

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2000

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 18
2000

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Concepción, de Chile, de Los Andes, del Mar, Diego Portales, Finis Terrae, de la República y de Valparaíso.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de esta obra.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. - 0170 - 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1999 - 2001)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,
Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro
Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson
Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle
Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-
dencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

Este número del Anuario de *Filosofía Jurídica y Social* corres-
ponde a 2000 y aparece a inicios del segundo semestre de 2001, año este
último en que la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social cum-
ple 20 años de existencia.

En efecto, nuestra Sociedad fue fundada el año 1981, en
Valparaíso, y celebrará su vigésimo aniversario en el mes de diciembre
de 2001, ocasión en la que contaremos con la presencia de Eugenio
Bulygin, Presidente de la Asociación Internacional de Filosofía del
Derecho y Filosofía Social, de la cual nuestra corporación es una de sus
secciones nacionales a lo largo del mundo.

Por lo dicho previamente, el número próximo del *Anuario de Fi-
losofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2001, el cual esperamos en-
tregar en el primer semestre de 2002, será el número de aniversario de
la sociedad, esto es, aquel que dará cuenta de nuestros 20 años de exis-
tencia.

En cuanto al presente número del Anuario, en él, luego de la
habitual sección *Estudios*, se incluye una sección *Ponencias*. En esta sec-
ción se reproducen las ponencias que fueron presentadas en la IV Jor-
nada Chilena de Filosofía del Derecho, que fue organizada por nuestra
Sociedad y por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. La
mencionada jornada fue convocada con el título "*El derecho en la pers-
pectiva de los cambios culturales*".

ciones dirigidas al monarca, cuando se les abría la puerta que les estaba destinada, debían seguir un largo proceso de tipo burocrático que involucraba a varios secretarios y ayudantes.

Saramago nos quiere decir algo bien claro cuando sitúa al rey junto a la puerta de los obsequios y no al lado de la puerta de las peticiones.

Al situarse junto a la primera de esas puertas, el monarca ciertamente ganaba, puesto que así estaba en mejores condiciones de recibir, acariciar y guardar los obsequios que le eran traídos. Pero, a la vez, el rey perdía, y mucho, porque la tardanza en responder a las peticiones aumentaba el descontento y las protestas del pueblo, lo cual tenía efectos negativos en el flujo de los obsequios que eran llevados al monarca.

Utilizando esas imágenes de Saramago, al Estado y a los poderes públicos que lo conforman hay que sacarlos de la puerta de los obsequios —dejando posiblemente allí sólo al servicio encargado de recaudar los impuestos— y llevarlos a las puertas de las peticiones y las decisiones.

Es en la intersección que forman la puerta de las peticiones y la de las decisiones donde debe estar el Estado.

Por lo demás, cuando los pueblos consiguen ligar bien ambas puertas consiguen tener ese bien que se llama democracia.

Un bien, entre otras cosas, porque la democracia, con todas sus imperfecciones —que las tiene—, es lejos la forma de gobierno que mejor examen ha rendido históricamente en el reconocimiento, consagración y protección efectivas de los derechos humanos.

En consecuencia, quien dé valor a esos derechos continuará teniendo una muy buena razón para preferir la democracia como forma de gobierno de la sociedad.

P O N E N C I A S

requerirían más casos, lo que a la larga transformaría la decisión en fuente como precedente más que directamente como razón o tradición de cultura. Así parece entenderlo Ross cuando afirma que "A través de una serie de decisiones referentes a circunstancias análogas los perfiles de esa regla (*la que formula experimentalmente el juez frente a un vacío*) se irán fijando en forma gradual y hará su aparición un derecho de precedentes creado por el juez" (20) y cuando más adelante añade que sólo el reconocimiento en la práctica de los tribunales confiere a lo que puede ser derivado de la "razón" el carácter derecho vigente (21).

Pero en qué momento la práctica nos autorizaría a hacer tal afirmación, ¿es necesaria una sentencia o se requiere un número indeterminado de ellas?

Creemos en definitiva que la lectura detenida de la obra de Ross en esta materia permite afirmar que la idea de justicia, o lo que el juez en su caso crea íntimamente como justo, es derecho cuando frente a un vacío o laguna se constituye como el único fundamento o factor motivador de una sentencia. Y en segundo lugar, estimamos que lo anterior pone en riesgo su concepto de derecho vigente en la medida que en un caso como el descrito no es posible predicción alguna.

20. Alf Ross, sobre el derecho y la justicia, p. 97.

21. Ibidem p. 98.

CONSTRUCCION DE LA REALIDAD SOCIAL Y REALISMO EN SEARLE

PATRICIA MOYA CAÑAS *

INTRODUCCION

Quizás uno de los mayores cambios culturales, ocurrido en la modernidad y que mantiene su vigencia hasta hoy, es la pérdida de lo que podríamos llamar la aceptación natural de la realidad como correlato de nuestra capacidad cognoscitiva. Aunque hemos dejado atrás formas extremas de racionalismo, sigue vigente en cierta medida la actitud que se ha denominado crítica y que reclama un fundamento para nuestra relación tanto social como epistemológica con el mundo.

Es por esto que la defensa de una forma de realismo en John Searle (S.) puede resultar sorprendente y hasta cierto punto anacrónica, pero espero que al finalizar el artículo concuerden conmigo en que es original y perfectamente atinente a las polémicas que hoy se sostienen en los ámbitos de la filosofía política y de la teoría del conocimiento.

