

# La constitución de la realidad política

Por ISABEL VICTORIA LUCENA CID  
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

## RESUMEN

*Este artículo analiza la tesis searliana según la cual todo poder político representa un poder deóntico relacionado con los derechos, los deberes, las obligaciones, las autorizaciones, los permisos, la autoridad, etc. Esta concepción nos conduce a entender el poder y las funciones de estatus como un fenómeno irremediamente vinculado a la aceptación colectiva y las reglas constitutivas. Nociones como la constitución lingüística de los poderes deónticos, las razones para actuar independientemente del deseo, la racionalidad normativa y la aceptación colectiva de los sistemas políticos, constituyen algunas de las piedras angulares que se desarrollan en este trabajo dentro de un marco conceptual cuya visión realista de lo social, institucional y político tiene importantes implicaciones en el ámbito de la filosofía jurídica, política y moral.*

*Palabras clave: Política, poder deóntico, hechos institucionales, compromiso político, racionalidad normativa, sistema político, aceptación colectiva, función de estatus.*

## ABSTRACT

*This article analyzes Searle's thesis according to which all political power represents a deontic power related to rights, duties, obligations, authorizations, permissions, authority, etc. This conception leads to unders-*

*tand to us the power and the constituent functions of status irremediably tie to the collective acceptance and constitutive rules. Notions like linguistic constitution of deontic powers, the reasons to act independently of desire, the normative rationality and the collective acceptance of the political systems, constitute some of angular stones of a conceptual frame whose social, institutional and politic realistic vision have important implications in the scope of the legal, political and moral philosophy.*

Key words: Policy, deontic power, institutional facts, political commitment, normative rationality, political system, collective acceptance, function of status.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.—II. BASES CONCEPTUALES DE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE JOHN SEARLE.—III. LA CONCEPCIÓN SEARLIANA DEL PODER POLÍTICO. 3.1 *El poder político como poder deóntico*. 3.2 *El compromiso político: Razones para actuar independientemente del deseo*. 3.2.1 *Hacia un modelo de racionalidad normativa*. 3.3 *Aceptación colectiva: todo poder político viene de abajo*. 3.3.1 *De la intención colectiva a la intención conjunta: el factor acuerdo*. 3.3.2 *La aceptación colectiva del sistema político*

## I. INTRODUCCIÓN

En el año 2003 John R. Searle publicó un trabajo titulado «Social Ontology and Political Power»<sup>1</sup>, y ese mismo año apareció bajo el título «Ontologia Sociale e Potere Politico» en el volumen colectivo a cargo de Paolo di Lucía, *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*<sup>2</sup>. El objetivo de Searle es explicar «la ontología del poder político» y «el papel del lenguaje en la constitución de dicho poder». La tesis principal de su libro *La construcción de la realidad social* comporta implícitamente una ontología política, o al menos, una relación entre una posible filosofía política y la filosofía del lenguaje. La pregunta que planteaba en aquella ocasión pretendía responder al hecho de ¿cómo reconciliar una determinada concepción que tenemos de nosotros mismo, como agentes conscientes, inteligentes, libres, sociales y políticos, con una concepción del mundo en virtud de la

<sup>1</sup> Publicado en SCHMITT, F. F. (ed.) 2003, *Socializing Metaphysics: The nature of social reality*, Lanham, MD: Rowlan and Littlefield. pp. 195-210.

<sup>2</sup> SEARLE, John R. «Ontologia sociale e potere político» en Di Lucía, Paolo (2003), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*. Macerata: Quodlibert, pp. 27-44. Cfr. SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Barcelona, Paidós.

cual éste está constituido por partículas físicas desprovistos de inteligencia y de significación, sometidas a campos de fuerzas? En este nuevo trabajo da un paso más y vuelve a plantear la misma cuestión introduciendo un nuevo elemento: ¿cómo puede existir una realidad política en un mundo constituido por partículas físicas?

Con objeto de responder a esta nueva pregunta, Searle retoma los postulados ontológicos descritos en su obra *La construcción de la realidad social* y vuelve a establecer las distinciones ontológicas y epistemológicas que le sirvieron de base para explicar los hechos institucionales y la realidad institucional. El argumento lo exponía entonces de la siguiente manera: ciertos elementos de la realidad son independientes del observador: fuerza, masa, atracción gravitatoria, fotosíntesis, enlace químico; otros elementos, por el contrario, son relativos al observador y su existencia depende de las actitudes, los pensamientos y de la intencionalidad de los observadores, los usuarios, los creadores, diseñadores, comparadores, vendedores o, de manera más general, de agentes intencionales conscientes. Ejemplos de elementos que dependen del observador son el dinero, la propiedad, el matrimonio, el lenguaje, etc.<sup>3</sup>

A esta distinción Searle añade otra más basada en la objetividad y la subjetividad epistémica por un lado, y en la objetividad y la subjetividad ontológica, por otro. La objetividad y subjetividad epistémica son propiedades de las aserciones. En este sentido, una aserción puede determinarse de manera independiente del sentimiento, las actitudes y las preferencias, etc., de quienes las hacen o de quienes las interpretan. Decir, por ejemplo, que «Zapatero es el actual presidente de España» es epistémicamente objetiva, sin embargo, decir que «Zapatero es mejor presidente que su antecesor Aznar», es epistémicamente subjetiva. En lo que respecta a la objetividad ontológica y la subjetividad ontológica, éstas son propiedades de la realidad. De este modo, los dolores y el hambre, por ejemplo, son ontológicamente subjetivos porque su existencia depende del hecho de que los experimenta un sujeto humano o un animal. Sin embargo, las montañas, las playas y las moléculas son ontológicamente objetivas ya que su existencia no depende de experiencias subjetivas.

La justificación de estas distinciones en el marco de la actual discusión le lleva a Searle a concluir que «prácticamente toda nuestra realidad política es relativa al observador. Unas elecciones, un parlamento, un jefe de gobierno o una revolución, por ejemplo, son lo que son únicamente si la gente adopta ciertas actitudes al respecto. De ahí que todos los fenómenos sociales o políticos contengan una parte de subjetividad ontológica. Ahora bien, la subjetividad ontológica como tal no implica la subjetividad epistémica. Puede existir un ámbito

---

<sup>3</sup> SEARLE, John, R. (2003), «Ontología sociale y potere politico» *op. cit.*, p. 28, y SEARLE, John R. 2004, *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, *op. cit.*, p. 93.

como la política o la economía dentro del cual las entidades sean ontológicamente subjetivas, aunque a propósito de ellas puedan siempre hacerse aserciones epistémicamente objetivas. De este modo, la presidencia de EE.UU. es un fenómeno relativo a un observador, es ontológicamente objetiva. Por el contrario: el hecho de que Barack Obama sea actualmente el presidente de los EE.UU. es un hecho epistémicamente objetivo<sup>4</sup>.

Basándonos en las anteriores consideraciones, nos proponemos examinar en este trabajo la visión searlina de la realidad política. Para ello, retomamos una serie de presupuestos sobre los que Searle articula la tesis medular de su ontología política: todo poder político es una cuestión de funciones de estatus y por esta razón todo poder político es un poder deóntico. Dado que todo poder político es una cuestión de funciones de estatus, todo poder político, aunque se ejerza desde arriba, viene de abajo. Los sistemas de funciones de estatus funcionan, al menos en parte, porque el reconocimiento de los poderes deónticos nos provee de razones para actuar independientes del deseo. Estos principios nos ofrecen, como tendremos ocasión de ver, una explicación o justificación del aparato conceptual en virtud del cual se deduce el paso de los hechos brutos a los hechos sociales e institucionales y de ahí a la especificidad de los hechos políticos.

## 2. BASES CONCEPTUALES DE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE JOHN R. SEARLE

Las distinciones ontológicas/epistemológicas y objetivas/subjetivas le proporcionan a Searle una herramienta metodológica excepcional de observación de la realidad social y política. Repara en Aristóteles para rescatar su célebre afirmación de que «*El hombre es un ser social y político*» y para subrayar que ciertamente existen muchas especies de animales que muestran conductas gregarias o sociales, pero sólo el ser humano es, además de un animal social, un animal político. Este convencimiento le induce a replantearse sus cuestiones iniciales acerca de la capacidad humana para crear hechos sociales e institucionales, y se pregunta si hay que añadir algún elemento extra a los hechos sociales para que sean considerados específicamente políticos: «¿qué hay que añadir a los hechos sociales para que lleguen a ser hechos políticos?»<sup>5</sup> Es decir, ¿qué aspectos tendría que añadir a su ontología social para convertirla en ontología política, o como él la denomina, ontología del poder político?

<sup>4</sup> Vid. SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 94.

<sup>5</sup> *Ibidem* SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 95.

La capacidad humana de crear hechos sociales tiene una base biológica que los seres humanos comparten con otras especies. Searle denomina esta capacidad, intencionalidad colectiva. Esta intencionalidad colectiva es un fenómeno consistente en compartir formas de intencionalidad en el marco de la cooperación humana o animal<sup>6</sup>. No obstante, ¿se puede demostrar que la intencionalidad tiene una base biológica? ¿Existe alguna distinción entre la acción colectiva y la cooperación humana? A este respecto, Searle insiste en que la intencionalidad colectiva está presente en todo comportamiento cooperativo, en todo deseo o creencia compartidos, en los que los agentes son conscientes de compartir deseos, creencias o intenciones. Este aspecto de la realidad social no es algo nuevo, sociólogos tan influyentes como Durkheim, Simmel y Weber señalaron en su día que la intencionalidad colectiva supone la base de la sociedad, aunque no lo hayan expresado en los mismos términos.

Ahora bien, ¿cómo se pasa de los hechos brutos a los hechos sociales e institucionales? Searle sostiene que la intencionalidad colectiva basta para crear toda forma simple de realidad social o de hechos sociales. En este sentido entiende que un hecho social es cualquier hecho que entrañe la intencionalidad colectiva de dos o más agentes humanos o animales. Pero la simple intencionalidad colectiva está muy lejos de fenómenos sociales como el dinero, la propiedad, el matrimonio, el gobierno, etc., y por consiguiente, la condición de animal social está muy lejos de la condición de animal político, por ello se formula la pregunta ¿qué hay que añadir específicamente a la intencionalidad colectiva para llegar a las formas de realidad institucional característica de los seres humanos y, en particular de la realidad política humana? Searle resuelve esta cuestión acudiendo a dos elementos suplementarios pero de igual importancia en su explicación: la atribución de funciones y las reglas constitutivas. En la combinación de estos tres elementos, la intencionalidad colectiva, la asignación de funciones y las reglas constitutivas, se encuentra el fundamento mismo de la noción searlina de sociedad específicamente humana<sup>7</sup>.

