

La realidad social y su secreto. El rol de las creencias y el lenguaje

Ariel O. Dottori*

En el presente trabajo daremos cuenta de un elemento oculto, no manifiesto. Ese elemento, justamente, es el encargado de crear y mantener el funcionamiento de aquello que se suele denominar, realidad social e institucional. La mantención de ese secreto y su resguardo, permite que el rumbo que mantenemos los seres humanos en nuestra vida cotidiana no se vea alterado. No se trata de un gran misterio, sino de una trivialidad que, como suele ocurrir, queda atrapada, inmersa en nuestra cotidianidad. Lo menos aparente, suele ser lo que se encuentra más a la vista, casi frente a nuestras narices. La humanidad, diaria y mecánicamente hace la sociedad. La hace, sin entrecomillar, en sentido literal. Para que eso sea posible es necesario que los sujetos estén en posesión de ese elemento fundamental: las creencias. Creer que las cosas son de un modo y no pueden ser de otro; creer permite hacer, hacer de un modo específico, con una intencionalidad precisa. Aquí sugerimos —a partir de la obra de John Searle— que la realidad social e institucional es construida y constituida por un secreto, por la creencia de los sujetos en ciertos elementos y en ciertas ideas.

PALABRAS CLAVE: Realidad social - Creencias - Funciones - Lenguaje - Secreto

In the present work we will notice a hidden element, not manifested. That element, precisely, is in charge of creating and maintaining the operation of what is usually called social and institutional reality. The maintenance of this secret and its shelter, allows that the direction that we maintain the human beings in our daily life is not altered. It is not a great mystery, but a triviality that, as is often the case, is trapped, immersed in our daily lives. The least apparent is usually what is most in sight, almost in front of our noses. Humanity, daily and mechanically, makes society. It does it, without quotation, in a literal sense. For that to be possible it is necessary that the subjects are in possession of that fundamental element: the beliefs. To believe that things are of one way and cannot be of another; believe allows to do, to do in a specific way, with a precise intentionality. Here we will suggest —from the work of John Searle— that social and institutional reality is constructed and constituted by a secret, by the belief of the subjects in certain elements and in certain ideas.

KEYWORDS: Social reality - Beliefs - Functions - Language - Secret

Introducción

Hace ya unas décadas (1995) Searle viene remarcando una importante distinción. En el mundo existen ciertos rasgos que dependen del observador, y otros que existen con total independencia de nuestras representaciones. Mientras que a los primeros los denomina hechos en bruto; a los segundos, hechos sociales e institucionales. Fácilmente es posible caer en el error de establecer una tajante distinción entre naturaleza

y cultura. Los hechos en bruto serían, por ejemplo, los ríos y las montañas (naturaleza), y los hechos institucionales, las universidades y los estados modernos (cultura). No existe en Searle, tal enfrentamiento ni simplificación. Los hechos institucionales, según su punto de vista, suponen a los hechos en bruto. Pero no nos adelantemos en el análisis. Aclaremos mejor qué entiende Searle por hechos en bruto y hechos institucionales porque la realidad social sólo puede entenderse a partir de esta distinción.

Nuestra ontología está constituida por elementos que

* Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (IIF-SADAF) - CONICET.

son independientes de nuestras representaciones. Ejemplos de hechos independientes de nuestras representaciones son las montañas y las moléculas. Pero veámoslo del siguiente modo; en este preciso momento tengo frente a mí un trozo de madera y fibras de celulosa con una determinada masa y una determinada composición química. Tanto la madera como las fibras de celulosa no son creaciones humanas, sino que son rasgos intrínsecos a la naturaleza y los seres humanos nada tienen que ver en su creación. Sin embargo, ese trozo de madera que tengo frente a mí, es una mesa. Y es una mesa sólo porque la gente lo usa como mesa. Que un trozo de madera no sea un mero “trozo de madera” sino una “mesa” se debe a que sus rasgos son relativos al observador; existe en relación con la intencionalidad de los usuarios, observadores, etc. La distinción de la que aquí se trata es puramente epistémica. En nuestro ejemplo, la mesa es un rasgo del mundo epistémicamente objetivo (ningún hablante competente del castellano llamaría “perro” a una “mesa”); sin embargo, y a la vez, se trata de un rasgo ontológicamente subjetivo porque existe sólo en relación con los usuarios, observadores, fabricantes, propietarios, etc. Aclaremos un poco este punto. La existencia de un objeto externo no depende en absoluto de la actitud que tengamos hacia él. El objeto mesa tiene una masa y una composición química determinada que existen intrínsecamente al objeto, en el sentido de que no dependen de ninguna actitud de los observadores, usuarios. Por otro lado, posee otros rasgos que sí dependen de la intencionalidad de los agentes: se trata de una mesa. A estos rasgos Searle los denomina relativos al observador, los cuales son ontológicamente subjetivos. Algunos de esos rasgos ontológicamente subjetivos son epistémicamente objetivos. En nuestro ejemplo vemos que no es sólo mi parecer u opinión que este objeto sea una mesa; por el contrario, se trata de un hecho objetivamente apreciable. Pensar, tratar, usar un objeto como mesa es, a la vez, intrínseco a los que así piensan, tratan, usan. Ser una mesa es un rasgo intrínseco al observador, pero los rasgos que les permiten a los observadores crear tales rasgos del mundo son ellos mismos intrínsecos a los observadores.