Para presentar esta ponencia me basaré exclusivamente en: *The Construction of Social Reality* (1995), obra en la que S. aborda esta cuestión de una manera más directa, aunque también tengo presente otros de sus importantes escritos como *Speech Acts* (1969) e *Intentionality* (1983).

* Profesora en la Universidad de Los Andes.

El título es aparentemente contradictorio, pues una construcción de la realidad social parece difícilmente compatible con el realismo, que tal como lo entiende S. es ajeno a todo elemento constructivista. Para dilucidar esta aparente oposición, procederé analizando en primer lugar qué significa en S. construir la realidad social y después qué entiende por realismo. Pues, adelantando parte de su tesis, para S. es muy importante mostrar que la realidad social es diferente y, más aún, requiere de un presupuesto de realidad que él llama "externa", es decir independiente de nuestras representaciones.

El tema remite constantemente a un debate que S. sostiene con filósofos contemporáneos, pero que no es posible abordar en este artículo, porque exigiría una presentación pormenorizada de las posturas contrapuestas, aunque haré algunos alcances, particularmente a la posición de H. Putnam.

El artículo tiene dos partes preponderantemente expositivas del pensamiento de S. combinadas con reflexiones personales. En la tercera parte expongo brevemente algunos comentarios que me ha merecido el estudio de esta obra.

1. *La construcción de la realidad social*

El título de la obra de S. *The Construction of Social Reality* puede perfectamente entenderse como una respuesta al famoso libro de los sociólogos Luckmann y Berger titulado *The Social Construction of Reality* (1967) —tal como apunta Antoni Domenèch en la introducción a la traducción hecha para Paidós, 1997—, pues S. de entrada presupone que es la realidad social la construida y no toda realidad, supuesto que también implica que no todo nuestro conocimiento está enmarcado en una estructura social. Esta idea se concreta en la distinción —para él básica— entre hechos brutos y hechos institucionales¹. Se refiere con ello a algo muy simple que se entiende al contrastarlo con los hechos institucionales que son aquellos que requieren de instituciones humanas

1. Distinción que aparece ya en *Speech Acts*. El término hecho bruto lo toma de E. Anscombe. Cfr. "Filosofía Moral Moderna", artículo leído originalmente en la Sociedad Voltaire en Oxford y "Sobre los hechos brutos" en *Analysis* (1958).

para su existencia, por ejemplo que un pedazo de papel sea para todos nosotros un billete de 5 dólares. Los hechos brutos, en cambio, aunque requieren de la institución del lenguaje para ser incorporados en nuestra existencia, seguirían siendo los mismos aunque nadie los conociera, porque no deben su existencia a esta institución; por ejemplo el Monte Everest. (cfr. p. 1-2).

Es necesario hacer algunas puntualizaciones con respecto a esta distinción. La primera es que los hechos brutos son, por así decirlo, el resultado de una "abstracción" de un hecho institucional o de un hecho envuelto en su entorno social y cultural en el que está cumpliendo normalmente una función definida. La abstracción consiste en despojar a esos hechos de su función e intentar identificarlos en sus rasgos intrínsecos, pero esta es una tarea que realizamos a *posteriori* del uso y de la interrelación en la que conocemos los hechos (cfr. pp. 4-5). La segunda puntualización, obviamente vinculada con la anterior, es que el hecho bruto subyace al hecho institucional y se diferencia claramente de éste en que la actitud que adoptemos respecto al fenómeno es esencial y constitutiva de los hechos sociales. Esta característica no se da en el hecho natural, que es lo que es, sin que medie nuestra "visión" del fenómeno (cfr. p. 34).

La pregunta que ocupa la primera parte de *The Construction...* es cómo son posibles estos hechos institucionales y cuál es su estructura, para poder distinguirlos de los hechos brutos, negados por gran parte de los filósofos contemporáneos que afirman que toda la realidad es, en cierto modo, una creación humana. No habría hechos brutos, sino sólo hechos que son producto de la mente o de instituciones humanas, pues todo hecho ha de entenderse por el hombre en un contexto, con lo cual ya no se le puede considerar como un hecho bruto, sino como socio-culturalmente elaborado. Podemos pensar en Rorty, Goodman, Khun, Feyerabend, Derrida, Putnam y Maturana.

Aunque se ha puesto como ejemplo de hecho bruto, independiente del conocimiento humano, la existencia del Monte Everest que es parte de una cadena montañosa, para S. también es un hecho bruto el dolor, que tiene una existencia subjetiva pues siempre se dará en un sujeto que es afectado por este estado. La diferencia entre la montaña y el dolor es que en el primer caso su existencia es independiente de cual-

quier percepción o estado mental, en cambio en el caso del dolor, éste no existiría si no hubiera percepción o estado mental subjetivo, es decir, de un sujeto, pues el dolor es siempre y sólo un hecho que le ocurre a un sujeto. Esta es una distinción al interior de los hechos brutos que se dividen en objetivos y subjetivos. La anterior división entre hechos brutos e institucionales se completa con esta otra entre las características intrínsecas de las cosas y aquellas que son relativas a un observador. Por ejemplo las moléculas y elementos físicos que componen un objeto o instrumento es una característica intrínseca y el que sea un destornillador, es decir el que yo lo use para una función determinada es una característica relativa al observador.

No es inmediatamente obvio cuáles características son intrínsecas y cuáles relativas al observador. Un clásico ejemplo es el del color. Antes del desarrollo de la física en el s. 17, la gente pensaba que el color era intrínseco a la cosa, pero ahora la mayoría piensa que es una característica relativa al observador. Es intrínseco que la luz produzca diferentes colores cuando se refleja en las superficies, y también es intrínseca la capacidad de tener experiencias subjetivas del color por el impacto de la luz en el sistema visual. Pero la atribución de un determinado color a los objetos del mundo es relativa al observador, a la experiencia causada por el impacto de la luz.