Un fenómeno notable que se ha dado a lo largo de la historia de la humanidad es que los seres humanos utilizan todo tipo de objetos para realizar funciones que pueden ejecutarse gracias a las características

---

<sup>6</sup> «La intencionalidad colectiva existe cuando un grupo de animales coopera para cazar su presa, o cuando dos personas mantienen una conversación, o cuando un grupo de individuos trata de organizar una revolución». Vid. SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 95.

<sup>7</sup> Vid. SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 97, Cfr. SEARLE, John R. (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós. SEARLE, John R. (2001), *Mente, lenguaje y sociedad*, Madrid, Alianza Editorial. SEARLE, John R. (2003), «Ontología Sociale e Potere Politico», op. cit., p. 30; SEARLE, John R. «What is an Institution?», *Journal of Institutional Economics*, Volumen 1, Issue 01, January 2005.

físicas de dichos objetos. En el nivel más primitivo nos hemos servido de palos para que funcionaran como palancas o de bancos como asientos, en cambio, en el nivel más elaborado de las sociedades contemporáneas hemos desarrollado la capacidad de crear objetos para funciones más específicas y complejas. Si examinamos con detenimiento a los seres humanos descubriremos además una habilidad superior: la «capacidad de imponer una función a los objetos que, a diferencia de los palos, las palancas, las cajas y el agua salada, no pueden desempeñar la función gracias a su estructura física, sino más bien gracias a una determinada forma de aceptación colectiva basada en un determinado estatus de dichos objetos»<sup>8</sup>. No es, ciertamente, el hecho de su estructura física el que permite a los trozos de papel (los billetes) cumplir su función, sino el hecho de que nosotros adoptemos un conjunto de actitudes al respecto: esas piezas de papel son capaces de realizar esta función porque reconocemos su estatus<sup>9</sup>.

Para explicar cómo es posible que existan estas funciones de estatus Searle introduce la tercera noción: las reglas constitutivas y para ello vuelve sobre una antigua distinción presente en sus trabajos más tempranos: la distinción entre los «hechos brutos y los hechos institucionales». Los hechos brutos pueden existir sin institución humana alguna, de modo que el hecho de que «la tierra gire en torno al sol» es un hecho bruto. No obstante, los hechos institucionales precisan para existir, como el nombre indica, de instituciones humanas. El hecho de que una persona sea ciudadana española o que un trozo de papel sea un billete de 50 euros, constituyen ejemplos de hechos institucionales. Pero ¿cómo son posibles estos hechos? Para dar razón de ellos, debemos establecer otra distinción entre tipos de reglas: las reglas regulativas que rigen formas de comportamiento existentes, por ejemplo, la regla que impone «circular por la derecha» se encarga de regular la circulación, y las reglas constitutivas que no sólo regulan, sino que crean la posibilidad de nuevas formas de conducta o las definen. Las reglas constitutivas tienen normalmente la forma: X cuenta como (tiene el valor de, el sentido de) Y en el contexto C. Tal o cual regla cuenta como el movimiento del caballo del ajedrez, tal o cual posición cuenta como un jaque mate, un individuo que posea ciertas prerrogativas cuenta como presidente de Francia. El elemento clave en el paso de los hechos brutos (funciones físicas) a hechos institucionales (función de estatus) reside en cómo, al concederle un estatus a algo, le atribuimos una función basada en dicho estatus. Para Searle, la propiedad —específicamente humana— que permite atribuir un estatus a cosas que de por sí no tienen, y a continuación conferirles, asociados a ese estatus, un conjunto de funciones que sólo pueden ejercerse en

---

<sup>8</sup> Vid. SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 98.

<sup>9</sup> *Ibidem* SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 99.

virtud de la aceptación colectiva del estatus y de su función correspondiente, es la que hace posible los hechos institucionales<sup>10</sup>.

La noción de función de estatus reviste un carácter de especial importancia en la ontología política searlina como tendremos ocasión de apreciar más adelante. Las funciones de estatus van unidas siempre a poderes positivos y negativos. Así por ejemplo, «la persona que posee dinero o propiedades, o está casada, tiene poderes, derechos y obligaciones que de otro modo no tendría. Nótese que estos poderes revisten una forma particular; no corresponden, por ejemplo, al poder de alimentación eléctrica ni al poder que un individuo tendría sobre otro gracias a su fuerza física bruta»<sup>11</sup>. Los poderes que constituyen los hechos institucionales, a diferencia de los poderes físicos, son siempre poderes relacionados con deberes, derechos, obligaciones, compromisos, autorizaciones, exigencias y permisos. Searle denomina estos tipos de poder «poderes deónticos». Una cuestión esencial al respecto es que esta variedad de poder está sujeta al reconocimiento y la aceptación colectiva.

Hasta aquí hemos subrayado la importancia de nociones como la intencionalidad colectiva, las reglas constitutivas y las funciones de estatus, ahora es el momento de insistir en otro elemento esencial en la ontología searlina: el papel del lenguaje y del simbolismo en la constitución de la realidad política. Cuando declaramos que Zapatero es el presidente de España estamos ante una simple afirmación de hechos, igual que si se dijera que hace calor en Sevilla. Sin embargo, ¿por qué el lenguaje es más constitutivo del hecho cuando se trata de Zapatero que cuando se trata del calor? Para comprender esto hemos de entender el tránsito que se produce de X a Y por el cual conferimos un determinado estatus a algo que no lo tiene intrínsecamente, sino sólo en virtud de nuestras actitudes (*we-attitude*), son hechos, como vimos, relativos al observador, y que sólo pueden existir mediante la representación de que existen<sup>12</sup>. Además, para que puedan ser representados como existentes «es preciso que dispongamos de un medio para representarlos. Y ese medio es un cierto sistema de representación o, como mínimo, un cierto procedimiento simbólico, a través del cual se representa el fenómeno X como poseedor del estatus Y. Para que Bush sea presidente, es necesario que la gente piense que lo es; ahora bien, para que piense que es el presidente es preciso que tengan

---

<sup>10</sup> SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 101.

<sup>11</sup> ZAIBERT, Leo, «Toward meta-Politics» en *The Quarterly Journal of Australian Economics*, vol. 7, núm. 4 (invierno 2004) pp. 113-128. Vid. SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 102.

<sup>12</sup> SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., pp. 103-104.

un medio para pensarlo, y dicho medio ha de ser lingüístico o simbólico»<sup>13</sup>.

Por ello, el lenguaje es «la institución social básica, no solamente en el sentido de que el lenguaje es necesario para la existencia de las demás instituciones, sino también en el sentido de que los elementos lingüísticos se autoidentifican, por así decir, como lingüísticos»<sup>14</sup>. En su libro *Actos de Habla*, Searle afirmaba que la función del lenguaje es la comunicación, que nos servimos del lenguaje para comunicarnos con los demás y, en un sentido limitado, para comunicarnos con nosotros mismos en nuestro pensamiento. Ahora, además, el lenguaje «desempeña un papel suplementario, el lenguaje es una parte constitutiva de la realidad institucional»<sup>15</sup>.

Teniendo en cuenta los argumentos precedentes, la tesis, que en nuestra opinión defiende Searle, se podría enunciar de la siguiente manera: la realidad política y, por extensión, todo poder político es fruto del reconocimiento y aceptación colectiva de las funciones de estatus, cuyos poderes deónticos, constituidos simbólicamente o lingüísticamente, representan razones para actuar independientemente del deseo. Las ventajas y deficiencias de esta visión serán más evidentes en función de los conceptos de política y poder que apliquemos a la propuesta searlina.

### 3. LA CONCEPCIÓN SEARLIANA DEL PODER POLÍTICO

El propósito de Searle en su trabajo «Ontología social y poder político» no es contribuir a la discusión de la filosofía política occidental, sino explorar algunas de las relaciones que existen entre la ontología de la realidad social y la específica forma de realidad social que supone el poder político. Su objetivo es mostrar cómo la realidad política es un caso especial de la realidad social e institucional. Algunas de las nociones fundamentales que usa para describir y analizar la naturaleza de la realidad social e institucional podrían darnos ideas sobre la naturaleza de la realidad política. A este efecto, destacamos cuatro categorías que podrían ayudar en esta empresa. La primera de ellas es la noción de función de estatus junto a la de hechos institucionales y poderes deónticos. Asociada a estas nociones se encuentra la de aceptación colectiva, que constituyen y mantienen las funciones de estatus. La tercera idea está relacionada con el papel del lenguaje en la

---

<sup>13</sup> SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 102.

<sup>14</sup> SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 105.

<sup>15</sup> SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, op. cit., p. 106.

constitución de los fenómenos sociales y políticos. Y por último, la cuarta categoría está relacionada con la peculiar habilidad humana de crear razones para actuar independientes del deseo. Searle atribuye a los seres humanos la capacidad de reconocer y estar motivados por razones para la acción que no responden a sus primeras inclinaciones, deseos o intereses. Esta capacidad constituye una de las razones fundamentales de la existencia de la civilización humana y, *a fortiori*, la que posibilita organizarse políticamente<sup>16</sup>. Aunque cada una de estas ideas se explican por sí mismas, necesitamos de todas ellas para comprender la propuesta ontológica sobre el poder político searliano.

Sobre la base de los distintos argumentos expuestos, examinaremos estos postulados con el fin de responder a la cuestión que plantea Searle en los siguientes términos: ¿qué tenemos que añadir a los hechos sociales para que lleguen a ser hechos políticos?

### 3.1 El poder político como poder deóntico

La tesis según la cual «todo poder político es cuestión de funciones de estatus, razón por la cual todo poder político es un poder deóntico», representa el eje central sobre el que se desarrollan los demás principios que conforman el contenido esencial del trabajo searliano «Ontología social y poder político». Como vimos anteriormente, los poderes deónticos tienen que ver con los derechos, los deberes, las obligaciones, las autorizaciones, los permisos, la autoridad, etc. El poder de los dirigentes del partido local y del consejo municipal, así como el poder de las grandes figuras (presidentes, jefes de gobierno, miembros del congreso, o del tribunal supremo) derivan todos por igual del hecho de que esas entidades poseen funciones de estatus reconocidas<sup>17</sup>.