Ahora bien, uno podría preguntarse con todo derecho, ¿cómo saber cuándo un rasgo es intrínseco y cuándo es relativo al observador? ¿Cómo es posible clarificar la diferencia entre uno y otro? Una manera sencilla, sostiene Searle, es preguntarse, “¿Podría el rasgo existir si no hubiera habido nunca seres humanos u otras clases de seres sintientes?” (Searle, 1997: 30). Mientras que los rasgos relativos al observador sólo existen en relación a las actitudes de los observadores, a los rasgos intrínsecos les tiene sin cuidado los observadores y existen independientemente de ellos. Los siguientes son ejemplos de enunciados verdaderos que formulamos para atribuir al mundo rasgos que existen

con independencia de nuestras actitudes o perspectivas y aquellos enunciados que atribuyen rasgos que sólo existen en relación con nuestros intereses, perspectivas, propósitos, actitudes, etcétera.

- 1a. Este objeto es una vaca.
- 1b. Este objeto es un animal sagrado.
- 2a. La luna altera el flujo de los mares.
- 2b. Esta es una hermosa noche de luna.
- 3a. Los tornados ocurren por el choque de dos frentes, el cálido y el húmedo.
- 3b. Los tornados son malos para la economía de los estados.

En estos pares observamos que los primeros términos (los a), enuncian un hecho intrínseco acerca de un objeto; mientras que los segundos pares (los b), enuncian un hecho relativo al observador acerca del mismo objeto. La distinción entre hechos intrínsecos y hechos relativos al observador, por trivial que parezca, es fundamental a la hora de entender la realidad social.

Asignación de función. Sus tipos

Los seres humanos tienen una notable capacidad para imponer funciones a objetos, sean objetos naturales u objetos creados para ejecutar una función determinada. Para nosotros, las cosas no se presentan como un conjunto de objetos materiales o moléculas; nuestro mundo, por el contrario, está plagado de sillas, mesas, autos, casas, jardines, plazas, etc. Todos los términos mencionados con anterioridad actúan como criterios de evaluación que son aplicables también a fenómenos naturales tales como los ríos, los mares y las montañas. Así, evaluamos a los objetos como buenos y malos según las funciones que les asignemos. Es evidente que construimos objetos que nos sirven para cumplir con una determinada función, tal es el caso de las sillas, las bañeras y el transporte público. En el caso de los fenómenos naturales como los ríos y los árboles, decimos que “éste es un buen río para la pesca” o, “éste es un árbol noble”. Como observamos, la asignación de función nunca es intrínseca a los objetos mismos sino que, por el contrario, siempre es asignada externamente por los observadores, usuarios. En palabras de Searle, “las funciones nunca son intrínsecas sino relativas al observador” (1997: 33).

El término función es muy utilizado en disciplinas tales como biología y aritmética. En biología, por ejemplo, se tiende a hablar de funciones como si fueran intrínsecas a la naturaleza. Searle asegura que la naturaleza nada sabe de funciones pero, paradójicamente, grafica el enunciado con

un ejemplo proveniente de un hecho en bruto. Tal ejemplo es que el corazón tiene por función bombear la sangre hacia el resto del organismo; afirma que es un hecho intrínseco a la naturaleza decir que “el corazón bombea sangre” pero, en cambio, cuando decimos algo así como “la función del corazón es bombear sangre” no sólo registramos el hecho empírico sino que estamos haciendo algo más que registrar un hecho empírico. En este último caso estamos dando cuenta de un sistema de valores albergado por una cultura en particular: la positiva valoración de la vida. Ello nos permite hablar de “disfunciones”, de corazones mejores o peores. El ejemplo parece endeble, ¿por qué? Si sustituimos “la función del corazón...” por “aquello que hace el corazón”, no vemos diferencia entre un enunciado y otro. Distinto es lo que ocurre con los enunciados anteriores del tipo “éste es un buen río para la pesca” o “éste es un árbol noble”; aquí es el hombre el que asigna la buena condición para la pesca y la nobleza de la madera en la construcción de determinados objetos. Los seres humanos son los que le asignan una función determinada al río y al árbol pero, ¿ocurre lo mismo con la sangre? Pareciera que no. No importa si valoramos positiva o negativamente nuestra propia vida, de todas formas, aquello que hace el corazón (es decir, su función) es bombear sangre al resto del organismo. Pero si esto fuera así, ¿por qué hablamos de corazones mejores o peores, pero no de agua mejor o peor? (Salvo que le hayamos asignado al agua una función previa, por ejemplo, que tenga determinados nutrientes necesarios para nuestra alimentación). Al respecto, Searle aclara que, “Descubrimos, en efecto, funciones en la naturaleza. Mas el descubrimiento de una función natural puede tener lugar sólo en el marco de un conjunto de asignaciones previas de valor (incluyendo propósitos, teleología y otras funciones)” (1997: 34). Porque precisamente, le otorgamos un valor supremo a la vida y al correcto funcionamiento de los organismos, podemos descubrir que la función del corazón es bombear sangre; si nuestra valoración fuera inversa, si valoráramos la muerte y la extinción de los organismos, descubriríamos que la disfunción del corazón es bombear sangre. Larry Wright, en su artículo *Functions* (1973), pretende otorgar una explicación que abarque tanto a las funciones de la naturaleza como a las de la conciencia; para ello, define la función del siguiente modo:

La función de X es Z significa:

X existe porque existe Z.

Z es una consecuencia o un resultado de la existencia de X.

Así, Wright elimina el punto de vista del observador, otorgando una explicación de la “función” en términos

estrictamente causales. A partir de esta explicación, por ejemplo, el corazón existe porque tiene por función bombear sangre; bombear sangre es una consecuencia de que existan los corazones. Como vemos, se trata de una explicación naturalista e intrínseca de “función”. Este tipo de explicaciones no le satisfacen a Searle (y tampoco a nosotros), básica y principalmente porque deja afuera el elemento normativo implícito en la noción de “función”. Si no tenemos en cuenta este elemento, ¿cómo podemos dar cuenta de corazones mejores o peores, de cardiopatías, de disfunciones cardíacas? Los hechos de la naturaleza no pueden ser explicados del mismo modo que los hechos que dependen del lenguaje o, para utilizar el vocabulario de Searle, no es posible concebir a los hechos en bruto del mismo modo que a los hechos institucionales. Las funciones no son meras causas; hay algo más. Aquello que está de más es que las funciones son relativas al observador.

