera en relación a una direccionalidad constituida de lógicas intrincadas, pero no de experiencias o vivencias, de sueños en el contenido amplio que la palabra sueño tiene. La literatura y los actos de habla, en cuanto discursos de ficción quedan reducidos a una AH que no tiene *condiciones de satisfacción* ¿No son por mucho este punto de vista también reducido y logisista?

5) Agrego a ello, que en el recorrido de la investigación y de otras lecturas que he realizado, es muy difuminado e incluso invisible el papel de las ciencias sociales sobre lo que dicen estar estudiando, por ejemplo en el caso de los filósofos de la mente muy pocos hacen un acercamiento concreto a la psicología científica y mucho más a lo que sea desarrollado posteriormente a los años 60's, parece que el recorrido se queda en Watson, Skinner y Piaget, y que de allí nada nuevo hubiera surgido incluso antes de la fecha mencionada, muchas veces lo que sustentan ya se ha presentado de manera empírica en alguna investigación psicológica. De un modo parecido, por lo menos en lo que tiene que ver con Searle, considero que la falta de discusión directa del filósofo estadounidense con los principales 'voceros' de la sociología científica deja de lado la confrontación de sus mismos argumentos y se quedan solo en su propia voz, lo que según él se debe por la misma tradición en que él fue educado y porque el hecho de citar hace perder calidad a la argumentación, con lo cual no estoy de acuerdo.

   Es por ello que rescato la crítica de Venables (2010) quien sustenta que el pensamiento searleano es uno de los tantos representantes que idean hacer una filosofía de las ciencias sociales sin tener en cuenta, e incluso muchas veces sin leer, a los mismos científicos sociales ¿Es posible realizar una verdadera critica a la psicología, a la sociología y a la antropología mirándolas desde lejos? ¿Es posible filosofía de la sociedad sin tener en cuenta las ciencias o disciplinas que estudian dichos fenómenos? Considero que esto no es posible, que sigue siendo algo construido a partir de varios prejuicios o ideas cortadas, e incluso pueden ser dadas desde lecturas antiguas de las disciplinas sociales, tal como Venables afirma y en lo que me encuentro de acuerdo es necesaria una filosofía de la

sociedad que tenga en cuenta a las ciencias sociales y a la misma realidad social como un fenómeno complejo.

Los puntos anteriores tienen el ánimo de ser cuestionamientos a modo de aperturas como el pensamiento searleano invita. Quedan muchos puntos por resolver en lo complejo que entraña los temas que se intentaron presentar en esta investigación y de la importancia para el siglo XXI en filosofía y otras disciplinas de lo que es lo mental. El uso del pensamiento searleano es precisamente una forma de abrir preguntas, ya sea que se esté de acuerdo o no con él, es bien cierto que muchas de sus posiciones no pueden ser simplemente ignoradas y por más positivista que se quiera ser no se puede negar que su punto con respecto a la conciencia, la Intencionalidad, el lenguaje, la sociedad, el libre albedrio y la racionalidad son importantes. En este momento van surgiendo muchos defensores de la interioridad como aspecto central del entendimiento del ser humano bajo la bandera de los métodos cualitativos por lo que el punto de Searle en general creo que es de vital importancia para las ciencias sociales, en especial para la psicología.

De aquí se pueden investigar muchas más temáticas dentro del mismo Searle, o de la conciencia o lo mental, por ejemplo ¿Qué puede decir la psicología del desarrollo al emergentismo de Searle? ¿Qué pasa con la Intencionalidad en otros autores y ámbitos del conocimiento? ¿Es realmente tan explicativa como lo pretende Searle? ¿Es posible un dialogo entre otras disciplinas? ¿De Searle y la psicología cultural o discursiva? ¿De Searle y la antropología? ¿Sirve el análisis searleano para una interpretación de un hecho social aplicado?

Encuentro realmente importante el tema de la filosofía de la mente para lo que viene en los años siguientes del siglo XXI, frente a las tecnologías de la inteligencia artificial, la ingeniería genérica, las ciencias sociales y las ciencias naturales (que no son dos continentes aparte), la biotecnología y la bioética, la interioridad y relación de los seres humanos. Sin decir que sea un tema nuevo, la propuesta de esta rama de la filosofía y en este caso de Searle es poner sobre la mesa la discusión inter disciplinar de la filosofía, de que el filósofo hable con otras disciplinas y que muchas disciplinas miren más detenidamente a la filosofía, que siga ese *zig zac* del que habla Wittgenstein acerca de la investigación. Hay que considerar que las preguntas que abre la investigación searleana son más que las propias respuestas que se pueden encontrar, pero de un modo u otro en el tema de la filosofía es una invitación a acercarse una vez más a redescubrir la mente y al misterio que entraña la conciencia.

Referencias

Arcara, P. (2008). *La Mente en John Searle: Intencionalidad y Causalidad*. Cuadernos de Filosofía. Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. 3 (18). P. 2-89. Recuperado de http://dadun.unav.edu/handle/10171/7209

Ayer, A. (1965). *El Positivismo lógico*. Ciudad de México: fondo de cultura económica

Beorlegui, C. (2007). *Filosofía de la mente: visión panorámica y paradigmas actuales.* Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. 111 (0). P. 121-160. Recuperado de http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4028591

Bechtel, W. (1991). *Filosofía de la mente: una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid: ed. Tecnos.

Bentrano, F. (1994). *La psicología como ciencia empírica*. Madrid: ed Taurus.

Bernstein, R. (1968). *El cambio del materialismo científico. Cuadernos internacionales de filosofía*. 0 (2). P. 252-275.