En *La construcción de la realidad social* Searle utiliza la terminología de poder convencional para distinguirlo del poder bruto aunque, como él mismo admite, a menudo conceder poder convencional significa autorizar el uso del poder bruto, como sería el caso de los cuerpos de seguridad del Estado en casos de excepción. No obstante, Searle argumenta que el uso de la violencia por parte de la policía y del poder militar se contraponen al poder político. De igual modo, los conflictos entre grupos étnicos y religiosos, la violencia generada por las ideologías, el terrorismo internacional, la guerra no declarada entre Estados, no pueden ser considerados políticos. De este modo, Searle contraponen la estructura lógica del poder deóntico a la estructura lógica del poder fundado sobre la fuerza.

<sup>16</sup> SEARLE, John R. «Ontologia sociale e potere politico» *op. cit.*, p. 30. Vid. SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>17</sup> SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. *op. cit.*, p. 108.

Ante este argumento, Oppenheim se manifiesta en desacuerdo con la consideración searliana de que el poder físico bruto del más fuerte sobre el más débil deba ser distinto del poder político<sup>18</sup>. Es más, considera que la caracterización de Searle de poder político como esencialmente deóntico no violento y no egoísta es una representación idealizada de las democracias occidentales. Ciertamente, sólo en los sistemas democráticos constitucionales el individuo es la fuente de cada poder político, pero sólo en teoría. En opinión de Oppenheim, casi todos (si no todos) los actos de ejercicio de poder político (y la respuesta a ellos) son hechos basados en el interés personal, y los conflictos de naturaleza política son generalmente o no resueltos del todo o resueltos mediante el uso de la fuerza bruta<sup>19</sup>.

La contraposición entre el poder deóntico y el poder bruto, está basada en la distinción entre hechos brutos y hechos institucionales<sup>20</sup> según la cual la estructura lógica básica de los hechos institucionales tiene la forma «X cuenta como Y en el contexto C», fórmula que pone de relieve las reglas constitutivas que nos posibilita crear los hechos institucionales. Junto a esta caracterización, Searle ofrece otra fórmula que explica la creación de poderes básicos en la sociedad, centrándose en la forma general del contenido de la función de estatus de Y. Si «el contenido de Y viene impuesto al elemento X por aceptación colectiva, esas aceptaciones colectivas (reconocimientos, creencias, etc.) deben tener algún contenido; y lo que sugiero es que para una amplia clase de casos el contenido tiene que ver con alguna modalidad de poder convencional en la que el sujeto se relaciona con algún tipo de acción o con algún curso de acciones (...). Puesto que el poder es siempre poder para hacer algo o de impedir que algún otro haga algo, el contenido proposicional de las funciones de estatus de poder es siempre en parte que (*S* hace *A*)»<sup>21</sup>. Donde *S* representa a una persona y *A* una acción o una actividad. La estructura primitiva de la regla constitutiva *X cuenta como Y en C* se convierte ahora en la estructura básica del poder convencional: *Nosotros aceptamos [S tiene poder (S hace A)]*.

¿Qué relación existe entre ambas fórmulas: *X cuenta como Y en C* y *Nosotros aceptamos [S tiene poder (S hace A)]*? La respuesta que

<sup>18</sup> Cfr. OPPENHEIM, Felix, E. «Potere Bruto e potere deontico Una risposta a Searle» en Di Lucia, Paolo (ed.), 2003, *Ontología Sociale...*, op. cit., pp. 105-107.

<sup>19</sup> OPPENHEIM, Felix, E. «Potere Bruto e potere deontico» Una risposta a Searle. en Di Lucia, Paolo (ed.), 2003, *Ontología Sociale...*, op. cit., pp. 106-107.

<sup>20</sup> En opinión de Alarcón, en su combate contra «la falacia de la falacia naturalista» Searle distingue dos tipos de deberes «los "deberes categóricos" y los "deberes hipotéticos". Searle ha basado su "antidivisionismo" en la partición de la realidad en dos áreas, la de los hechos institucionales y la de los hechos brutos. A diferencia de los hechos brutos, los hechos institucionales presuponen la existencia de determinadas instituciones, compuestas por un conjunto de reglas "constitutivas", por un conjunto de reglas que crean o definen nuevas formas de conducta, que constituyen una actividad cuya existencia es dependiente, desde un punto de vista lógico, de las reglas». ALARCÓN, Carlos, (2001), *Causalidad y normatividad*, op. cit., p. 33.

<sup>21</sup> SEARLE, John R. (1997), *La construcción...*, op. cit., p. 116.

ofrece Searle es que no aceptamos solamente que alguien tiene poder, sino que aceptamos que tiene poder en virtud de su estatus institucional. Un ejemplo de *X cuenta como Y en C* sería: satisfacer ciertas condiciones hace posible que alguien sea Presidente del Estado. Pero una vez que hemos aceptado que alguien es el Presidente, aceptamos también que tiene poder para realizar ciertas cosas. Tiene el poder positivo de mandar sobre las fuerzas armadas, pero también tiene el poder negativo, es decir, la obligación de gobernar la nación. Tiene el *derecho* de mandar sobre el ejército y las fuerzas de seguridad y tiene el *deber* de dirigir el gobierno. El énfasis sobre la aceptación colectiva se refleja en el análisis que realiza Searle del poder convencional: aceptamos que *S* tiene poder (*S* hace *A*) porque  $S=X$ , y nosotros aceptamos que *X cuenta como Y*, y que la función de estatus conlleva el reconocimiento de los poderes deónticos<sup>22</sup>.

Searle distingue varios tipos de poder convencional: simbólico, deóntico, honorífico y procedimental. En nuestro caso nos centraremos en el tipo de poder convencional normativo (deóntico), es decir, aquellos poderes que son fruto de la asignación de una función estatus específica con consecuencias en el ámbito de los derechos, responsabilidades, obligaciones, deberes, privilegios, habilitaciones, castigos, autorizaciones, permisos y otros fenómenos deónticos<sup>23</sup>. Partiendo de que el *estatus Y* confiere (o niega) poder, Searle clasifica estos fenómenos deónticos dentro de otras dos categorías que se corresponden con la de los poderes positivos y negativos: «la primera se da cuando el agente es dotado con algún poder, certificado, autorización, habilitación, derecho, permiso o cualificación nuevos que le capacitan para hacer algo que no podría hacer de otro modo; la segunda se da cuando el agente es o está requerido, obligado, ligado por el deber, castigado, prescrito o forzado de algún modo a hacer algo que de otro modo no sería factible»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> SEARLE, John R. «Social Ontology: Some Basic Principles» en *Anthropological Theory*, Vol. 6 (1) 2006, *op. cit.*, p. 18; Cfr. SEARLE, John R. «What is an Institution?» en *Journal of Institutional Economics*, Volume 1, Issue 01, January 2005 pp. 1-22.

<sup>23</sup> SEARLE, John R. (1997), *La construcción...*, *op. cit.*, p. 112. Cfr. SEARLE, John R. «Human Rights» en [www.socrates.berkeley.edu/~jsearle/130/HumanRights.doc](http://www.socrates.berkeley.edu/~jsearle/130/HumanRights.doc). Este documento se encuentra colgado en Internet con fecha de 23 de marzo de 2007 y con el título «Chapter Six. Human Rights». En nuestra opinión forma parte del nuevo trabajo que está realizando Searle y del que sólo disponemos como primicia de este capítulo. El primer apartado del mismo trata de los derechos como funciones de estatus. Los derechos son siempre relativos al observador y dado que son funciones de estatus, son atribuidos gracias a la intencionalidad colectiva. Los derechos humanos no se descubren en la naturaleza al igual que se descubre un fenómeno como la fotosíntesis. Véase también los interesantes trabajos de MILLER, Seumas «Artefacts and Collective Intentionality» en *Techné*, Vol. 9 (2) Winter, 2006, pp.52-67; ARTOSI, Alberto «On the Notion of an Empowered Agent» en [www.cirfid.unibo.it/~agsw/lea02/pp/Artosi.pdf](http://www.cirfid.unibo.it/~agsw/lea02/pp/Artosi.pdf).

<sup>24</sup> SEARLE, John, R. (1997), *La construcción...*, *op. cit.*, p. 116. Alarcón clarifica esta distinción entre poderes positivos y poderes negativos diciendo que «los primeros

Si tenemos en cuenta «no los objetos sociales, como el dinero, las universidades o los Estados, sino los agentes que operan sobre y dentro de esos objetos la distinción se establece entre lo que el agente *puede* hacer y lo que el agente *debe* (y *no debe*) hacer, entre lo que el agente está *capacitado* para hacer y lo que *requiere* que haga como resultado de la asignación de estatus determinado por el término Y»<sup>25</sup>. A esta distinción entre poderes positivos y negativos, Searle añade otras dos distinciones que se dan entre la *creación* y la *destrucción* de poderes convencionales y los poderes convencionales *procedimentales* y *terminales*. Un ejemplo de esto último sería la distinción entre recibir cierto número de votos y ganar las elecciones: obtener votos es un paso procedimental en el camino de ganar, y ganar es el término del proceso electoral. Como podemos observar, las funciones de estatus procedimentales son funciones deónticas condicionales, es decir, cuando se satisface el antecedente condicional el resultado es un paso en la jerarquía iterada de la realidad institucional. Por su parte, las formas básicas de capacitación y requerimiento se representan de la siguiente manera:

Nosotros aceptamos [S está capacitado (S hace A)]

Nosotros aceptamos [S es requerido (S hace A)]<sup>26</sup>

En relación a los actos de creación y destrucción de poderes, esos actos pueden realizarse en virtud de otro poder convencional como sería el caso del matrimonio/divorcio. Es decir, en el caso en el que una acción implique la creación o destrucción del poder, este mismo acto es un ejercicio de poder convencional. En la destrucción de un poder convencional «la negación opera sobre la aceptación colectiva, no el contenido de la aceptación»<sup>27</sup>. En caso de la ruptura de un matrimonio entre  $S_1$  y  $S_2$  la consecuencia sería:

Nosotros ya no aceptamos ( $S_1$  y  $S_2$  están casados)

Para Mourgal esta afirmación no es demasiada afortunada porque no se distingue entre un divorcio o el colapso de la aceptación del matrimonio. En su opinión, lo que se expresa es un cambio: el cambio en cuestión no afecta a nuestra aceptación o no de que  $S_1$  y  $S_2$  estén casados, sino a la aceptación de un nuevo hecho institucional: el divorcio. Su propuesta la formula de la siguiente manera:

Nosotros aceptamos ( $S_1$  y  $S_2$  se han divorciado).