Volviendo al ejemplo del destornillador, éste es tal solamente en cuanto que un agente consciente lo trata como un destornillador; pero el hecho por el cual el agente tiene esta actitud es una característica intrínseca del agente: su estado de ser consciente y que le permite tratarlo así. S. quiere mostrar con esto que dentro de las características intrínsecas de la realidad se incluyen los estados mentales o de conciencia. Así se distancia de la postura heredada del cartesianismo en la que toda inclusión de la conciencia supone, *ipso facto*, la exclusión de una realidad con un modo de ser intrínseco. Quiere reconocer tanto los estados mentales que llevan consigo un modo de considerar o ver las cosas como lo que las cosas son intrínsecamente en sí mismas y que ese modo de ser intrínseco de las cosas, como veremos más adelante, no depende del estado mental de un modo lógico. De acuerdo con esto, lo propio de los estados mentales, la característica que los define como tales es su carácter intrínseco. Si nos ponemos en la perspectiva del Ojo de Dios, según

la expresión de Putnam (2), que es la visión desde fuera del mundo, todas las características de las cosas son intrínsecas, como es también intrínseco que el hombre en nuestra cultura mire ciertas cosas desde un aspecto o bajo el modo de un instrumento. Dios no ve destornilladores, autos, etc. sino las cosas, los objetos mismos. Lo que podría ver es a nosotros tratando esas cosas como destornilladores, autos, etc. Pero nosotros que no somos Dios y que estamos en un mundo que incluye agentes activos, necesitamos establecer estos niveles explicativos cuando señalamos aquellas características del mundo que existen independientemente de cualquier actitud que adoptemos y aquellas características que existen sólo en relación a nuestros intereses, propósitos, etc.

Surge ahora la cuestión de cómo un hecho institucional, como el billete de 5 dólares, puede ser objetivo, si sólo es dinero porque nosotros creemos que es dinero, es decir, si tiene una apariencia subjetiva, entendiendo aquí subjetivo como vinculado al sujeto, no con una connotación epistemológica de relativo (p. 5). Dado que estamos en una investigación filosófica en la que se trata de entender cómo existen los hechos sociales, es necesario representarse el modo como la realidad social se vincula con las otras cosas que existen, es decir, con los hechos brutos.

Para conformar el aparato necesario para enfrentar la realidad social dentro de esta distinción hecho-bruto y hecho institucional, S. establece 3 elementos: la asignación de función, la intencionalidad colectiva y las reglas constitutivas.

Las funciones: no son nunca intrínsecas, sino relativas al observador. Pone el ejemplo de la función del corazón de bombear la sangre y enviarla al cuerpo que desde el punto de vista biológico sería considerada como intrínseca a la naturaleza. Pero la naturaleza no conoce nada de las funciones, excepto en aquellos seres que son conscientes. S. considera que es diferente registrar un hecho intrínseco, por ejemplo biológico, y asignarle una función. Por esta razón considera diferentes estas dos expresiones relativas al corazón: "El corazón bombea la sangre" y

2. Cfr. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*. Putnam usa la expresión *God's Eye point of view* para referirse de una manera crítica al externalismo. Cfr. p. 49.

“La función del corazón es bombear la sangre”. En la última expresión hemos hecho algo más que registrar un hecho intrínseco, hemos situado este hecho en un sistema de valores que tenemos. Es intrínseco a nosotros tener estos valores, pero la atribución de estos valores a una naturaleza independiente de nosotros es una acción relativa a un observador. Cuando descubrimos una función, estamos estableciendo una categoría teleológica en el proceso causal, y por eso podemos hablar de buen funcionamiento o mal funcionamiento o de corazones mejores o peores.

Parte de lo que el vocabulario de “funciones” agrega al vocabulario de “causas” es un conjunto (*set*) de valores que incluye propósitos y generalmente una teleología. S. rechaza la idea de una teleología como elemento intrínseco. Considera como uno de los grandes logros de Darwin el haber echado fuera la teleología. La evolución ocurre por fuerzas ciegas, brutas, naturales. No hay propósitos intrínsecos en el origen y sobrevivencia de las especies biológicas. La teleología, según S., es extrínseca, relativa al observador (cfr. p. 15-16).

La intencionalidad colectiva: Además de la intencionalidad singular, está también la colectiva en la que el sujeto está haciendo algo como parte de un hacer colectivo. Un ejemplo evidente de esto es el del violinista en una orquesta, etc. (p. 23). Muchas especies de animales, especialmente los hombres, tienen esta capacidad de intencionalidad colectiva que S. entiende no sólo como aquellos que comparten una conducta cooperativa, sino sobre todo a los que comparten los estados intencionales como creencias, deseos e intenciones. Para S. toda intencionalidad es originariamente colectiva y no se puede reducir a la individual; se trata de un fenómeno biológico primitivo que no puede ser reducido o eliminado en favor de otro. Por ejemplo no puedo explicar el hecho colectivo o social como una suma de hechos individuales, ni la intencionalidad individual sin una referencia colectiva.