Las atribuciones de funciones se distinguen de las atribuciones de causas, además, porque aquellas son intensionales-con-una-s. No es posible sustituir términos en contextos funcionales sin modificar los valores de verdad. Así, de “La función de A es hacer X” y “Hacer X es idéntico a hacer Y”, no se sigue “La función de A es hacer Y”. Por ejemplo, la función del corazón es lograr que la sangre circule por todo el cuerpo, y una buena circulación sanguínea evita que se adormezcan nuestras extremidades; pero no es el caso que la función del corazón sea que no se nos adormezcan nuestras extremidades.

Ahora bien, en este punto podemos preguntarnos si es posible equiparar un corazón humano con, por ejemplo, una silla. Si bien le asignamos funciones a los dos objetos, no hay duda de que la silla es una creación humana para un fin determinado, a saber, brindar confort; pero, ¿podemos decir lo mismo respecto a los corazones?, ¿se trata de una creación humana para un fin determinado? La diferencia es evidente. Para aclarar esta problemática Searle introduce una distinción entre funciones agentivas y no agentivas. En ciertas ocasiones, la asignación de funciones tiene que ver con nuestros propósitos inmediatos, ya sean gastronómicos, estéticos, prácticos o de otro tipo. Cuando decimos “esto es una silla”, “el agua quita la suciedad”, o “esto es un serrucho”, señalamos usos que le otorgamos a ciertos objetos. Estas funciones son asignadas en función de los propósitos específicos de los agentes; no ocurren naturalmente. Sin embargo, no todas las funciones de este tipo tienen fines prácticos; tal es el caso del enunciado “hace un frío espantoso”. Lo que este tipo de enunciados tiene en común es que son los agentes los que otorgan una función de modo intencional y consciente; por ello las denominamos funciones agentivas. Ciertos objetos cumplen funciones agentivas de modo natural, tal

es el caso del agua que usamos para los riegos; otros objetos son fabricados específicamente para cumplir una función determinada, tal es el caso de las sillas y los serruchos. Nada obsta, sin embargo, que utilicemos un objeto construido con un objetivo específico, para cumplir con otro; tal es el caso del enunciado “uso la silla para mantener la puerta cerrada”. La función no es intrínseca al objeto (tal como ocurría en el caso del corazón); en estos casos la función asigna el uso que intencionalmente reservamos para estos objetos (Searle, 1997: 38).

Otras funciones, por su parte, se asignan a objetos naturalmente y no se imponen con propósitos prácticos. Tal es el caso del enunciado “la función del corazón es bombear sangre” cuando tratamos de dar cuenta del modo en que vive y sobrevive nuestro organismo. Este fenómeno ocurre independientemente de nuestras intenciones y actividades; por ello, Searle las denomina funciones no agentivas. Para clarificar la diferencia entre funciones agentivas y no agentivas, basta decir que mientras las primeras requieren cierto esfuerzo o intencionalidad de nuestra parte, no ocurre lo mismo con las funciones no agentivas. El dinero, las leyes y los termómetros son dinero, leyes y termómetros porque continuamente los reconocemos como tales; a los corazones y los pulmones nada les importa nuestro parecer al respecto. Por otra parte, muchas veces usamos un objeto para una función agentiva, desconociendo el completo funcionamiento del mismo. La gran mayoría de los conductores de automóviles, desconocen la totalidad de las piezas que integran un automóvil y, sin embargo, usan los automóviles.

Las funciones se van agregando a los distintos objetos y todo ello ocurre casi sin darnos cuenta, operan, como dice Searle, de un modo “invisible”. Así ocurre con la evolución del dinero; puede que nadie haya pensado que estaba imponiendo una nueva función al objeto. Así y todo, la evolución siguió su curso. De todos modos es preciso que alguien en un determinado momento entienda y sepa cómo viene la cosa; si así no ocurriese, la función jamás podría ser asignada. Recordemos que las funciones agentivas no escapan de la intención de los seres humanos; si nadie supiera para qué sirve el dinero o los termómetros, tendrían que caer del lado de las funciones no agentivas. Ciertos autores, como por ejemplo Robert Merton (1987), denominan a las funciones agentivas, manifiestas, y a las no agentivas, latentes. Esta última distinción es inadecuada y carece de sentido pues, ¿qué significa que una función sea “latente”? Significa que son funciones no queridas u observadas por los miembros de una sociedad. Paradójicamente, el ejemplo paradigmático de Merton respecto a las funciones latentes es el proceso de socialización de los sujetos llevado a cabo en las instituciones educativas. Es erróneo suponer que no hay una

intencionalidad determinada a la hora de formar y educar a los infantes. Toda formación social inculca en los individuos una serie de elementos deseables e indeseables, valorados y no valorados; todo ello se lleva a cabo a temprana edad y con una intencionalidad precisa. La educación de los niños es, claramente, una función agentiva. Aunque la gran mayoría de las veces no sea del todo clara, toda institución tiene una orientación y sus prácticas distan de ser neutrales, arbitrarias y caprichosas.

En la formación de hechos institucionales Searle siempre ha destacado (a partir de *The construction of social reality*, 1995) una prioridad metodológica de los hechos en bruto por sobre los hechos institucionales. A continuación nos detendremos en este punto.