---

hacen referencia a deberes *anankásticos*, a "poderes, certificados, autorizaciones, habilitaciones, derechos, permisos o cualificaciones" que posee el agente y le capacitan para hacer algo, y para que lo que haga cuente institucionalmente, por lo que actúan sobre él influyendo indirectamente en su comportamiento. Los segundos hacen referencia a deberes deónticos, a "exigencias, obligaciones, vínculos, castigos, prescripciones o coacciones" que actúan sobre el agente influyendo directamente en su comportamiento. ALARCÓN, Carlos, (2001), *Causalidad y Normatividad*, Sevilla: MAD, p. 104.

<sup>25</sup> SEARLE, John, R. (1997), *La construcción...*, op. cit., p. 113.

<sup>26</sup> SEARLE, John, R. (1997), *La construcción...*, op. cit., pp. 116-117.

<sup>27</sup> SEARLE, John, R. (1997), *La construcción...*, op. cit., p. 118.

Searle de hecho vuelve sobre este aspecto de nuevo diciendo que «el argumento básico a favor de entender la estructura lógica de la destrucción del poder convencional como aceptación colectiva, en vez de como negaciones de contenido de la aceptación, es que éstas no requieren el mantenimiento continuado de la función de estatus, mientras que el poder convencional sí»<sup>28</sup>. El matrimonio requiere un mantenimiento continuado de la aceptación colectiva mientras que en el caso del divorcio no<sup>29</sup>.

Como resultado de su investigación sobre la clasificación de los poderes institucionales en simbólicos, deónticos, honoríficos y procedimentales, Searle concluye que desde el punto de vista de la estructura lógica de la realidad social, lo único que tenemos son creaciones y destrucciones de poderes convencionales que pueden ser simbólicos u honoríficos, negativos o positivos y condicionales. Algunos de estos poderes son colectivos y otros son individuales y en último caso representan variaciones sobre iteraciones de la estructura básica<sup>30</sup>. Lo que sí mantiene, aunque no lo demuestra definitivamente, es que la operación lógica primitiva por medio de la cual la realidad institucional es creada y constituida tiene la forma:

Nosotros aceptamos, nos apercebimos, conocemos, etc., colectivamente que [S tiene poder (S hace A)]<sup>31</sup>.

Sobre la base de estos argumentos, Searle considera que la estructura básica del poder nos permite captar todos los rasgos lógicos del contenido intencional de la función de estatus Y en la fórmula «X cuenta como Y», demostrándonos «que la enorme complejidad del cuerpo de la realidad institucional tiene un esqueleto muy simple»<sup>32</sup>. Sin embargo, a pesar de la coherencia lógica de su explicación, surgen cuestiones problemáticas en torno a la distinción entre poderes positivos y negativos, sobre la analogía que presenta Searle entre la dimensión deóntica y la dimensión de poder, y entre autoridad y poder<sup>33</sup>. Por otro lado, el papel que juega la noción de regla constitutiva no queda muy clara dentro de la estructura lógica del poder convencional. Para Searle, las reglas constitutivas confieren poder a través de la atribución de un estatus y una función. El problema es que Searle no explica

<sup>28</sup> SEARLE, John, R. (1997), *La construcción...*, op. cit., p.120.

<sup>29</sup> Cfr. MOURAL, Josef, «Searle's Theory of Institutional Facts» A Program of Critical Revision» en Grewendorf, Günter y Meggle, Georg, 2002. *Speech Acts, Mind, and Social Reality*, Dordrech. Boston: Kruwer Academic Publishers, pp. 283-284.

<sup>30</sup> SEARLE, John, R. (1997), *La construcción...*, op. cit., pp. 122-23.

<sup>31</sup> SEARLE, John, R. (1997), *La construcción...*, op. cit., p. 122.

<sup>32</sup> SEARLE, John, R. (1997), *La construcción...*, op. cit., p. 123.

<sup>33</sup> ARTOSI, Alberto, «On the Notion of an Empowered Agent», [www.cirfid.unibo.it/~agsw/lea02/pp/Artosi.pdf](http://www.cirfid.unibo.it/~agsw/lea02/pp/Artosi.pdf) y ARTOSI, Alberto, ROTOLO, Antonino, y VIDA, Silvia «On the logical Nature of Count-as Conditionals», en Cervenini, C. (ed.) 2004 *Proceedings of LEA*. Bologna: Gedit pp. 9-34. Sobre esta discusión véase también ALARCÓN, Carlos, (2001), *Causalidad y Normatividad*, op. cit., pp. 99-109.

de qué manera sucede eso. Si bien es cierto que ofrece elementos teóricos que justifican los mecanismos de asignación de función basados en fórmula «*count as*», no especifica cómo funcionan las reglas constitutivas como reglas que confieren poder. Por ejemplo, no desarrolla suficientemente cómo una regla constitutiva del tipo «A cuenta como el oficiante de una ceremonia de matrimonio» confiere a A poder (colectivamente aceptado) para unir dos personas en matrimonio.

A tenor de lo expuesto anteriormente sobre la visión searliana del poder convencional, podemos deducir que Searle se adhiere a la línea de pensamiento tradicional sobre el poder entendido en términos de capacidad y funciones de estatus deónticas. Estas funciones de estatus se traducen en dos categorías amplias de poder denominadas poderes positivos y negativos. La primera de ellas, como hemos visto, se da cuando el agente está dotado con algún poder que le *capacita* para hacer algo que no podría hacer de otro modo. La segunda se da cuando el agente es o puede ser requerido, esto es, le prohíbe o le obliga, ligado *por el deber*, a hacer algo que de otro modo no sería factible.

### 3.2 El compromiso político: razones para actuar independientemente del deseo

Tal y como se ha definido anteriormente, construimos la realidad social y política asignando y aceptando colectivamente funciones de estatus y las mantenemos a través del trasfondo<sup>34</sup>. Como hemos tenido ocasión de apreciar anteriormente, las funciones no son rasgos intrínsecos del mundo, son siempre rasgos dependientes del observador. Los dos tipos de funciones que describe son las funciones agentivas y las no-agentivas.

El primer tipo de funciones son aquellas que tienen que ver con las funciones que le asignamos a los distintos objetos y fenómenos de la realidad. Son estas funciones agentivas las que Searle denomina «funciones de estatus» cuya misión es «representar», «simbolizar», «contar como» y de modo general, «significar». Unida a esta noción, Searle desarrolla el concepto de *razones para actuar independientes del deseo* en el marco de las conferencias Nicod que pronunció durante el año 2000 en el Collège de France de París. Dichas conferencias aparecieron luego en una versión más elaborada bajo el título de *Razones*

---

<sup>34</sup> Searle define el concepto de trasfondo como «el conjunto de capacidades no intencionales o preintencionales que hacen posibles los estados intencionales de función» «para explicar cómo podemos relacionarnos con estructuras de desempeño de papeles como el lenguaje, la propiedad o el dinero, el matrimonio, etc., cuando no conocemos las reglas y, por tanto, no las podemos observar ni consciente ni inconscientemente, tengo que apelar a la noción (...) del trasfondo». Vid. SEARLE, John R. (1997), *La construcción...*, *op. cit.*, pp. 140-141.

para actuar. Una teoría del libre albedrío<sup>35</sup>. Cuando presentó aquella ponencia y redactó su libro no apreció el hecho de que algo podía ser una razón para actuar independientemente del deseo sin que el agente lo concibiera de ese modo. Ahora, en el contexto de su ontología del poder político, se propone aproximar las dos nociones y sostiene que las *funciones de estatus*, descritas en *La construcción de la realidad social*, son precisamente *razones para actuar independientes del deseo*. De ahí se sigue que el reconocimiento de las funciones de estatus en que se funda el poder político es en sí mismo el reconocimiento de unas razones para actuar independientemente del deseo. Lo verdaderamente llamativo aquí es que todo el sistema social y político se funda en la capacidad de los agentes humanos de reconocer razones independientes del deseo y actuar en virtud de ellas<sup>36</sup>.

Veamos más detalladamente esta tesis de Searle. Teniendo como base los hechos brutos, los hechos institucionales y políticos representan el marco donde se desarrolla nuestra actividad, ya sea individual o colectiva. A partir de este presupuesto, Searle busca explicar una *racionalidad* que explique nuestra actividad basada en el hecho de reconocer ciertas cosas como razones para actuar. Pero ¿en que se basan las razones para actuar independientemente del deseo?, ¿en qué consiste que *X* sea reconocido como una razón para *Y*?<sup>37</sup> Searle se opone al modelo clásico de racionalidad sobre las acciones humanas, modelo según el cual los actos racionales sólo pueden motivarse por un deseo o interés del agente<sup>38</sup>. Frente a esta visión, Searle sostiene que existe una brecha causal entre las creencias y deseos por un lado y la acción por otro: «la brecha donde interviene la toma racional de decisiones es, en realidad, triple. La primera brecha se da entre las razones para hacerse una idea de lo que uno va a hacer y la decisión efectiva que uno toma. La segunda se produce después de que uno se ha hecho una idea de qué hacer, en este caso tiene todavía que decidir cuándo hacerlo de modo efectivo. Y por último, en el caso de las actividades que se extienden en el tiempo, hay otra brecha entre el inicio

<sup>35</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo, Ediciones Novvel.

<sup>36</sup> SEARLE, John R. «Ontologia sociale e potere político» en Di Lucia, Paolo (2003), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*. op. cit., p. 32. SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. op. cit., p. 107.

<sup>37</sup> LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo» en *Revista Laguna*, vol. 10, 2002, p. 88. Vid SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., Cfr. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano, «Esa fuerza tan especial del compromiso» en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 36, 2003, pp. 283-288.

<sup>38</sup> Vid. BEJARANO, Teresa, «Acerca de las razones para actuar de Searle», en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 26, 2001, pp. 259-273.

de la acción y su continuación mediante esfuerzo voluntario continuo hasta que se la completa»<sup>39</sup>.