¿Por qué muchos filósofos —se pregunta S.— no reconocen la intencionalidad colectiva como un hecho primitivo? La oposición se debe a que la intencionalidad es siempre una característica de la propia mente y la tesis propuesta podría parecerse a algo así como el espíritu del mundo hegeliano o a una conciencia colectiva. Efectivamente, para S., toda la vida mental del hombre está en su cerebro, pero de ahí no se

sigue que toda la vida mental deba ser expresada en la forma de un singular. La fórmula que la intencionalidad colectiva puede adoptar es simplemente “Nosotros intentamos”, “Nosotros estamos haciendo esto y aquello”, etc. La intencionalidad que existe en cada mente individual tiene, en último término, la forma “Nosotros intentamos” (cfr. p. 23-26).

Esta intencionalidad colectiva se entiende mejor a la luz de un concepto que es utilizado por S. en prácticamente todas sus obras: el de *Background* o trasfondo. También en *The Construction...* al tratar explícitamente este tema en el cap. 6, da una explicación que nos puede ser útil para entender mejor este punto. Normalmente los hechos colectivos, como asignarle valor a un papel en el caso del dinero, se van dando paulatinamente, de un modo colectivo e implícito. Generalmente se dan en forma de uso y esto es lo característico del *background* en el que los fenómenos se dan ya por fundados. Incluso cuando la función es asignada en un acto colectivo con una imposición intencional, el uso que sigue no necesita ya más de esa primitiva imposición explícita. Las generaciones crecen en una cultura que ya adoptó estos usos. La imposición que en su origen fue explícita —por ejemplo inventar una herramienta y lanzarla al mercado— forma ahora parte del *background* (cfr. p. 126). De esta manera, se entiende que en el origen de la intencionalidad individual, haya una intencionalidad colectiva, que es, en definitiva el *background* y que conforma uno de los elementos importantes para explicar los hechos sociales.

Las reglas constitutivas: Al referirse a las reglas que constituyen los hechos institucionales, distingue lo que él llama reglas “regulativas” y “constitutivas”. Ciertas reglas regulan antecedentemente hechos existentes, por ejemplo, maneje por la pista derecha de la calzada, pero el manejar puede existir con anterioridad a la regla. Pero otras reglas no sólo regulan, sino que también crean la verdadera posibilidad de ciertas actividades, por ejemplo las reglas del ajedrez crean la posibilidad de jugar ajedrez. Si no se sigue al menos una amplia gama de estas reglas, no se está jugando ajedrez. Los hechos institucionales existen sólo en un sistema de reglas constitutivas (cfr. 27-29).

El punto central en el paso de lo físico o bruto a lo social es la intencionalidad colectiva, y el movimiento decisivo en este paso de la

creación de la realidad social es la imposición intencional colectiva de las funciones en entidades que no podrían ejercer estas funciones sin el factor social, porque las funciones que se les asignan no se derivan de los rasgos físicos del objeto, a diferencia de realidades como los autos que pueden ejercer su función por su estructura física. La clave en el movimiento hacia la imposición colectiva de la función para crear un hecho institucional es la imposición de un *status* colectivamente reconocido que está unido a la función. Por ejemplo una pared que marca un límite no lo hace porque está construida de piedras, sino por el reconocimiento colectivo de que las piedras tienen un *status* especial al cual está unida su función. Por esta razón, un hecho social, como su mismo nombre lo indica, no puede existir aislado, sino sólo en un conjunto de relaciones sistemáticas con otros hechos (cfr. p. 35-36; 38-39; 41-42).

Según esto, la intencionalidad colectiva asigna un nuevo *status* a ciertos fenómenos, donde este *status* tiene una función que acompaña a su característica física intrínseca, pero que no podría ejercer o tener por sus solas características intrínsecas. Esta asignación crea un nuevo hecho, un hecho institucional, fruto del acuerdo humano. La fórmula para expresar esto, es: "X cuenta como Y en C". Es clave decir "cuenta como" (*counts as*), porque X no podría ser Y, sino en C, donde se le asigna este *status*. Los tipos de funciones y *status* que pueden ser asignados a X con el término Y, están seriamente limitados por la posibilidad de tener funciones que cuenten con el acuerdo o aceptación colectivo, es decir, el factor social es muy importante, aunque éste no se exprese de una manera consciente. Es esta una diferencia radical entre la vida humana y otras formas de vida en las que no se da esta intencionalidad colectiva.

Continuamente los hombres estamos asignando *status* a las cosas. Pensamos: "Yo puedo cambiar esto por oro", "Esto es valioso", "Esto es dinero". Sucede así, en primer lugar, porque crecemos en una cultura que ya tiene dada, en este caso, la institución del dinero. Pero en segundo lugar y de un modo más relevante para S., porque en la verdadera evolución de una institución, los participantes no necesitan ser conscientes de la forma de la intencionalidad colectiva por la cual ellos están imponiendo funciones en los objetos. Esta intencionalidad colectiva funciona como trasfondo de nuestra cultura. Nuevamente volve-

mos al trasfondo que juega un papel crucial en el pensamiento de S. y que será el elemento que nos permitirá, en último término aunar la construcción de la realidad social con el realismo.

Se han expuesto tres elementos que explican de qué manera el hecho bruto se convierte en hecho institucional: en primer lugar, porque se le ha asignado una función que es extrínseca al hecho; en segundo lugar, porque se ha mostrado que toda intencionalidad individual se reduce o tiene un origen colectivo que está dado fundamentalmente por el trasfondo y, en tercer lugar, porque se ha conferido un *status*, mediante una regla constitutiva que ha convertido el hecho bruto en hecho institucional.