La prioridad de los hechos en bruto

Los hechos institucionales se encuentran fuertemente ligados a los hechos en bruto; aquellos no pueden existir sin éstos. El ejemplo característico es el del dinero. Cualquier sustancia puede ser dinero—papel, hierro, oro, cobre, plástico—pero el dinero tiene que existir de cualquier manera física. En los últimos años y de manera casi imperceptiva, el dinero ha sufrido una serie de cambios en su composición física, desde el uso de tintas y celulosas hasta su formato y aspecto. Pero nada de eso importa porque, para la elaboración de una teoría de la sociedad, la forma es lo de menos mientras pueda funcionar como dinero. Pero así y todo, el dinero debe tener una forma física. Searle (1997) establece una jerarquización de los hechos y sostiene que,

Los hechos institucionales existen, por así decirlo, en la cima de los hechos físicos brutos. A menudo, los hechos brutos no se manifiestan como objetos físicos, sino como sonidos procedentes de las bocas de las personas, o como marcas sobre el papel (o hasta como pensamientos en las cabezas). (p. 52)

Pensemos en otro ejemplo, pensemos en los Estados modernos. Para que exista un Estado tal (tomamos el ejemplo de los Estados modernos por su mayor complejidad) es necesaria una cierta división de poderes —ejecutivo, legislativo y judicial—, una cierta división territorial del poder —nacional, provincial, municipal—, una forma de organizar la propiedad de los medios productivos, un marco legal, una reglamentación de las relaciones económicas, monetarias, bursátiles, de comercialización exterior, entre otras cosas. Todo ello forma parte de aquello que hemos denominado, hechos institucionales, pero para que existan es necesario algo más fundamental (en el sentido de *more basic*); nos



referimos principalmente a dos elementos: un territorio y un grupo de personas. Sin personas ni territorios no existirían ni la división de poderes, ni la propiedad privada de los medios de producción, ni el dinero, las corridas bancarias, los intendentes y presidentes. Para existir, los seres humanos y los territorios, no requieren de la voluntad de nadie ni, de la intencionalidad de un grupo; por eso mismo son hechos en bruto [more basic].

Los hechos institucionales, por su parte, no pueden existir aislados; existen dentro de un conjunto de relaciones sistemáticas con otros hechos. Así, para que un Estado pueda cobrar impuestos debe existir un tipo generalmente aceptado de intercambio económico. En nuestras sociedades modernas ese rol lo cumple el papel moneda; para que exista, a su vez es necesario que esa sociedad tenga un sistema de intercambio de bienes y servicios contra dinero. Para que una sociedad disponga de un sistema de intercambio debe contar con un sistema de propiedad y de posesión de la propiedad. En cualquier situación de la vida nos encontramos en medio de una enorme y compleja red de hechos institucionales.

En el uso coloquial se hace referencia, por ejemplo, al león como al rey de la selva, también hablamos de abeja reina y abejas soldado, de hormigas esclavas, y cosas por el estilo. Evidentemente se trata de un uso metafórico puesto que para que sea posible que una comunidad cuente verdaderamente con reyes, soldados y esclavos es necesario algo más. Pero,

¿qué es ese *algo*? Searle (1997) afirma,

Debería darse, además, cierto conjunto de actitudes, creencias, etc., por parte de los miembros de la comunidad, y esto parecería requerir un sistema de representación como el lenguaje. El lenguaje parece esencial no sólo para representarnos esos hechos a nosotros mismos; (...), las formas lingüísticas en cuestión son parcialmente constitutivas de los hechos. (p. 54)

El papel del lenguaje es esencial en la formación de la realidad social. Más adelante nos centraremos específicamente en la relación entre lenguaje y hechos institucionales, pero a continuación daremos cuenta de un elemento que explica la variación y la evolución de la realidad social. Este elemento no se encuentra desarrollado en la obra de Searle sino que recurriremos a los aportes conceptuales desarrollados por Michael Tomasello. Nos referimos a aquello que denomina, trinquete cultural. Veamos.

El trinquete cultural

Hace unos 200.000 años, en África, un grupo de individuos pertenecientes a la especie *Homo* siguió un camino evolutivo diferente. Esta nueva especie logro

reproducirse y esparcirse por todo el mundo (lo cual es algo inédito); a sus descendientes se los conoce hoy día como Homo Sapiens. Los miembros de esta nueva especie no sólo poseían nuevas características físicas –tales como un cerebro de mayor tamaño-, sino que, y esto es lo más llamativo, contaban con nuevas capacidades cognitivas y productivas. Comenzaron a fabricar herramientas de piedra que se ajustaban a las necesidades que deseaban satisfacer; comenzaron a utilizar símbolos para comunicarse y organizar su vida social. Los símbolos no sólo eran lingüísticos, también se trataba de símbolos artísticos como dibujos y esculturas. Esa capacidad permitió el posterior desarrollo del lenguaje proposicional, del dinero, el arte, la notación matemática. Por otro lado, comenzaron a adoptar nuevas prácticas organizacionales, tales como ceremonias fúnebres y domesticación de plantas y animales. Este tremendo desarrollo evolutivo descansa sobre un enigma básico: el tiempo. Los seis millones de años que separan a los humanos de otros simios antropomorfos es un lapso de tiempo muy corto en términos evolutivos. Prueba de ello es que el 99% del material genético de los seres humanos modernos es idéntico al de los chimpancés. Hay un solo rasgo capaz de asegurar el desarrollo evolutivo tan acelerado que han tenido los seres humanos. Ese mecanismo es la transmisión social o cultural; el desarrollo social o cultural es mucho más rápido que el biológico y es lo que permite que los seres humanos modifiquen permanentemente su medio ambiente. Si bien para Searle los seres humanos no son los únicos animales que poseen un desarrollo cultural o social, no deja de admitir que su desarrollo evolutivo específico no tiene igual en el reino animal. El rasgo particular de nuestra especie animal es que, con el tiempo los seres humanos hemos acumulando modificaciones a las tradiciones y artefactos culturales; este efecto, que se lo denomina evolución cultural acumulativa, no se observa en ninguna otra especie animal. Lo que ocurrió es que un miembro de un grupo –o un grupo-, inventó una herramienta o una práctica y, con el tiempo, otro individuo o grupo la adoptó introduciéndole ciertas modificaciones con el objetivo de mejorarla; más tarde, otros usuarios la adoptaron sin modificaciones hasta que, una generación determinada le introdujo nuevas “mejoras”. Así sucesivamente. A este largo y continuo proceso de mejoras y modificaciones de las prácticas y herramientas, Michael Tomasello lo denomina *efecto de trinquete* o *trinquete cultural* (2007, 2010, 2010a). Tomasello señala que este proceso evolutivo acumulativo sólo es posible debido a dos factores; por un lado, invención creativa; por otro, una transmisión social fiel. Ha sido necesaria una importante dosis de imaginación para que el hombre pase de utilizar una roca para excavar la tierra, a fabricar los modernos taladros