El modelo clásico basado en las teorías de la decisión racional o en las concepciones instrumentales de la racionalidad, únicamente atienden al primer tipo de razones, esto es, a aquellas que son dependientes de los deseos y que incluyen, por ejemplo, los intereses, los fines, preferencias, utilidades, valores aceptados, etc. Este modelo se apoya en seis principios básicos: a) las acciones racionales están causadas por creencias y deseos; b) la racionalidad consiste en seguir ciertas reglas; c) la racionalidad es una facultad cognitiva separable de otras; d) los casos de debilidad de la voluntad, o *akrasia*, son literalmente imposibles; e) la racionalidad práctica debe suponer siempre unos deseos, o fines, objetivos e intereses, etc., la racionalidad sólo es posible si esos conjuntos de deseos primarios son consistentes<sup>40</sup>.

En su obra *Razones para actuar*, Searle discute cada uno de estos supuestos ofreciendo distintos argumentos para definir un concepto de racionalidad no instrumental, basada en el compromiso. Con respecto al primero de ellos sostiene que las acciones racionales no pueden tener antecedentes causales suficientes, es decir, no estarían causadas por creencias y deseos. A su juicio, solo aquellos que estén bajo los efectos de sustancias tóxicas, o en condiciones extremas incontrolables, se dejan llevar por las creencias y los deseos. Por el contrario, una decisión racional está basada en la consideración de razones para hacer algo y finalmente, cuando se toma la decisión, se realiza en virtud de alguna de las razones contempladas y no por otras. Según Searle, esto entrañaría la existencia de una «brecha» entre las razones para la acción y la decisión de actuar, es decir, a fin de que sea posible e inteligible la toma racional de decisiones, hemos de presuponer el libre albedrío. Sin libertad no tendríamos por qué emprender ningún proceso de toma de decisión<sup>41</sup>.

En relación al segundo supuesto, Searle sostiene que la racionalidad no consiste en seguir reglas. A este propósito dice que cualquiera «puede comportarse racionalmente sin conocer las reglas que determinan la racionalidad e incluso sin ser conscientes de que está siguiendo las reglas»<sup>42</sup>. Afirma que la racionalidad no está constituida ni definida por ningún conjunto de reglas. La función de las reglas es

---

<sup>39</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., pp. 27-28.

<sup>40</sup> LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo» en *Revista Laguna*, vol. 10, 2002, p. 88. Vid SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., pp. 20-25.

<sup>41</sup> LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo» op. cit., p. 89. SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., p. 25.

<sup>42</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., p. 35. Volveremos sobre este punto más adelante.

sistematizar lo que de por sí es válido y lo que garantiza esa validez son los contenidos semánticos<sup>43</sup>.

Al tercer supuesto del modelo clásico de racionalidad, responde argumentando que la racionalidad está incorporada a la estructura general de la intencionalidad, es decir, «no puede haber una facultad separada de la racionalidad distinta de capacidades tales como aquellas que tienen que ver con el lenguaje, el pensamiento, la percepción y las distintas formas de intencionalidad; las constricciones racionales están incorporadas en, son internas a, la estructura de la intencionalidad en general, y del lenguaje en particular»<sup>44</sup>. Así, en opinión de Searle, no se puede hacer un enunciado sin preocuparse por cuestiones del tipo ¿es verdadero o es falso?, ¿es consistente o es inconsistente con las cosas que he dicho? De este modo, «las constricciones de la racionalidad no son una facultad que aparece además de la intencionalidad del lenguaje. Una vez que se tiene intencionalidad y lenguaje, se tienen ya fenómenos que, interna y constitutivamente, tiene las constricciones de la racionalidad»<sup>45</sup>.

En cuanto al cuarto punto, Searle argumenta que la debilidad de la voluntad es siempre posible. Esta debilidad de la voluntad surge del hecho de que en cualquier punto el fenómeno de la brecha (de la libertad) nos presenta un número indefinido de opciones abiertas capaces de atraernos aún cuando pensábamos, en un determinado momento, que las íbamos a rechazar. El fenómeno de la «brecha», de la libertad de poder elegir, explica por qué es tan común la debilidad de la voluntad.

El quinto postulado lo rechaza Searle en base a su crítica a la tesis clásica de que un acto racional sólo puede motivarse por un deseo, donde «deseo» incluye valores morales y valoraciones. Los deseos no tienen por qué estar siempre centrados en uno mismo sino que existen razones para actuar independientemente del deseo, razones externas que sobrepasan el marco de una racionalidad meramente instrumental, y la sitúan en un marco teleológico. Las razones independientes del deseo sirven para enjuiciar y someter a crítica a los propios deseos<sup>46</sup>. En este punto, Searle atribuye la tesis de que no existen razones para actuar independientes del deseo a la falacia naturalista de Hume: la imposibilidad de derivar de un «es» un «debe». Sobre esto afirma que «los enunciados con “debe” expresan razones para la

<sup>43</sup> LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo», *op. cit.*, p. 89.

<sup>44</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>45</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>46</sup> LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo» *op. cit.*, p. 90. SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, *op. cit.*, pp. 42-42.

acción. Decir que alguien debería hacer algo implica que hay una razón para que lo haga»<sup>47</sup>.

Por último, sobre el sexto supuesto, Searle considera que es normal e inevitable que las razones para actuar entren en conflicto y que la racionalidad consiste justamente en deliberar y tomar decisiones, en determinadas circunstancias, desde una situación de inconsistencia y conflicto<sup>48</sup>.

Estas objeciones a los principios constitutivos del modelo clásico de racionalidad junto a la explicación que ofrece sobre la estructura básica de la intencionalidad, entendida como acción y significado<sup>49</sup>, sitúan a Searle en condiciones de abordar la estructura lógica de las razones y responder a la cuestión: ¿cómo creamos razones para actuar independientes del deseo? y ¿qué alcance tiene esta tesis en su concepción del poder político? En primer lugar, para Searle, las razones son entidades proposicionalmente estructuradas. Dar razón de algo es ofrecer una explicación, una respuesta a determinadas preguntas. Podrían ser hechos del mundo tales como el hecho de que está lloviendo, o estados intencionales proposicionales tales como mi deseo de no mojarme, aunque también podrían ser entidades proposicionalmente estructuradas que no fuesen ni hechos ni estados intencionales, esto es, entidades como las obligaciones, compromisos, requisitos o necesidades, etc. Searle denomina a este tipo de hechos «factitivos». De lo cual deduce que las razones son entidades factitivas y su estructura proposicional «las capacita para tener un carácter relacional al menos en cuatro sentidos: 1) las razones son siempre razones para algo y para explicar por qué sucede ese algo, 2) son razones para un sujeto, 3) son epistémicamente accesibles a fin de tomar parte en una deliberación y 4) están siempre relacionadas con otras razones»<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> «De este modo la afirmación de Hume equivale a sostener que los enunciados que aseveran la existencia de razones para la acción no pueden derivarse de enunciados sobre cómo son las cosas en el mundo. Pero cómo son las cosas tiene que ver con cómo son las cosas del mundo tal como éste existe independientemente del conjunto motivacional del agente. Así pues, de acuerdo con esta interpretación, el que de una afirmación acerca de cómo son las cosas del mundo no pueda implicar la existencia de razón alguna en el conjunto motivacional del agente (no se puede derivar un “debe” de un “es”) es la misma afirmación que la que sostiene que no hay hechos del mundo que sean independientes del agente y que, por sí mismo constituyan razones para la acción (no hay razones externas)». SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., pp. 43-44.

<sup>48</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., p. 45; LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo», op. cit., p. 90.

<sup>49</sup> Véase sobre este aspecto el libro de Searle, *Intencionalidad*. En esta obra vuelve retomar este objeto de análisis en el capítulo segundo de *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, donde se centra en los tres aspectos que conforman su teoría de la intencionalidad: la deliberación previa, la intención previa y la intención-en-la-acción.

<sup>50</sup> LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo», op. cit., p. 92. Vid. SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., pp. 121-126.

Searle apoya esta teoría sobre conceptos e ideas que están presentes en sus obras anteriores, pero en *Razones para actuar* proporciona, además, nuevos conceptos y traza varias distinciones que nos servirá posteriormente para comprender su tesis sobre las razones para actuar independientes del deseo. Una de estas distinciones es la que establece entre las razones externas y las razones internas para actuar. Las primeras de ellas, son entidades factitivas que pueden funcionar como razones para un agente si son adecuadamente reconocidas y aceptadas como tales razones. Cuando esto ocurre, la razón pasa a ser una razón interna. La otra distinción está relacionada con razones totales y las razones parciales<sup>51</sup>. Las razones totales tienen que contener al menos un motivador, es decir, los motivadores de las acciones serían conjuntos de elementos factitivos con dirección de ajuste de mundo-a-mente<sup>52</sup>. Los motivadores pueden ser internos y externos, los primeros serían los deseos, la esperanza, el temor, la vergüenza, el orgullo, el asco, la sed, el hambre y el placer, etc. Los motivadores externos, por su parte, incluyen las obligaciones, las necesidades, los deberes, los compromisos, etc. Los motivadores son ontológicamente subjetivos al ser relativos a un sujeto, pero a la vez pueden ser epistémicamente objetivos<sup>53</sup>.

En definitiva, creamos razones para actuar independientemente del deseo creando motivadores externos que nos implican sean cuales sean nuestros deseos. En el caso de las instituciones sociales y políticas reconocemos como razones para actuar las funciones de estatus

---

<sup>51</sup> «Las razones totales serían conjuntos de entidades factitivas y las razones parciales serían parte de una razón total». LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo», *op. cit.*, p. 91.