Pero S. siempre destaca que hay una prioridad lógica de los hechos brutos con respecto a los hechos institucionales, porque todo hecho institucional está montado sobre un hecho bruto. Por ejemplo, la función está montada sobre un hecho biológico que es intrínseco en el ejemplo del corazón. La intencionalidad colectiva también tiene para S. una explicación biológica (3) y, finalmente, no se puede imponer un *status*-función respecto a otro *status*-función, sino que tiene que haber algo originario, diferente a tal *status* o a algún *status* que es, en definitiva, un hecho bruto, como el papel o el metal en el caso del dinero. Este punto hace referencia a la discusión que en los 3 últimos capítulos del libro sostendrá con el antirrealismo que vendría a sostener que todos los hechos son institucionales, que no hay hechos brutos el cual abordaremos en la próxima parte del artículo (cfr. p. 55-56).

Pero también lleva a otra conclusión que es muy interesante, a saber, la capacidad humana de simbolizar, de otorgar un sentido a un objeto que no tiene este sentido intrínsecamente. Esta es una precondición que concierne no sólo al lenguaje, sino a toda la realidad institucional. La capacidad originaria de simbolizar es una condición de posibilidad de la creación de toda institución humana y también una característica intrínseca del hombre (p. 75). S. no se pregunta por la

3. "Collective intentionality is a biologically primitive phenomenon that cannot be reduced to or eliminated in favor of something else". Searle *The Construction...*, p. 24.

causa de esta capacidad, ni busca dar razón de ella, simplemente la reconoce en su valor preinstitucional.

Tanto el vínculo necesario que establece entre el hecho bruto y el hecho institucional, como la capacidad intrínseca del hombre de simbolizar, nos permitirán comprender mejor en qué consiste el peculiar realismo de S. que expondré a continuación.

2. *El realismo de Searle*

Una afirmación de la que parte S. es que el mundo (o alternativamente la realidad, el universo) existe independientemente de nuestras representaciones de él. Llama a esta visión Realismo Externo (RE). En términos prácticos y, por así decirlo simples, esta afirmación trae consigo la consecuencia de que si nunca hubiéramos existido, si no hubiera habido representaciones de ningún tipo, el grueso del mundo habría seguido su curso inalterado. También se sigue que cuando todos los hombres nos muramos, la inmensa mayoría de los rasgos del mundo quedarán inalterados. Desde una perspectiva más teórica, se puede decir que hay muchos rasgos, hechos, estados de cosas, etc. que son independientes del pensamiento, de la percepción, de las ciencias, etc. Es decir, que la realidad no depende de la intencionalidad en forma alguna (cfr. p. 153). Explica S. que usa la metáfora "externo" para calificar este realismo, como una manera de destacar que se afirma la existencia de la realidad fuera de, o externa a nuestro sistema de representación.

Para facilitar la comprensión de este RE S. lo distingue de otros puntos de vista con los que a menudo es identificado: no es lo mismo o no implica la teoría de la verdad como correspondencia, porque no es una teoría del significado de "verdadero". Tampoco es una tesis epistemológica, por lo tanto no es refutable por la afirmación de Putnam de que "Todo el contenido del realismo cabe en la tesis de que tiene sentido pensar en una Visión del Ojo de Dios (o mejor, en una visión desde ninguna parte)" (*). De acuerdo con esto, sería consistente con el

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

RE suponer que no hay una "visión" posible de la realidad, como también refutar la teoría de la verdad como correspondencia. Aunque S. defiende esta teoría, quiere dejar claro aquí que no es necesaria para sustentar su RE. Tampoco significa que haya un esquema conceptual privilegiado para describir el mundo y es, por lo tanto, consistente con la tesis de la relatividad conceptual "según la cual pueden construirse léxicos diferentes, y aun inconmensurables, con objeto de describir diferentes aspectos de la realidad para nuestros varios y diferentes propósitos" (p. 155) (*).

Si se trata de caracterizar este RE con algún rasgo filosófico, S. lo clasifica como una teoría ontológica, según el uso que nuestro autor da a este término, esto es, que el RE sea una teoría ontológica quiere decir que hay una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones. Abundando en este punto, esto significa en lenguaje searliano que "*Realismo es la concepción según la cual las cosas tienen una manera de ser que es lógicamente independiente de todas las representaciones humanas. El realismo no dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser*" (p.155). Esto ¿qué quiere decir? En definitiva que nuestras representaciones o nuestra mente no *hacen* la manera de ser de las cosas. Puede ser que nunca conozcamos efectivamente esta manera de ser de las cosas; o que lo que pensamos que existe, no exista; o que haya que afirmar la existencia de objetos en un espacio y en un tiempo que no es tal o que no es tal como lo concebimos. Todas estas posturas no sólo son consistentes con el RE, sino que lo presuponen, porque dan por cierta una manera de ser de las cosas lógicamente independiente de las representaciones humanas. La clave aquí está en la expresión "lógicamente independiente", pues ésta nos muestra que lo que interesa a S. no es defender la tesis de un conocimiento objetivo en términos

5. "There is a simple but deep reason why truth and reality cannot coincide in a way that many philosophers think that the naive external realist is committed to their coincidence. The reason is this: All representation, and a fortiori all truthful representation, is always under certain aspects and not others. The aspectual character of all representations derives from such facts as that representation is always made from within a certain conceptual scheme and from a certain point of view". Searle, *The Construction...*, pp. 175-6.

epistémicos, sino más bien sostener que la realidad no es el resultado de una construcción.

En este punto se opone tanto a Putnam como a Goodman, que podrían ser entendidos, en cierto modo, como defensores de un construccionismo en el cual la representación y lo representado vienen a ser una misma cosa. Putnam afirma "la mente y el mundo juntamente hacen la mente y el mundo" (6). Goodman por su parte cita aprobando a J.R. Wheeler: "El universo no existe 'ahí fuera', independiente de nosotros. Nosotros estamos ineludiblemente implicados en el advenimiento de lo que parece estar aconteciendo. No somos sólo observadores, también somos participantes...en la construcción del pasado, así como del presente y del futuro" (7). S. se separa de una visión en la que la realidad se constituiría en su interrelación con el sujeto.