neumáticos; pero además es necesario que, a medida que se agrega una nueva modificación al “producto original”, mejorándolo, no se produzca un deslizamiento hacia atrás (o en otra dirección) para que se mantenga fielmente la finalidad con la que fue creado el objeto original. Por ello mismo, la modificación debe actuar como un trinquete. Es precisamente la ausencia de este elemento lo que les impide al resto de las especies animales –algunas altamente creativas-, que incorporen y continúen agregando nuevas mejoras a sus prácticas y objetos; no poseen el elemento estabilizador, el trinquete. De este modo, “en el caso de los primates no humanos, muchos individuos producen regularmente innovaciones conductuales inteligentes, pero los miembros de su grupo no realizan el tipo de aprendizaje social que con el tiempo permitiría al trinquete cultural cumplir su misión” (Tomasello, 2007: 16).

El modo en que los seres humanos desarrollan y transmiten sus recursos cognitivos no tiene comparación con otras especies animales. En Los orígenes culturales de la cognición humana (2007), Tomasello retoma una distinción que ya había realizado en *Imitative learning of actions on objects by children, chimpanzees, and enculturated chimpanzees* (1993); allí distingue tres tipos de aprendizajes desempeñados por humanos. El aprendizaje imitativo, el aprendizaje impartido y el aprendizaje colaborativo. Existe un elemento característico de nuestra especie animal que hace posible que se den estos distintos tipos de aprendizaje; cada individuo de la especie entiende que los otros miembros son semejantes a él, que poseen los mismos rasgos intencionales y mentales. Esto le permite a cada miembro, no sólo entender del otro, sino a través del otro. Entender que los otros seres son también seres intencionales como uno, es fundamental para el aprendizaje cultural humano porque tanto los artefactos culturales como las prácticas sociales remiten a entidades externas. De este modo, las herramientas remiten a los problemas que están destinados a resolver; los símbolos lingüísticos están destinados a las situaciones comunicativas que están destinados a representar. El niño, para entender el uso convencional de la herramienta o el símbolo lingüístico, debe ser capaz de comprender el significado intencional de esa herramienta o símbolo; es central poder entender cuál es la finalidad de aquello que nosotros, los usuarios, hacemos con las herramientas y prácticas sociales. Cuando un ser humano está aprendiendo “a través de” otro se identifica con ese otro y con sus estados intencionales y –en ciertas ocasiones-, mentales. Esa capacidad es estrictamente humana y si bien los primates no humanos son capaces de comprender que los miembros de su especie son agentes intencionales y de aprender de ellos de un modo muy similar al de los seres humanos, sólo estos últimos entienden que

los otros miembros de su especie son, como él, agentes intencionales. Todo ello posibilita que únicamente los seres humanos puedan realizar un aprendizaje cultural.

En esa transmisión (sea de herramientas, de valores y actividades) ocupa un lugar privilegiado el uso del lenguaje que los seres humanos realizan. A continuación nos detendremos en la relación que existe entre las formas lingüísticas y la creación de los hechos institucionales.

“Con el tiempo los seres humanos hemos acumulando modificaciones a las tradiciones y artefactos culturales; este efecto, que se lo denomina evolución cultural acumulativa, no se observa en ninguna otra especie animal.”

Lenguaje y realidad institucional

La tesis de Searle es la siguiente: el lenguaje es esencialmente constitutivo de la realidad institucional. No es posible tener estructuras tales como los Estados, los matrimonios, el dinero, la propiedad, los gobiernos, sin que haya una forma de lenguaje; se trata de un elemento constitutivo de los hechos. Pero aquí nos topamos con una situación paradójica. Si es cierto que el lenguaje crea instituciones, ¿qué ocurre con el lenguaje mismo? Si las instituciones se crean lingüísticamente, ¿cómo se crea el lenguaje que es él mismo una institución? Estamos aquí frente a una circularidad de tipo viciosa en la cual el lenguaje —en tanto que hecho institucional—, necesita del lenguaje para ser creado.