<sup>52</sup> Searle nos ofrece una explicación sobre la capacidad humana de relacionarse con el mundo real mediante la Intencionalidad. Del mismo modo que los actos de habla, los estados mentales intencionales tienen una dirección de ajuste (no ya entre las palabras y el mundo, sino entre mente y mundo), que depende del modo psicológico. Searle considera que «los diferentes tipos de estados intencionales relacionan el contenido proposicional del mundo real con lo que podríamos llamar diferentes obligaciones de ajuste». Como resultado de esta afirmación obtenemos que tanto las creencias como las hipótesis serán verdaderas o falsas siempre y cuando el mundo sea tal y como las creencias lo representen. Por otro lado, los deseos e intenciones carecen de este tipo de dirección de ajuste, ya que como asevera Searle, «si un deseo o una intención no se satisfacen, no es responsabilidad de, expresémoslo así, del deseo o de la intención, sino del mundo, que es el que no concuerda con el contenido del deseo o de la intención». El paralelismo entre la teoría de la Intencionalidad y los actos de habla que subrayábamos anteriormente, es evidente. Las fuerzas ilocucionarias son iguales que los «modos psicológicos», y ambos poseen dirección de ajuste. En suma, Searle concluye diciendo que «las creencias, percepciones y recuerdos tienen la forma de *mente-mundo*, porque su objetivo es representarse cómo son las cosas; los deseos e intenciones tienen la dirección de ajuste *mundo-mente*, porque su objetivo no es representarse cómo son las cosas, sino cómo deseáramos que fueran o cómo planeamos que sean».

<sup>53</sup> LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo», *op. cit.*, p. 93. SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, *op. cit.*, p. 140.

que nos comprometen<sup>54</sup> en la realidad social, a veces incluso más allá de nuestros deseos<sup>55</sup>. Desde esta perspectiva, las funciones de estatus reconocidas se convierten en una razón para la acción independiente del deseo. Como dice Liz Gutiérrez, «su reconocimiento como motivadores sería ya su reconocimiento como razones para actuar. A partir de tal reconocimiento, el agente delibera desde la brecha, sopesa las diferentes razones que reconoce, y forma una intención de actuar»<sup>56</sup>.

Un caso paradigmático de la creación de razones para actuar independientemente del deseo es el de la institución de la promesa. Esta vez, Searle formula la cuestión de la siguiente manera: ¿qué razón tengo para mantener una promesa?, y responde diciendo que «las promesas, por definición crean obligaciones, y las obligaciones son, por definición, razones para la acción». El sujeto que promete crea un motivador externo, una razón para actuar que puede ir en contra de sus propios deseos y que le obliga. Searle profundiza en esta idea y dice que «cuando hago una promesa, la institución de prometer es sólo el vehículo, el instrumento que uso para crear una razón. La obligación de mantener una promesa deriva del hecho de que, al prometer creo, de manera libre y voluntaria, una razón para mí mismo. El libre ejercicio de la voluntad puede vincularla, y esto es un asunto lógico que no tiene nada que ver con las “instituciones”, “actitudes morales” o “emisiones evaluativas”. Esta es la razón por la que el esclavo no tiene razón alguna para obedecer a su propietario, excepto razones de prudencia, pues no ha vinculado su voluntad por medio de un libre ejercicio de su voluntad»<sup>57</sup>.

El mundo social en general y el político en particular están llenos de entidades factitivas que actúan como motivadores externos que nos invitan a su reconocimiento como tales motivadores (el deber o la obligación política pueden representar razones para actuar independien-

---

<sup>54</sup> De este modo define Searle el compromiso: «Los compromisos son entidades factitivas que reúnen nuestra condición para ser razones para la acción. Un compromiso tiene un contenido proposicional y una dirección de ajuste descendente. De este modo, si tengo el compromiso de ir a Avilés la próxima semana, el contenido proposicional es “que vaya a Avilés la próxima semana”, la dirección de ajuste es ascendente. El compromiso se satisface sólo si voy efectivamente a Avilés. Sin intentar dar “condiciones necesarias y suficientes” podemos decir esto: un compromiso es la adopción de un curso de acción (u otro contenido intencional; uno puede, por ejemplo, tener un compromiso con creencias y deseos) donde la propia naturaleza de esa adopción proporciona una razón independiente del deseo para llevar a cabo el curso de la acción de que se trate». SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., p. 201.

<sup>55</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., pp. 221 ss; LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo» op. cit., p. 94.

<sup>56</sup> LIZ GUTIÉRREZ, Manuel, «Forma y contenido en las razones para actuar independientemente del deseo» op. cit., p. 93. SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., pp. 142-143.

<sup>57</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., p. 226.

tes del deseo). Las instituciones sociales y políticas constituyen un complejo entramado de entidades que cuentan como obligaciones, deberes, exigencias, compromisos y necesidades, etc. Estas razones para actuar, o motivadores externos o funciones de estatus, intencional y colectivamente creados, han de ser reconocidos, aceptados y mantenidos.

No siempre, sin embargo, los seres humanos actúan a la luz de razones independientes de sus deseos. Un ejemplo de esto lo encontramos en el marco de las relaciones lógicas entre el poder político y el poder económico. Tanto los sistemas económicos como los políticos son sistemas de funciones de estatus. Como hemos visto, el sistema político corresponde a la maquinaria gubernamental. El sistema económico, por el contrario, se corresponde con el aparato económico que crea y distribuye los bienes. Por más que las estructuras lógicas respectivas se parezcan, los sistemas motivacionales racionales que aparecen en cada caso difieren de manera significativa. El poder económico está relacionado esencialmente con el hecho de ser capaz de repartir ventajas y sanciones económicas. El poder político a menudo actúa también así, sobre todo en los Estados que desarrollan fuertes políticas de bienestar social o compensaciones económicas a grupos más desfavorecidos, pero no siempre. Searle considera que este hecho ha propiciado que aparezcan toda una serie de teorías confusas que intentan examinar las relaciones políticas como si tuvieran la misma estructura lógica que las relaciones económicas. El punto importante sobre el que hay que insistir es que la esencia del poder político es un poder deóntico. Esta noción, dicho sea de paso, está en el origen de una intuición que movía a los teóricos del contrato social. Éstos pensaban que no había manera de tener un sistema de obligaciones políticas ni, de hecho, manera de tener una sociedad política sin algo así como una promesa, una promesa o un compromiso original que creara el sistema deóntico necesario para mantener la realidad política.

En suma, el hecho de reconocer la validez o la aceptación de la función de estatus, o de reconocer simplemente su existencia, confiere al agente una razón para actuar independientemente del deseo. Nunca se insistirá demasiado en la importancia de este hecho, ya que con él se explica la diferencia entre los seres humanos y los demás animales sociales. Este es un punto importante en la cuestión de la motivación: una vez que se reconoce que uno tiene una razón válida para hacer algo, aunque uno no quiera hacerlo, se tiene al menos una razón para querer hacerlo. Ejemplos de casos que pueden constituir razones para actuar independientemente del deseo, serían la obligación de estar en el lugar de trabajo a la hora fijada en el contrato, de asistir a las clases en la universidad, aunque nuestros deseos e intereses no coincidan con estas obligaciones, etc. Así, en el caso de la sociedad humana, y contrariamente a las sociedades animales, las razones pueden motivar a los deseos y no todas las razones proceden de los deseos. Es importante, sin embargo, ver que en lo tocante a la realidad política no tenemos

necesidad de construir o crear explícitamente razones para actuar independientes del deseo, como sucede cuando hacemos promesas o asumimos otros compromisos de índole personal, cualquiera que sean. El simple hecho de reconocer como válido u obligatorio un conjunto de hechos institucionales crea razones para actuar que son independientes de nuestros deseos.

Si bien es verdad que los poderes deónticos podrían ser razones para la acción independientemente del deseo, Oppenheim sostiene que las relaciones de poder institucionales implican, a su vez, intereses personales. Esto es verdad especialmente si nos fijamos en el poder político ejercitado por la autoridad política (gobierno) sobre los ciudadanos. Estos últimos pueden satisfacer las normas jurídicas, simplemente, porque las reconoce dotadas de autoridad, o para evitar sanciones o porque el derecho coincide con los intereses personales<sup>58</sup>.

### 3.2.1 *Hacia un modelo de racionalidad normativa*

Volvamos de nuevo sobre el argumento searliano según el cual cualquiera puede comportarse racionalmente sin conocer las reglas que determinan la racionalidad e incluso sin ser conscientes de que se están siguiendo reglas: la racionalidad no está constituida ni definida por ningún conjunto de reglas<sup>59</sup>. Partiendo de este presupuesto, existen varias maneras de comprender la interacción entre las normas sociales y la racionalidad.

La realidad institucional y política, como vimos, descansa sobre un conjunto de reglas constitutivas. Estas reglas a diferencia de las reglas regulativas, poseen la propiedad de crear determinadas prácticas que no existirían sin estas reglas. La estructura formal de las reglas constitutivas sería *X cuenta como Y en el contexto C*: cualquier hecho, físico o institucional, cumple una determinada función de estatus en un determinado contexto. Searle ha puesto de manifiesto en diversas ocasiones que los individuos no piensan «esta es la regla, así hay que aplicarla para que dé lugar a un hecho institucional», sino que estas reglas subyacen y reflejan la estructura lógica de los hechos institucionales.

Esta concepción choca frontalmente con aquellas teorías sociales que postulan un enfoque de los individuos como «acatadores y seguidores de normas», es decir, que los individuos conocen y aplican conscientemente esas reglas constitutivas. Pero, ¿cómo se explican las regularidades de la conducta humana? Searle intenta superar este problema acudiendo a su concepto de trasfondo. El trasfondo consiste en un conjunto de capacidades y suposiciones pre-intencionales necesarias para que los estados intencionales tengan sentido. Sobre ello, sos-

---

<sup>58</sup> OPPENHEIM, Felix, «Potere bruto e potere político. Una risposta a Searle» en Di Lucia, Paolo (ed.), 2003, *Ontologia sociale...*, op. cit., p. 106.

<sup>59</sup> SEARLE, John R. (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, op. cit., p. 35.

tiene que cuando nuestro comportamiento se ajusta a las reglas constitutivas no estamos «siguiendo reglas» en el sentido wittgensteiniano, pues como este autor argumenta, la noción de observar reglas de un modo profundamente inconsciente es incoherente en sí misma. Seguir inconscientemente una norma nos abocaría a lo que Searle denomina una *zombie view*, es decir, a la concepción de que podemos hacer algo «virtuosa» o «habilitosamente» siendo a la vez completamente inconscientes de lo que estamos haciendo<sup>60</sup>. La influencia del trasfondo en nuestra conducta no es normativa, y por tanto, no «aplicamos normas», la conducta basada en disposiciones inconscientes no puede consistir en «seguir normas», sino que, como advirtió Wittgenstein, se trata de una conducta causalmente determinada en el mismo sentido en que lo está un acto reflejo. El hecho de que nuestra conducta se ajuste a las reglas constitutivas se debe a que las capacidades y los presupuestos del trasfondo han sido causados por estas reglas, es decir, está lógicamente estructurado por reglas constitutivas. De este modo se entiende por qué actuamos de «acuerdo con normas» sin que esteemos «siguiendo normas».