Quisiera aclarar más el tipo de realismo que defiende S. con la exposición de un experimento mental que lleva a cabo: supongamos que con la muerte del último agente consciente toda la realidad física desaparece, porque depende causalmente de esta conciencia. Este supuesto extremo, es perfectamente compatible con el RE, según nuestro autor, porque en éste no hay afirmación o negación de una relación causal, pues no hay ninguna mención a la fundamentación ontológica de la existencia de lo real. Solamente se ha dicho que la realidad no está *lógicamente* constituida por representaciones, que no hay una dependencia lógica entre nuestras representaciones y las cosas. Es decir, la representación es una cosa y la realidad representada otra. Este punto es verdadero aun si resultara que la única realidad actual son los estados mentales, que como hemos visto serían hechos brutos con una existencia subjetiva (8). En este experimento mental se grafica lo que S.

6. Putnam, *Reason, Truth and History*, p. xi. La frase se repite en *The Many Faces of Realism*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1995, p. 1.

7. Citado por N. Goodman en *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, p. 36.

8. En esta cuestión S. distingue entre el RE que él sustenta y la objetividad ontológica, porque hay casos, como el del dolor, en el que hay subjetividad ontológica,

quiere proponer: a diferencia de los antirrealistas, en el esquema de S. es posible que haya realidades y objetos diferentes de sus representaciones —entendiendo aquí representación como evento mental—, sean éstas realidades subjetivas y no representacionales como el dolor u objetivas y representacionales como el Monte Everest. Pero también es posible —y esto puede resultar chocante a primera vista— que se sostenga el RE aun cuando toda la realidad física dependa causalmente de la conciencia humana. ¿Cómo es esto posible? La respuesta es que S. quiere reforzar la idea de que el RE es compatible con cualquier tipo de tesis, excepto con el constructivismo. Si la manera de ser de las cosas fuera dependiente causalmente de nuestras mentes, el RE subsistiría, porque también en este caso estamos afirmando una manera de ser lógicamente independiente, es decir, no construida, en términos también lógicos, por nuestra mente.

Este me parece que es el punto clave para responder a las dos cuestiones antes formuladas. En cualquier concepción del mundo o de la realidad que supongamos o desde la que partamos, hay que reconocer en las cosas una manera de ser independiente lógicamente de nuestra representación de ellas. Con esto S. no está afirmando una suerte de naturaleza o esencia, sino sólo una preexistencia factual de la cual partimos en nuestras representaciones y que no podemos epistemológicamente demostrar, pero tampoco rechazar.

Searle formula como corolario del experimento mental que hemos descrito la diferencia clave entre el realista y el antirrealista: "Para el antirrealista resulta imposible que haya una realidad independiente de la mente. Para el realista, aun si no hubiera de hecho objetos materiales, aún seguiría habiendo una realidad independiente de la representación, pues la inexistencia de objetos materiales no sería sino un rasgo de esa realidad independiente de las representaciones. El mundo podría en efecto haber sido muy distinto, sin por ello contravenir al realismo; pero resulta que de hecho el mundo contiene fenómenos

porque el dolor es siempre un estado mental y, sin embargo, no cae dentro de la categoría de la representación, aunque sea absolutamente dependiente de la mente. En este sentido, el RE es más amplio que la objetividad ontológica porque incluye tanto realidades ontológicamente objetivas como subjetivas.

materiales en el espacio y en el tiempo" (p. 157). Es necesario advertir que a excepción de la postura de H. Maturana, S. no se detiene en los argumentos antirrealistas, porque le parecen poco potentes. La tesis más conocida de Maturana y que nuestro autor rebate es la de que en lugar de una "realidad objetiva" lo que hay es sistemas nerviosos que en cuanto autopoiéticos, construyen su propia realidad⁹). S. refuta esta idea distinguiendo lo que puede llamarse nuestro conocimiento o concepción de la realidad que efectivamente está, según él, construido por cerebros humanos en interacciones humanas y la *realidad* misma que conocemos que no está construida por cerebros humanos en interacciones humanas. Al menos no se sigue de la premisa que afirma un conocimiento de la realidad fruto de la construcción e interacción de las mentes humanas, la construcción de dicha realidad considerada desde el punto de vista de la existencia (cfr. p. 158-9).

Cuando S. niega que el RE tenga un valor epistemológico, apunta ajustadamente a la idea expuesta en su diálogo con Maturana, pues para él, el realismo es más bien un presupuesto que una tesis. En ese sentido, no es una "visión" y por eso es compatible con muchas perspectivas e interpretaciones diferentes de las cosas o de la realidad. El presupuesto esencial es que las cosas tienen una manera de ser, pero no que esa manera de ser esté vinculada con el conocimiento de las cosas, pues es perfectamente posible sostener que no alcancemos el conocimiento de ese modo de ser. El hincapié lo pone en que ese modo de ser de las cosas no es un producto o una construcción del entendimiento humano. A esto es lo que llama "*no estar lógicamente constituido por representaciones*" (p. 156). Todo esto quiere decir que cuando se trata de definir qué es un objeto externo, no diríamos que se representa de tal o cual manera, sino que más bien se está aludiendo a la *idea* de un objeto que es en sí, independiente del sujeto; idea que tiene un papel límite, en el sentido kantiano.