Es posible sostener que la tesis de Searle tiene una versión débil y una fuerte. La versión débil es como sigue: para que exista un tipo de hecho institucional la sociedad debe disponer de un tipo de lenguaje (al menos alguna forma primitiva). Lo que ocurre con el lenguaje es que posee una primacía lógica y ontológica sobre el resto de las instituciones; justamente por ello, el lenguaje es una institución básica porque las demás suponen el lenguaje pero no a la inversa. No podemos tener dinero y matrimonios sin tener lenguaje, pero sí podemos tener lenguaje sin dinero ni matrimonios. La versión fuerte dice que cada institución necesita elementos lingüísticos que se encuentran en los mismos hechos institucionales. Puesto que la versión fuerte implica la débil, a continuación

desarrollaremos aquella versión.

Searle no tiene en cuenta todos los rasgos de los lenguajes naturales plenamente desplegados; para analizar la relación entre lenguaje y hechos institucionales, no se centra en problemas tales como la fuerza ilocucionaria, los conectores lógicos, los cuantificadores; y ello es así porque, “el rasgo del lenguaje esencial para la constitución de los hechos institucionales es la existencia de mecanismos simbólicos, como las palabras, que, por convención, significan, o representan, o simbolizan algo que va más allá de ellos mismos” (Searle, 1997: 76).

A su vez, el autor sostiene que el lenguaje es parcialmente constitutivo de los hechos institucionales. Hay mecanismos lingüísticos, palabras, símbolos, que significan o expresan algo convencionalmente. Ese algo se encuentra más allá de sus propios límites y es públicamente comprensible. El lenguaje tiene la capacidad de simbolizar; a diferencia de los estados intencionales prelingüísticos, en el lenguaje las capacidades intencionales no son intrínsecas a las entidades; muy por el contrario, los seres humanos las imponen intencionalmente. La sentencia, “Estoy cansado”, es lingüística; tiene capacidades representativas y convencionalmente simbólicas. La sensación de cansancio, sin embargo, no es en absoluto lingüística, a nuestro cuerpo nada le importa ese tipo de convenciones. En este punto vemos el esfuerzo (atinado) de Searle por distinguir, una vez más, los hechos en bruto de los hechos institucionales. La sensación real de cansancio representa intrínsecamente sus condiciones de satisfacción.

Su esfuerzo se centra en demarcar los límites del lenguaje. Así, distingue los hechos independientes del lenguaje (como el hecho de que el Cerro Aconcagua tenga nieve en su cúspide), de los hechos dependientes del lenguaje (que, “el Cerro Aconcagua tiene nieve en su cúspide”, es una sentencia castellana). El principio que genera la demarcación entre un tipo de hechos y otros es muy simple: si un hecho necesita del lenguaje para existir, entonces se trata de un hecho dependiente del lenguaje; si no lo necesita estamos ante un hecho independiente del lenguaje. Saquen todo elemento lingüístico, saquen a todos los seres humanos de la faz de la tierra y, así y todo, el Cerro Aconcagua tendrá nieve en su cúspide.

Searle establece entonces una segunda distinción entre pensamiento dependientes del lenguaje y pensamientos independientes del lenguaje. Los pensamientos que dependen del lenguaje, según la taxonomía de Searle, son aquellos que sólo ciertos animales poseen, puesto que se requiere de la posesión de un lenguaje proposicional para poder tener pensamientos del tipo, “La cima del Cerro Aconcagua está nevada”. Quien no disponga de este tipo de lenguaje no podría albergar ese tipo de pensamiento. Hasta aquí estamos

de acuerdo con Searle pero, por lo que hemos venido trabajando a lo largo de todo el presente trabajo, ¿podría ser posible que algún ser sea capaz de albergar pensamientos independientes del lenguaje? El argumento del autor es el siguiente:

Los casos más obvios de pensamientos independientes del lenguaje los ofrecen las inclinaciones y cogniciones no institucionales, primitivas, biológicas, que no necesitan de mecanismos lingüísticos. Por ejemplo, un animal puede tener sensaciones conscientes de hambre y sed, siendo ambas formas un deseo. (Searle, 1997: 77)

Estimamos que cuando Searle habla de pensamientos independientes del lenguaje, hace referencia a lo que comúnmente se denomina estados intencionales (creencias, deseos, intenciones). Si negamos la existencia de estados intencionales pre-lingüísticos, no podríamos sostener, no sólo que los animales no humanos no tuvieran creencias, deseos e intenciones, sino que además los bebés humanos tampoco los tuvieran antes de los dieciocho meses de edad. Muchos filósofos sostienen esta posición, Davidson por ejemplo. Aquí nos ubicamos más cerca de la postura de Searle, pero con una diferencia –para nada sustancial–; no llamaremos pensamientos a esos estados intencionales. Los animales sienten hambre y sed, son desbordados por el deseo sexual, ¿quién podría negar que se trata de deseos o intenciones? Hecha la aclaración, volvemos una vez más al problema de la realidad institucional.

Ciertos hechos parecen no depender inmediatamente del lenguaje –hechos tales como el dinero, los Estados y las Universidades–, tienen una dependencia inmediata del lenguaje. ¿Cómo es posible que el dinero, los Estados modernos y las Universidades tengan una dependencia inmediata del lenguaje, cuando no se trata de sentencias castellanas? Para que un hecho dependa del lenguaje es preciso que se cumplan dos requisitos. Por un lado, las representaciones mentales –los pensamientos–, deben ser constitutivas del hecho; por otro lado, la representación del hecho debe depender del lenguaje. En este sentido, Searle (1997) afirma:

Del hecho de que la función de status determinada por el término Y sólo pueda ser cumplida si se reconoce, se acepta y se percibe como tal, o se cree tal, se sigue que el hecho institucional en cuestión sólo puede existir si es representado como existente. Preguntense ustedes qué tendría que ocurrir para que fuera verdad que el trozo de papel que está en

mi mano sea un billete de veinte dólares, o que Tom posee una casa. (p. 78)

Es posible la existencia de la realidad institucional porque la gente se forma ciertas creencias; un objeto es dinero si la gente cree que es dinero; algo es propiedad si la gente cree que es propiedad. De lo anterior se sigue que todos los hechos institucionales son ontológicamente subjetivos y epistémicamente objetivos. La forma lógica de la realidad institucional es, “X cuenta como Y en un contexto C”. Una serie de ruidos que vocifera (hecho en bruto, término X) cuenta como una oración en castellano (término Y), que en un contexto en particular (C) se comprende, por ejemplo, como una orden o una promesa.