Este argumento searliano está fuera del alcance de cualquier teoría sobre la racionalidad de los sujetos. ¿De qué manera podemos introducir en este análisis la orientación racional o normativa? De nuevo hemos de acudir a una de las contribuciones más tempranas de Searle: la teoría de los actos de habla. Según esta teoría, la *fuerza ilocucionaria* del lenguaje es capaz de establecer vínculos normativos entre los individuos<sup>61</sup>. Este conjunto de vínculos ilocucionarios responden a su vez a la forma lógica de las reglas constitutivas al asignar funciones de estatus y crear poderes deónticos (derechos, obligaciones, deberes, etc.) que se expresan en la regla lógicamente equivalente «aceptamos que S tiene poder para hacer Y en el contexto C»; por otro lado, estos vínculos, al contrario que una conducta determinada causalmente por el trasfondo, dan lugar a razones para la acción independientes del deseo, esto es, una racionalidad no instrumental sino normativa. Las normas no son seguidas irracional o inconscientemente, sino que dan lugar a razones para actuar. De todo lo cual se deduce que hay una explicación de la acción que no es una interpretación causal de la

<sup>60</sup> SEARLE, John, R. «Neither phenomenological description nor rational reconstruction: Replay to Dreyfus» en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 217, 2001. Vid NOGUERA FERRER, José Antonio, «Racionalidad y normas sociales en la teoría post-analítica de la acción» en [www.selene.uab.es/\\_cs\\_gr\\_saps/catala/autors/xxnoguera.htm](http://www.selene.uab.es/_cs_gr_saps/catala/autors/xxnoguera.htm).

<sup>61</sup> SEARLE, John R. (2001), *Actos de Habla. Ensayo de Filosofía del Lenguaje*, Madrid, Cátedra, pp. 137-160. A través del lenguaje y la interacción humana estamos continuamente superando la «falacia naturalista» de Hume y derivando un «debe» de un «es», por ejemplo cuando realizamos promesas, contraemos compromisos, aceptamos roles, cargos institucionales, creamos hechos institucionales nuevos a través de declaraciones bajo circunstancias adecuadas, etc., sobre este tema véase el excelente trabajo de ALARCÓN, Carlos, 2001, *Causalidad y Normatividad*, op. cit., pp. 87 ss.

misma: es la explicación basada en las razones independientes del deseo.

Estas razones no determinan causalmente nuestra conducta, pero el hecho de que les reconozcamos validez la explica igualmente si actuamos de acuerdo con ellas: son razones no basadas en lo que estamos «inclinados» a hacer, sino en lo que creemos que *debemos hacer* o *tenemos que hacer*, pero no porque no dejen otra opción, sino porque las consideramos cargadas de validez. En definitiva, lo que Searle quiere decir es que hay razones válidas para una acción racional que no residen en los deseos o el interés personal, sino en las relaciones y vínculos ilocucionarios y sociales que hemos creado. Por consiguiente, las normas sociales no son siempre algo pre-existentes, sino algo que podemos crear con nuestros actos de habla, y que una vez creado funciona como motivador externo de nuestra acción. Searle consigue ver el seguimiento de normas como algo consciente y racionalmente perseguido, pero no según motivaciones instrumentales, utilitaristas o de conveniencia, sino por la convicción racional de que se debe actuar sobre la base de esas razones<sup>62</sup>.

### 3.3 Aceptación colectiva: todo poder político viene de abajo

Debido al hecho de que todo poder político estriba en funciones de estatus, *todo poder político viene de abajo*, esto es, dado que el sistema de funciones de estatus exige reconocimiento y aceptación colectiva, todo poder político auténtico viene de la base. Ahora bien, aunque el individuo sea la fuente de todo poder político, en virtud de su contribución a la elaboración de la intencionalidad colectiva, este hecho no le impide sentirse impotente; de alguna manera tiene la sensación de que los poderes existentes no dependen de él en modo alguno. Por ello, es tan importante para los revolucionarios introducir una forma de intencionalidad colectiva en la que el individuo concreto se sienta identificado: la conciencia de clase, la identificación con el proletariado, la solidaridad estudiantil, la toma de conciencia de las mujeres o cualquier otro fenómeno análogo. Precisamente porque toda la estructura descansa sobre la intencionalidad colectiva, su destrucción se logra creando una forma alternativa y opuesta de intencionalidad colectiva<sup>63</sup>.

La intencionalidad colectiva significa que todos los seres humanos son capaces de compartir estados intencionales particulares, tales como los deseos y las creencias. En el contexto de la realidad institucional y política, esto quiere decir que los miembros de una sociedad aceptan y reconocen de forma colectiva las funciones de estatus asig-

<sup>62</sup> NOGUERA FERRER, J. A. «Racionalidad y normas sociales en la teoría post-analítica de la acción» *op. cit.*, [http://selene.uab.es/\\_cs\\_gr\\_saps/catala/xgeneral2.htm](http://selene.uab.es/_cs_gr_saps/catala/xgeneral2.htm).

<sup>63</sup> SEARLE, John R. (2004), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, *op. cit.*, p. 102.

nadas. Existen cuatro elementos involucrados en la formación de la intención colectiva. Por un lado, todo el mundo debe tener conocimiento de la institución en cuestión; segundo, todo el mundo debe aceptar la institución; tercero, todo el mundo debe conocer la función de estatus asignada (a la institución), y por último, aceptar la función de estatus asignada.

En su obra *La construcción de la realidad social* Searle define un hecho social como «cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva»<sup>64</sup>. Este elemento, esencial para explicar la realidad institucional, se convierte, igualmente, en un elemento primario para explicar el fundamento y la naturaleza del poder político. Recordemos que «la intencionalidad colectiva asigna un nuevo *status* a algunos fenómenos, un *status* con el que va una función que no podría ser cumplida meramente en virtud de los rasgos físicos intrínsecos del fenómeno en cuestión»<sup>65</sup>. Su objetivo es explicar la estructura lógica del mundo social e institucional sosteniendo que una gran parte de ese mundo consiste en hechos ontológicamente objetivos: «hechos creados por acuerdo humano». Searle no sólo argumenta que la realidad social existe de *facto* en virtud de la intencionalidad colectiva, además defiende que ella es una precondition necesaria para que exista la realidad social y también la realidad política.

Consideremos, ahora, la siguiente definición: *la vida política se desarrolla en un espacio público donde alguien dice «nosotros» (We-Intent) y actúa conjuntamente para alcanzar un objetivo común*. Decir «nosotros» es un acto de habla que, como vimos, los filósofos del lenguaje llaman «performativos» o «realizativos» porque nos permiten «hacer cosas con palabras»<sup>66</sup>. Así, el acto de decir «nosotros» es, al mismo tiempo, una manera de hacer que ese «nosotros» llegue a ser efectivamente: no se limita a nombrar una realidad preexistente, sino que más bien la crea, la instituye, la hace surgir.

Es en este contexto constitutivo del «nosotros» donde podríamos hablar de intencionalidad colectiva dado que existe un objetivo colectivo que exige o implica cooperación. Pero ¿de qué tipo de cooperación estamos hablando? Existe una concepción fuerte y otra débil de cooperación. La mera presencia de intenciones individuales para lograr un objetivo que todos los agentes creen que es el mismo objetivo que el de los demás, no supone que éstos tengan la intención de cooperar en la consecución del objetivo. En definitiva, hay que distinguir entre un conjunto de intenciones individuales (que serán satisfe-

<sup>64</sup> SEARLE, John R. (1997), *La construcción...*, op. cit., p. 45.

<sup>65</sup> SEARLE, John R. (1997), *La construcción...*, op. cit., p. 63.

<sup>66</sup> AUSTIN, John L. (1989), *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, pp. 53 y 110.

chas por el mismo objetivo) y una intención colectiva, que buscan alcanzar un objetivo común<sup>67</sup>.

Uno de los autores contemporáneos que mejor ha sabido analizar las distinciones entre los distintos tipos de actividades conjuntas y colectivas es Raimo Tuomela<sup>68</sup>. Nos centraremos en una de sus tesis más relevantes en relación con el tema que nos ocupa: la distinción entre mismo objetivo y objetivo común, cuya fuente se encuentra en el trabajo de Tuomela, para analizar comparativamente el presupuesto searliano según el cual la naturaleza del poder político reside en la aceptación colectiva de las funciones de estatus.

### 3.3.1 *De la intención colectiva a la intención conjunta: el factor acuerdo*

Tuomela sostiene que existen diferentes tipos de intenciones colectivas, dependientes del contexto, para explicar las diferentes actividades colectivas. La acción conjunta colectiva y social depende de intenciones conjuntas en el «modo-nosotros» (we-mode), lo que significa que tal acción implica que los participantes deben haber aceptado colectivamente las intenciones conjuntas en cuestión como sus intenciones colectivas y deben estar colectivamente comprometidos con ellas<sup>69</sup>.

El tipo más débil de intención colectiva se puede reconocer en aquellos casos en los que las acciones se realizan separadamente (individualmente) aunque estén motivadas por la misma razón, fin u objetivo. En cambio, una auténtica intención conjunta (o un objetivo común, pretendido conjuntamente) se define como una intención que implica un plan o *acuerdo conjunto* de los participantes para satisfacer el contenido de una intención. Este tipo de intención representa una concepción más fuerte de intención colectiva que la primera. En el

---

<sup>67</sup> ARRAZOLA ITURBE, José Xavier, 1998, *Acción colectiva: bases conceptuales y lógicas*, País Vasco, Universidad del País Vasco, pp. 43 ss. Véanse también sobre este tema los trabajos de ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, 1957, *Intention*, Oxford, Blackwell. Trad. al castellano de Ana M.<sup>a</sup> Stellino, ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, 1991, *Intención*, Barcelona, Paidós. BRATMAN, Michael, 1987, *Intentions, Plans and Practical Reasons*, Cambridge, MA: Harvard University Press; BRATMAN, Michael, «Shared Intention», en *Ethics*, núm. 104, 1979, pp. 97-113; BRATMAN, Michael, 1999, *Faces of Intentions*. Cambridge, MA: Cambridge University Press; CORLETT, Angelo, J. «Collective Moral Responsibility» en *Journal of Social Philosophy*, vol. 32, núm. 4, Winter 2001; GILBERT, Margaret, «Remarks on collective belief» en Scmitt, Frederick (ed.), 1994, *Socializing Epistemology*, Meryland, Rowman & Littlefield; GILBERT, Margaret, «Modelling Collective Belief», en *Synthesis*, vol. 73, 1987; GILBERT, Margaret, 1996, *Living Together: Rationality, Sociality and Obligation*, London, Rowman and Littlefield; GILBERT, Margaret, «Social Rules as Plural Subject Phenomena» en LAGERSPETZ, Eerik et. al., 2001, *On the Nature of Social and Institutional Reality*, Jyväskylä, University Printing House.