Puesto que S. no busca una defensa epistemológica de su RE, ocupa la noción de trasfondo para sustentar su defensa de esta realidad

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

lógicamente independiente de nuestras representaciones. El trasfondo como tal no puede ser demostrado, pues su calidad de tal lo constituye en presupuesto de cualquier tipo de argumentación. La existencia de un mundo independiente de nuestras representaciones, es un supuesto semejante al de nuestra racionalidad del que partimos en todo discurso. Cualquier intento de demostración nos llevaría a un círculo vicioso, pues buscamos demostrar aquello mismo que utilizamos en la demostración. El RE es una condición de cierto tipo de tesis o hipótesis (cfr. p. 178). Es una condición de inteligibilidad para tener ciertos tipos de tesis, por eso no tiene especial conexión con la teoría de que hay "objetos" en el "espacio". Nuestras nociones de objetos y espacios pueden ser radicalmente revisadas, de hecho lo han sido por la teoría de la relatividad, pero el RE permanece intacto, porque cuidadosamente afinada es la tesis de que el modo en que las cosas son es independiente de todas las representaciones de cómo las cosas son. El trasfondo no nos expone contenidos, sino que más bien nos abre un espacio de posibilidades (*a space of possibilities*) (p. 182). Esta expresión es coherente con el carácter regulador de la idea de un objeto lógicamente independiente de nuestras representaciones.

Por eso S. razona de acuerdo a lo que llama una argumentación trascendental, es decir, un argumento que parte del supuesto de que rige una determinada condición y luego trata de demostrar los presupuestos de esa condición. En este caso concreto, la condición tiene que ver con nuestras prácticas y esto podemos llamarlo un argumento trascendental pragmático, el cual nos conecta con lo que S. llama nuestra *comprensión normal (normal understanding)* en una situación de comunicación, pues es un hecho que todos participamos de un lenguaje público (p. 183-84). "La comprensión normal requiere identidad (*sameness*) de comprensión por parte del hablante y del oyente, y la identidad de comprensión requiere en esos casos que las expresiones proferidas con referencia a algo traten de hacer referencia a una realidad *públicamente* accesible, a una realidad que es ontológicamente objetiva" (p. 186). Conviene nuevamente insistir en cómo comprender este ser ontológicamente objetivo. En S. no quiere decir la afirmación de una realidad, podríamos decir, existente, sino sólo la afirmación, en un contexto formal, del presupuesto de un mundo independiente de cómo lo representamos.

Presupuesto que se hace real no por la argumentación, sino más bien por la evidencia de los hechos, por lo que él llama "fuerza bruta" (*Brute Force*), pero que también podría entenderse como la evidencia de nuestras prácticas, que se volverían incomprensibles sin esta afirmación (p. 188-189). Desde esta perspectiva, se entiende mejor lo que quiere decir S. cuando habla de que el RE al afirmar que las cosas tienen una manera de ser lógicamente independiente, el término 'cosas' no quiere decir objetos materiales, ni siquiera objetos, sino que se trata de una expresión sin referencia; equivale al *it* de la expresión inglesa "*it's raining*" (p. 155). Me parece que S. quiere ser consecuente, y lo es, con su empeño por no hacer una defensa epistemológica del RE y sólo puede, por lo tanto, introducir un argumento formal, es decir, sin referencia a la existencia, que sólo abra posibilidades. En este terreno en el que se mueve S., se pueden distinguir dos niveles de análisis: por una parte, el nivel originario de la práctica o "fuerza bruta" y, por otra, el nivel teórico del argumento trascendental pragmático.

El RE se vuelve así en una presuposición del trasfondo —en este *normal understanding*— de una muy amplia gama de expresiones. Para comprender mejor este aspecto es necesario detenerse en una de las dos características que tiene el trasfondo: es penetrante y es esencial. Es penetrante, en el sentido de que se aplica a la mayor parte de las expresiones y es esencial en cuanto que nosotros no podemos sostener una comprensión normal o común de estas expresiones sin él. (cfr. p. 185). El carácter esencial es más relevante para esta explicación. Ya se ha visto que S. puntualiza que nuestras expresiones se realizan en un lenguaje público en el que hay una mismidad que requiere que las expresiones hagan referencia a una realidad públicamente accesible. Esta ha de ser una realidad ontológicamente objetiva, es decir, que no dependa de representaciones epistemológicamente subjetivas. Un lenguaje público presupone un mundo público en el sentido de que muchas (no todas) las expresiones del lenguaje público hacen referencia a fenómenos que son ontológicamente objetivos, los cuales adscriben determinadas características de este fenómeno. Por ej. el ya citado caso del dinero que hace referencia a una realidad física que ha adquirido un valor y una función social de intercambio (cfr. p. 186). El punto central es simplemente que cuando entendemos una expresión del tipo que hemos con-

siderado, entendemos que está presupuesta una realidad públicamente accesible (cfr. p. 187). Esto no significa que siempre consigamos conocer correctamente esta manera de ser, pero la independencia de las cosas con respecto a nuestra representación, exige un modo de ser propio, que incluso puede ser el no tener ningún modo de ser, pues incluso esta posibilidad —un mero experimento mental para S.— está indicando la independencia lógica de nuestras representaciones. Lo que sucede es que en condiciones de normalidad las personas tienen acceso a esta realidad objetiva, pues sin esto no sería posible el *normal understanding* ni el lenguaje público. Se podría hablar de un sentido de realidad, sin el cual todo se haría imposible o extremadamente difícil de explicar, sin el que no sería posible la comprensión común ni la vida social.