Bruner, J. (2006). *Actos de Significado*. Madrid: ed. Alianza

Corral, F. (2014). *Las condiciones intersubjetivas para la generación de sentido y hechos institucionales a partir de la intencionalidad colectiva. Una crítica a la teoría de John Searle.* Memorias del primer congreso de filosofía, lógica y epistemología de la ciencia. Celebrado del 12 al 14 de Febrero del 2014, Bogotá.

Chisholm, R. (1982) *Perceiving.* Madrid: ed Tecnos.

Chomsky, N. (1980). *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*. Barcelona: ed. Fontanella.

Churchland, P. (1991). *Materialismo eliminativo y actitudes proposicionales en Jornadas de filosofía LXXVIII*. P. 67-90.

Dennett, D. (1996). *Contenido y conciencia*. Barcelona: ed Gedisa.

Dennett, D. (1979). *El estado intencional*. Barcelona: ed Gedisa.

Descartes, R. (2010). *Las Meditaciones Metafísicas*. México D.F: ed Porrua

Fodor, J. (1984). *La modalidad de la mente*. Ed. Morata.

Fodor, J. (1991). *Representación*. Universidad de Cambriege.

Freud, S. (1986). *Esquema del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed paidos

Hempel, C (s.f) *El análisis lógico de la psicología*. Recuperado de http://es.scribd.com/doc/111665224/El-analisis-logico-de-la-psicologia

Hume, D. (1984). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Barcelona: ed. Orbis.

Hierro Pescador, J. (2005). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Madrid: Ed. Akal S.A

Laplanche, J. & Pontalis, J. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Paidos.

Lewis, D. (1983). *Philosophical papers Vol I.* Universidad de Cambrige.

Nagel, T. (2000). *¿Qué se siente ser un murciélago? En Ensayos Sobre la Vida Humana*. P.274-296. México D.F: Ed Fondo de Cultura Económica. Recuperado de http://www.icesi.edu.co/blogs/experimentosmentales/files/2010/03/Qu%C3%A9-se-siente-ser-un-murcielago-Nagel.pdf

Morales, J. (2007). *Conciencia y subjetividad: una introducción a la filosofía de la mente de John Searle.* México https://es.scribd.com/doc/94179999/Conciencia-y-subjetividad-Introduccion-a-la-filosofia-de-la-mente

Kant, I. (1994). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: ed. Tecnos.

Paredes, N. (2007). *Teorías de la Intencionalidad*. Madrid: ed. Síntesis.

Piaget, J. (1989). *Psicología de la inteligencia.* Buenos Aires: ed. Psique.

Putnam, H. (1990). *Representación y realidad un balance crítico del funcionalismo.* Barcelona: ed gedisa.

Putnam, H. (1985) *Mente, lenguaje y realidad*. Madrid: Ed. Tecnos.

Putnam, H. (1983). *Cerebros y conducta*. Cuadernos de crítica. Ciudad de México: ed. Instituto de investigación filosófica.

Pribram, K & Martín, J. (1996). *Cerebro y Conciencia*. Madrid: Ed. Díaz de Santos S.A.

Priest, S. (1991). *Teorías y filosofías de la mente.* Madrid: Ed. Cátedra.

Rorty, R. (1983). *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: *Ed* Catedra S.A.

Ryle, G. (2005) *El Concepto de lo mental*. Barcelona: ed. Paidós.

Sanguineti, J. (2007). *Filosofía de la mente: un enfoque antropológico y ontológico.* Madrid: Ed. Palabra.

Santamaría, F. (2009). *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica*. Bogotá D.C: Ed. Universidad Santo Tomás.

Skinner, B. (1994). *Sobre el conductismo*. Barcelona: ed. Planeta.

Searle, J. (1992). *Intencionalidad: un ensayo sobre filosofía de la mente.* Madrid: tecnos.

Searle, J. (1996). *El Redescubrimiento de la Mente*. Barcelona: Ed. Critica.

Searle, J. (1997). *La Construcción de la Realidad Social*. Barcelona: ed. Paidos.

Searle, J. (2000). *El misterio de la conciencia*. Buenos Aires: Ed. Paidós

Searle, J. (2000_b). *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*. Barcelona: ed. Nobel.

Searle, J. (2001). *Mente, Lenguaje y Realidad: la filosofía en el mundo real.* Madrid: Ed. Alianza.

Searle, J. (2005). *Libertad y neurobiología: reflexiones sobre el libre albedrio, el lenguaje y el poder político*. Madrid: ed. Paidos.

Searle, J. (2006). *Mente: una breve introducción*. Bogotá D.C: Ed. Norma.

Searle, J. (2008). *The Phenomenological illusion. Philosophy in the new centuary*. *University of Cambridge*. p. 107-136. Recuperado de http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/PhenomenologicalIllusion.pdf

Smart, J. (1991). *Sensaciones y procesos cerebrales.* En V.C Chambell.

Turing, A. (1985). *¿Puede pensar una máquina? En Mentes y máquinas*. Madrid: ed. Tecnos.

Vásquez, L. (2012). *John Searle y el rol de la intencionalidad en la construcción del significado: de los actos de habla al contenido. Revista observaciones filosóficas.* Universidad Católica de

Valparaíso. 13(2). Recuperado de http://www.observacionesfilosoficas.net/johnsearle.htm#sdfootnote1sym

Venables, J. (2013). *Hacia una ontología de la realidad social en la filosofía de John Searle.* 48. (0). P. 115-135. Recuperado de www.moebio.uchile.cl/48/venables.html

Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Ed. Critica.

Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Ed. Alianza.