<sup>68</sup> TUOMELA, Raimo, «Intención conjunta y colectiva», en *Contrastes*, suplemento núm. 6, 2001, p. 106.

<sup>69</sup> TUOMELA, Raimo, «Intención conjunta y colectiva» *op. cit.*, p. 106.

caso de la intención conjunta, cada agente tiene la *co-intención* de realizar algo conjuntamente con los demás. La intención de realizar su parte es una intención-acción, pero con un contenido «holístico» que implica acción conjunta. Esta intención es ciertamente personal, pero es «no-privada», está basada en la intención conjunta en cuestión<sup>70</sup>.

La formación de intenciones conjuntas requiere, en opinión de Tuomela, que los participantes se decidan en común a hacer algo conjuntamente, y está basada en los diversos deseos personales de sus participantes, especialmente en sus deseos o creencias conjuntas que operan como motivación: «esta motivación final que subyace en la acción conjunta no tiene por qué ser algo así como un agregado de motivaciones privadas, sino que puede ser, por el contrario, un compromiso basado en la discusión, la negociación o el pacto»<sup>71</sup>. De este hecho se deduce que las intenciones conjuntas implican compromisos conjuntos para la acción<sup>72</sup>.

Este compromiso, asumido por los participantes de una acción conjunta, supone el acuerdo o aceptación de las condiciones establecidas para alcanzar un objetivo común. La toma de un acuerdo por una colectividad supone asumir la obligación de llevar a cabo el contenido de la intención conjunta propuesta<sup>73</sup>. En este sentido, un acuerdo aceptado, en el que los participantes comparten creencias mutuas, consta de los siguientes elementos conceptuales: «1) una obligación intersubjetiva de cumplir el contenido, digamos X, del acuerdo; 2) un compromiso colectivo con respecto a X de los participantes en virtud de su aceptación de 1); el compromiso colectivo 2) supone que cada participante: i) se comprometa con la realización colectiva de X, ii) se comprometa con la realización de su parte de X (esto se puede expresar, de manera aproximada, con enunciados del tipo “yo realizaré mi parte de X por 1)”, y iii) que cada participante es debidamente persistente, pero también flexible, en su realización de su parte de X. En cuanto a la intención conjunta de realizar X y al compromiso colectivo con respecto a X, iv) cada participante se compromete igualmente a tener la intención de realizar su parte (y no sólo se compromete a realizarla), en la medida en que su intención es, conceptualmente, parte de dicha

<sup>70</sup> TUOMELA, Raimo, «Intención conjunta y colectiva», *op. cit.*, p. 107.

<sup>71</sup> TUOMELA, Raimo, «Intención conjunta y colectiva», *op. cit.*, p. 117.

<sup>72</sup> Searle entiende que el «commitment involves an obligation, or other deontic requirement» *Vid.* SEARLE, John R., «Social ontology: the problem and steps toward a solution» en TSOHATZIDIS, Savas, L. (2007), *Intentional acts and institutional facts*, Dordrecht, Springer.

<sup>73</sup> Las consecuencias de una toma de acuerdo, en este sentido, da a cada participante una razón para la acción conjunta, similar a la propuesta de John Searle sobre los poderes deónticos que considera como razones para actuar independientes del deseo. El razonamiento que realizan tanto Tuomela como Searle, tendrá un contenido que un observador externo podría describir mediante expresiones tales como «basándome en nuestro acuerdo, yo estoy casi moralmente obligado a hacer mi parte en la acción conjunta, y por ello debo hacerlo» TUOMELA, Raimo, «Intención conjunta y colectiva», *op. cit.*, p. 119.

intención conjunta [...] Además, existe también v) un compromiso “social” mutuo entre los participantes, con respecto a las realizaciones de sus respectivas partes, que se basa en la confirmación de las respectivas obligaciones intersubjetivas concernientes a las realizaciones parciales implicadas por 1)»<sup>74</sup>

Se entiende, pues, que las intenciones y objetivos conjuntos suponen compromisos para acción basados en la obligación, y por tanto, no residen exclusivamente en estados intencionales como las creencias y los deseos. Esta conclusión nos acerca a la noción searliana de razones para actuar independientemente del deseo. Pero volviendo al presupuesto searliano de la aceptación colectiva del sistema de función de estatus, ¿podemos afirmar que existe un acuerdo previo intencional que sustente la existencia de los sistemas políticos?

### 3.3.2 *La aceptación colectiva del sistema político*

La aceptación colectiva del sistema de funciones de estatus de cualquier sistema político ha supuesto siempre una preocupación tanto en el caso de las dictaduras como en el de las democracias, dado que en ambos casos, sobre todo en el modelo democrático, es necesario cierto tipo de *acuerdo* con el sistema político establecido. En opinión de Searle, tanto Hitler como Stalin, por ejemplo, estaban igualmente obsesionados por las cuestiones de seguridad. No llegaron nunca a convencerse de que el sistema de funciones de estatus había sido aceptado y formaba parte de la realidad. Por tanto, había que hacerlo prevalecer constantemente mediante un sistema de recompensa y castigos, así como a través de un sistema de terror.

Ciertamente, los sistemas políticos pueden mantenerse durante décadas en una situación de aparente aceptación colectiva de las funciones de estatus. La historia más reciente del siglo xx demuestra este hecho. Uno de los acontecimientos políticos más destacados de la segunda mitad del siglo xx ha sido el colapso de la antigua Unión Soviética y con ella del comunismo. Esta caída se produjo cuando la estructura de la intencionalidad colectiva dejó de ser capaz de mantener el sistema de funciones de estatus. La eliminación del apartheid en Sudáfrica fue también un derrumbamiento, comparable al de la antigua URSS, de las funciones de estatus. En suma, en las sociedades donde las funciones de estatus dejan de ser aceptadas por la sociedad, como sucedió, por ejemplo, en la República Democrática Alemana en 1989, los sistemas políticos establecidos podrían sufrir un colapso<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> TUOMELA, Raimo, «Intención conjunta y colectiva», *op. cit.*, p. 119.

<sup>75</sup> SEARLE, John R. «Ontología social e potere político» en DI LUCIA, Paolo (2003), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*. *op. cit.*, p. 43. Entre muchos de los ejemplos que podemos extraer del siglo xx se encuentra la caída del imperio soviético y con él todo el bloque de los países del este de Europa «cualquiera que hubiera visitado los países del imperio soviético antes de 1989 podía darse cuenta de que lo único que mantenía en pie todo el tinglado era un sistema de terror. La

La aceptación del poder político por parte de una colectividad (tenga las características que éste tenga) se ha intentado explicar de muchas maneras tanto desde la filosofía como desde la ciencia política. Quizá una de las corrientes filosóficas más fructíferas a la hora de explicar la naturaleza de la aceptación de los sistemas políticos es la que se deriva del análisis del contrato social. Los teóricos del contrato social dan por supuesto que los seres humanos, por naturaleza, son distintos, autónomos, individuos diferentes, sin relación, pertenencia a una comunidad, afiliación u obligación; por ello, el problema que se plantea resolver es descubrir los vínculos por los cuales estos seres individuales deciden unirse para una acción común. Esta tarea ha sido siempre difícil y conflictiva, ya que no parece haber forma de crear una obligación o autoridad de la nada sin presuponer algunas convenciones a partir de las cuales poder construir una autoridad política. Por ello, muchos filósofos políticos han creído necesario crear un artificio sobre el que fundamentar la organización social y política con sus particularidades. Se acude, pues, al recurso del contrato social, al convenio o a la promesa mutua, o a la posición original, y se entiende que éstas deben proveer a los hombres de un motivo para que utilicen este artificio, generalmente en términos de auto-interés racional. Sin embargo, como hemos visto en el anterior apartado, Searle no cree que el modelo clásico de racionalidad basado en el auto-interés sea suficiente para explicar la naturaleza de la obligación, políticamente expresada, de buscar el interés general o un objetivo común. El compromiso político para alcanzar un objetivo común se entiende como un proceso de creación de razones conforme a las que será prescriptivo actuar. De este modo, los agentes, conjuntamente asumen la responsabilidad de que se satisfagan las condiciones que ellos mismos se han impuesto intencionalmente para alcanzar el bien político común. Definitivamente el papel y el carácter de la acción política es colectivo y público antes que individual, y es al menos en parte, deliberado e intencional.

Recepción: 31/3/2008. Aceptación: 10/12/2008.

---

mayoría de la gente no pensaba que el sistema de funciones de estatus fuera moralmente aceptable, por no decir socialmente deseable. Pero parecía que no se podía hacer absolutamente nada, porque todo el sistema estaba mantenido por un elaborado aparato de fuerza policial respaldado por el poder armado de las fuerzas militares soviéticas. Esfuerzos reformistas como el de la "Primavera de Praga" checoslovaca de 1968, fueron brutalmente aplastados por el ejército soviético con la ayuda de la policía secreta local. En Checoslovaquia, una de cada diez personas fue utilizada para espiar a las otras nueve y para informar a la policía secreta de cualquier señal de desafección. En la República Democrática Alemana, el sistema de vigilancia policial era aún más completo y despiadado, llegando hasta el extremo de usar a esposos y esposas como confidentes unos contra otros (al mejor estilo de la obra *1984* de Orwell). Nadie, ningún periodista y ningún turista, podía predecir a mediados de los ochenta que todo el sistema iba a colapsar súbitamente en unos pocos años. Y se colapsó cuando el sistema de funciones de estatus dejó de ser aceptado. El miedo a la intervención soviética dejó de ser creíble, y la policía y los militares locales dejaron de estar dispuestos a tratar de mantener el sistema» SEARLE, John R. (1997), *La construcción de la realidad social*, op. cit., pp. 104-105.