Para completar el argumento, es necesario reforzar la idea de que en la clase de actos de habla que se refiere a la realidad, hay una subclase, que es la de los actos que se refieren a realidad socialmente contruida, cuyo entendimiento normal requiere una realidad independiente de toda representación. Es decir, presupone una realidad independiente de toda construcción social, porque debe haber algo que permita dicha construcción que necesariamente ha de estar fuera de ella. Por ejemplo, para construir el dinero, la propiedad y el lenguaje, debe haber materiales tales como trozos de metal, papel, tierra, sonidos. Un lenguaje público presupone un mundo público (cfr. p. 190-91). De esta manera en nuestra comprensión normal formulaciones acerca del dinero, por ejemplo, requieren de la existencia de representaciones como parte de sus condiciones de inteligibilidad normal, en cambio sentencias acerca de montañas, por ejemplo, están enteramente libres de cualquier requerimiento (cfr. p. 194).

3. Comentarios

Un primer comentario, se refiere a la distinción, que se explicó en el n. 1, entre hechos brutos y hechos insituacionales, que implica también la de la distinción entre las características intrínsecas de las cosas y aquellas que son relativas a un observador. Este es un punto conflictivo, pues esta última distinción incluye y se refiere más precisamente a los objetos artificiales, hechos por el hombre para cubrir sus

necesidades. Difícilmente se puede disociar el modo de ser instrumental, por ejemplo del destornillador y del auto de sus características intrínsecas, o al menos éstas quedan muy disminuidas frente al uso que el hombre le da en una cultura, pues lo que llamamos características intrínsecas son tales en virtud de la relación que tienen con un observador, es decir con el potencial usuario de ese objeto. Es el clásico problema que se plantea en un nivel metafísico de la entidad de las realidades artificiales. Más fácil es pensar esta distinción con realidades del orden físico, pero quizás por una razón didáctica S. da estos ejemplos en los que el uso instrumental se monta sobre una estructura de orden físico, como pueden ser trozos de metal, plástico, etc. para hacer notar que siempre hay una base que corresponde a un hecho bruto o a una característica intrínseca.

Una distinción más neta entre hechos brutos y hechos institucionales parece ser que sólo tiene relevancia con respecto a los hechos físicos o de la naturaleza, pero también la naturaleza física adquiere relieve cuando se vincula con el hombre. Su existencia al margen de la mirada del hombre, carece de interés. Por ejemplo, los Himalayas adquieren notoriedad para nosotros cuando se presenta como un desafío escalar el Monte Everest o porque nos causa admiración la grandeza de esa cadena montañosa o la originalidad de las formas culturales que se han desarrollado en esa área geográfica. En este sentido, las posturas de Putnam y Goodman, comentadas muy de pasada en el n° 2, no son tan radicalmente dispares a la de S. que también admite una interconexión con el mundo.

El punto es quizás el siguiente: aunque efectivamente hay un mundo que existe independientemente de nuestras representaciones, ¿qué significado puede tener para nosotros ese mundo así desvinculado? Me parece que la cuestión que ve S. con claridad es que la discusión no ha de plantearse a este nivel, en el cual él también concordaría con los que aparecen como sus oponentes, sino en un nivel, por así decirlo formal, en el que la afirmación de un mundo independiente de nuestras representaciones elimina la teoría de que el mundo está constituido por nuestras representaciones y, por eso, puede decir que todo hecho institucional se monta sobre un hecho bruto.

El argumento trascendental pragmático que utiliza S. viene a destacar la idea de que la filosofía no puede recapturar el mundo de evidencias en el que siempre estamos insertos, no puede reabsorber exhaustivamente todo lo que es un supuesto, un punto de partida, antes de hacer filosofía. S. ve con claridad la problematicidad de una reconstrucción filosófica, y utiliza el argumento trascendental en el que tampoco se muestra la existencia del mundo o del objeto exterior, sino la necesidad interna del conocimiento mismo de *suponer* esta existencia. Este es el *it* al que se refiere cuando alude a que su teoría no se refiere a un objeto determinado o con una referencia. La filosofía no puede instaurar la conexión con el mundo, sólo puede suponerla y en esta tesis sí que se distancia de las posturas de Putnam, Goodman y Maturana.

Se puede decir que aunque el realismo de S. tiene más bien el carácter de una presuposición, porque no hay otra vía para argumentar filosóficamente en este punto, este autor tiene gran importancia en la discusión planteada acerca de los cambios culturales, porque es muy importante no perder de vista que todo cambio es con respecto a una realidad dada y que el realismo defiende, mejor o peor según sus versiones, este principio básico. En el caso de S., sostiene un mínimo campo que podríamos llamar inalterable: la manera de ser que toda realidad tiene y que al ser lógicamente independiente de cualquier representación, no es intencional. Para que sea posible la intencionalidad y la constitución de hechos institucionales, debemos reconocer el ámbito de los hechos brutos y no intencionales.

Para S. este ámbito es de orden físico o biológico, este es el fondo último u originario del cual no podemos prescindir. Este punto merece, desde mi visión, una revisión y también una réplica, pues no es una respuesta realista definitiva ya que deja al margen toda la cuestión causal. Pero me parece muy interesante el resguardo de un espacio real que no sólo sea como un reducto intocable, sino más radicalmente, el supuesto básico de construcciones y cambios sociales y culturales.

Queda abierto el camino para un análisis detenido del *background*, de esta especie de sentido de realidad que tenemos los hombres y que es muy difícil de negar justamente por la común comprensión que permite diálogos como estos que ahora estamos realizando.