Al análisis de la realidad institucional debemos agregar dos componentes. En primer lugar, la estructura “X cuenta como Y en C” puede ser iterada. Esto funciona de la siguiente manera. El término X de un nivel superior puede convertirse en un término Y de un nivel inferior. Un ciudadano X cualquiera, por ejemplo, puede convertirse en un militante político Y en un contexto C determinado; a su vez, ese mismo militante político (ahora X) puede ser presidente (ahora Y) en un contexto C. Posteriormente, ese presidente X puede ser galardonado con el Premio Nobel de la Paz (Y) en otro contexto C. El sujeto en cuestión –ciudadano, militante político, presidente y Premio Nobel, siempre ha sido el mismo; lo que ha variado es su estatus a medida que ha variado el contexto C. Así también, una promesa X puede contar como un casamiento Y en el contexto C; el casamiento X equivale a contraer una serie de derechos, deberes y obligaciones Y en C; etcétera. Como vemos mediante estos ejemplos, los estatus se van encadenando y son esas iteraciones las que ofrecen la estructura lógica de la realidad institucional en las sociedades complejas.

El segundo componente de la realidad institucional se refiere a esas estructuras iteradas que forman sistemas entreverados que operan a lo largo del tiempo. El ejemplo predilecto de Searle es el dinero; así, una persona no sólo se limita a tener dinero, sino que lo tiene en su caja de ahorro y lo gasta haciendo una transferencia para pagar sus impuestos nacionales y municipales por ser un ciudadano de la República Argentina, residente de CABA y empleado público. Todas las expresiones en cursiva representan conceptos institucionales que operan a lo largo del tiempo. Así también podríamos pensar en las relaciones filiales; por el solo hecho de nacer ya nos convertimos en hijos, hermanos, nietos, sobrinos, con ciertos derechos y obligaciones para con nuestros mayores; con el paso de los años nosotros mismos seremos, posiblemente, padres, tíos y hasta abuelos, contrayendo también una serie de derechos, deberes y obligaciones.

Venimos a este mundo –desde el primer minuto-, insertos en una maraña de hechos institucionales que se van iterando y complejizando a lo largo del tiempo; no somos nosotros quienes los creamos y, tras nuestra muerte, seguirán existiendo más o menos de manera similar.

Tras habernos detenido en el traspaso del elemento X hacia el elemento Y, traspaso que es posible únicamente gracias al lenguaje, nos centraremos a continuación en el último elemento de la función, “X cuenta como Y en C”; será el turno ahora de analizar el contexto C.

Sobre el contexto C

En *Intentional Acts and Institutional Facts* (2007), Rakoczy y Tomasello despliegan un análisis que es completamente pertinente a los fines del presente trabajo. Los animales humanos han sido los únicos que, tras un período de evolución constante, han podido crear un mundo institucional tal como los matrimonios, los Estados, las guerras, el dinero y los juegos de ajedrez. La realidad institucional, como hemos vistos, es formalizada por Searle de la siguiente manera, “X cuenta como Y en el contexto C”. Así, un trozo de madera cuenta como alfil en el juego de ajedrez. Lo central no es el término X puesto que todos animales (no sólo los humanos) son capaces de diferenciar –siguiendo nuestro ejemplo-, un trozo de madera. Lo distintivo de los seres humanos es que son capaces de advertir el tránsito de un término a otro; lo importante es poder comprender a los dos objetos (X e Y) como el mismo, que cuenta como algo distinto. Se trata de un mismo objeto pero en dos niveles.

Si bien es cierto que los grandes simios y quizás otros animales de nivel superior pueden ser capaces de percibir objetos en distintos niveles, Tomasello y Rakoczy (en Tsohatzidis, 2007) sostienen lo siguiente,

Por ejemplo, los simios parecen ser capaces de usar objetos tales como réplicas, como maquetas, para estados de cosas en el mundo tal como hacen los infantes humanos (Kuhlmeier y Baisen, 2002). Es cierto, eso probablemente solo involucre apreciar un significado natural (Grice, 1957), pero están fuera de la comprensión de la asignación colectiva de cualquier cosa. Pero puede ser visto como una simple forma de tratar objetos en diferentes niveles, en uno. Pensar objetos en dos niveles es completamente necesario para participar en la asignación de estatus, pero no es suficiente. ¿Qué es lo que no se encuentra entonces en los simios?. (p. 125, traducción propia)

A continuación intentaremos dar respuesta a este

interrogante. El término C, siguiendo a Tomasello y Rakoczy, tiene un bagaje, un background que debe ser comprendido antes del “X cuenta como Y”. Es en el contexto C donde tienen lugar las prácticas intencionales colectivas. Aquello que no se encuentra en los simios, precisamente, son tales prácticas; ello a su vez, les impide crear los estatus que les corresponden a cada función. La manera de analizar esta imposibilidad que tienen los simios de generar intencionalidad colectiva es echándole un vistazo a la ontogenia humana. Los simios y los niños durante el primer año de edad transitan el mismo camino: ambos comparten formas simples de intencionalidad individual y otras formas muy básicas de comprensión intencional de otros y de sí mismos. Pero a partir del segundo año los seres humanos se bifurcan del camino; los seres humanos paulatinamente ingresan en la intencionalidad-del-nosotros en la forma de colaboración, comunicación pre-verbal y aprendizaje social. En este punto, el contexto C está aguardando la creación de estatus.

En *The construction of social reality* (Cap. 2), Searle da un claro ejemplo de una función de estatus. El ejemplo es el siguiente. Una tribu primitiva construye un muro alrededor de su territorio; el muro tiene funciones gracias a sus propiedades estrictamente físicas: gracias a su altura evita ataques de tribus vecinas. Supongamos ahora que el muro en cuestión, a lo largo del tiempo, pasa de ser una barrera física a ser una barrera simbólica. Imaginemos que nuestro muro se va derrumbando paulatinamente hasta reducirse a una mera línea de piedras. Lo peculiar es que, tanto los pobladores que pertenecen a la tribu como sus vecinos continúan reconociendo esa línea de piedras como una frontera; creen que se trata de un límite. Esa creencia altera sus conductas de tal modo que los moradores no cruzan su límite sino en ocasiones excepcionales y los extranjeros piden permiso para ingresar dentro de sus dominios. La función que en esta nueva situación tiene la línea de piedras no está a merced de sus propiedades físicas sino en virtud de un sistema de creencias. La hilera de piedras, a diferencia del muro, no puede prevenir a los pobladores de un posible ataque externo. El resultado es del orden de lo simbólico: se ha delimitado un territorio. A la nueva hilera de piedras se le ha asignado colectivamente un nuevo estatus, es el marcador de una frontera.

Lo central a partir del anterior ejemplo es advertir que el resto de los animales de nivel superior no está en condiciones de hacer este tipo de cosas. Gracias a las creencias y prácticas que se convierten en modos de hacer rutinarios –es decir, sin una evaluación consciente-, que se producen en el contexto C, se han constituido las prácticas colectivas de los miembros de la tribu. Del ejemplo del muro, según

Tomasello y Rakoczy se desprende otro elemento que es útil para analizar la ontogenia humana. Lo que comienza siendo una práctica colectiva, sin ningún tipo de estatus, el día de mañana deviene una cuestión institucional.

Los estatus se asemejan a una telaraña; unos se entrelazan con otros y así forman una red de estatus, unos conectados con otros (piénsese por ejemplo en dinero, intercambios externos, pago de deuda pública, bonos bancarios, préstamos financieros). La pregunta central es entonces, ¿cómo ingresamos en esa maraña institucional tan compleja? La respuesta que hemos venido ensayando a lo largo del presente trabajo es: a través del lenguaje. El lenguaje crea la realidad social e institucional.

A modo de conclusión

Es evidente que los seres humanos le asignamos funciones a los distintos elementos del mundo. Pero lo que nos interesa remarcar aquí es que esta capacidad es exclusiva de nuestra especie animal porque sólo nosotros somos, en términos de Habermas, *sujetos capaces de lenguaje y acción*. Una persona es una persona, pero sólo en ciertos contextos esa persona puede llegar a ser presidente, o diputado, o plomero, o esclavo. La formalización de Searle, “X cuenta como Y en C” permite explicar ese tipo de relaciones institucionales; en verdad, permite explicar todo tipo de relaciones sociales. Los seres humanos le asignamos funciones a los elementos del mundo social, y lo que pretendemos plasmar en estas líneas es que, si se asignan –gracias al lenguaje– una serie de funciones a ciertos objetos, es posible reemplazar nuestras creencias para asignar unas funciones que sean distintas a las existentes. La consecuencia será, evidentemente, modificar un aspecto de la realidad en la que vivimos. Nuestra especie animal ha dado (y continúa haciéndolo) sobrados ejemplos de su capacidad creativa y adaptativa. El cambio social sólo es posible gracias a la imaginación, pensando la vida de un modo distinto y sumando creencias –como hemos visto en el ejemplo del muro–. Pareciera una trivialidad suponer que el mundo se cambia al cambiar nuestras creencias pero, sin embargo, se trata de una trivialidad verdadera.

Ese es el “secreto” que nos ha convocado como eje temático del presente trabajo: tener plena conciencia de que nosotros –en grupo– creamos la sociedad; pero como se trata de una creencia mecánica, no reflexiva, permanece evanescente. Si pensamos distinto, obramos distinto; es una simpleza, pero hay mucho en juego, grandes intereses (principalmente económicos) que impiden imaginar otros modos de vida, por eso mismo las alternativas políticas, económicas, sociales y culturales, se mantienen ocultas, en secreto. Tal como muestra la historia, los cambios son

posibles, y se logran a partir de pequeñeces. Quizás no sea en vano reproducir aquel viejo refrán inglés: “The devil is in the details” ●

Bibliografía

Durkheim, E. (2004). *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. Madrid: Alianza.

Merton, R. (1987). *La Teoría y Estructuras Sociales*. México: FCE.

Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.

Tomasello, M., Savage-Rumbaugh, S. y Kruger, A.C. (1993). Imitative learning of actions on objects by children, chimpanzees, and enculturated chimpanzees, *Child Development*, 64 (6): 1688-1705.

Tomasello, M. (2007). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Tomasello, M. (2010). *Por qué cooperamos*. Buenos Aires: Katz.

Tomasello, M. (2010a). *Origins of Human Communication*. Cambridge: The MIT Press.

Tsohatzidis, S. (2007). *Intentional acts and institutional facts. Essays on John Searle's Social Ontology*. Netherlands: Springer.

Wright, L. (1973). Functions, *The Philosophical Review*, 82 (2): 139-168.