

en el entendimiento de un mundo cada vez más polarizado en términos económicos y políticos, donde las posiciones y las antiguas divisiones entre izquierda y derecha se han difuminado. Así, *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, no es un estudio más de geografía clásica, con bases positivistas o de economía neoclásica, es una toma de posición sobre la actual lucha de clases en el espacio urbano.

## Bibliografía

Hobsbawn, Eric (2010), *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica.  
Keil, Roger (2009), "City", en Derek Gregory, Ron Johnston, Geraldine Pratt, Michael Watts y Sarah Whatmore (eds.), *The Dictionary of Human Geography*, West Sussex, Wiley-Blackwell, pp. 85-86.

José Hernández Prado, *La realidad social humana. Diálogos imaginarios con base en John Rogers Searle y Thomas Reid*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2014, 233 pp.

REBECA PÉREZ LEÓN  
Universidad de Essex, Reino Unido  
rperez@essex.ac.uk

En el libro *La realidad social humana. Diálogos imaginarios con base en John Rogers Searle y Thomas Reid*, José Hernández Prado nos ofrece una detallada exposición de la filosofía y ontología social de John Searle, poniendo especial énfasis en los mecanismos de construcción, así como en las características ónticas y deónticas de lo que él denomina la realidad institucional o realidad social humana. Dicha exposición busca articular y mostrar una complementariedad entre el pensamiento de John Searle y el del escocés representante de la filosofía del sentido común, Thomas Reid. Se trata de una complementariedad insospechada que permite crear la ocasión para reflexionar sobre la continuidad, pertinencia y potencial utilidad de las líneas de pensamiento que resisten de la filosofía ilustrada de antaño, así como su conexión con las preguntas y los problemas filosóficos contemporáneos. Asimismo, abre un cauce para repensar y nutrir el quehacer especulativo y científico de la sociología contemporánea.

La discusión se organiza en seis capítulos (o siete, si incluimos el epílogo) presentados en el formato de diálogos que, dado el interés del autor en mostrar una sincronía entre las posturas filosóficas de Searle y Reid, no podría ser más pertinente. Dichos intercambios se dan entre dos personajes imaginarios, Tomás Riera y Juan Rogelio Zea, que dan voz a las ideas de Thomas Reid y John Rogers Searle, respectivamente.

Los diálogos suceden en el marco de una atmósfera musical en la que Prado, sublimado en ambos personajes, muestra su erudición musical con la misma claridad con la que expone las ideas fundamentales de los dos filósofos que nos ocupan en este texto. Los diálogos, no obstante, adolecen en su carácter *filosófico*, es decir, crítico, pues exceptuando un par de ocasiones no ofrecen un cuestionamiento y evaluación de la claridad y validez de los argumentos que justifican o justificarían las tesis propuestas, sino que tienen un carácter primordialmente expositivo. La exposición, vale decirlo, es excepcionalmente clara y abunda en ejemplos que facilitan enormemente la lectura y el acercamiento a las ideas de Searle y Reid. Empero, la expectativa en un diálogo que se presenta como filosófico es no solamente —ni primordialmente— que exponga, sino que emprenda la labor de la crítica o el juicio. Como el mismo autor lo reconoce tangencialmente en la introducción sin justificar su decisión (p. 14), esto rara vez ocurre en el texto que nos ocupa, pues los autores *no* son confrontados entre sí o con ideas diferentes u opuestas —incluso si son mencionadas de pasada— sino que *siempre* hay un consenso. Pero eso mismo lleva a pensar que, precisamente cuando dos autores comparten tanto como parecen hacerlo Searle y Reid, resulta imprescindible que sus diferencias sean indicadas, discutidas y sus consecuencias señaladas. Esta reseña, por tanto, buscará, después de una breve exposición de los contenidos del libro, reflexionar críticamente sobre algunas de las ideas de Searle y Reid, en concreto la ontología que buscan defender.

Uno a uno, los diálogos van construyendo la estructura teórica para la comprensión de la realidad social humana o institucional a la manera de Searle con adiciones de Reid. En el primer diálogo, “Diálogo sobre la naturaleza humana social y un lenguaje no sólo humano”, se presentan: 1) la problemática general que ambos autores desafían y rechazan, *i.e.* la tesis según la cual existen dos realidades, una humana o social y otra física o natural o, más radicalmente, que existen tantas realidades como culturas; 2) la tesis que ellos proponen: existe una sola realidad conformada por una realidad natural con hechos brutos y una realidad social humana de hechos institucionales. Los hechos brutos se convierten en institucionales con ayuda del lenguaje específicamente humano, que es distinto de, y tiene como base, el lenguaje en general o lenguaje natural, el cual, según Reid, “entendemos todos perfectamente y muy aparte de que desarrollemos nuestros lenguajes ‘artificiales’ o variados idiomas” (p. 38) y; 3) una primera complementariedad entre Reid y Searle respecto a la existencia de una naturaleza humana, que Searle entiende en función del uso del lenguaje mientras Reid lo hace en función de la particular forma de percibir el mundo propio del “sentido común de la humanidad”.

El segundo diálogo, “Diálogo sobre la realidad social e institucional”, ofrece la arquitectónica conceptual de la filosofía social de John Searle. De acuerdo con las ideas de Searle, la realidad institucional o social humana surge de, y tiene como base, la realidad natural en tanto que en el curso de la evolución natural se desarrollan seres con distintos grados de sociabilidad y de precisión en la capacidad de “representación o figuración mental de la realidad”, siendo los seres humanos la única especie con las capacidades biológicas que permiten mayor precisión representativa o figurativa de la realidad, así como una sociabilidad basada en actos de habla declarativos. Los hechos

brutos que conforman la realidad natural se transforman en hechos institucionales cuando les son asignadas funciones externas a través de actos de habla declarativos; funciones que no parecen devenir de la utilidad o conveniencia social, sino que se asignan en función de las propiedades intrínsecas del hecho bruto en cuestión y que le permiten satisfacer la función asignada. Dicha asignación, señala Searle, se produce de acuerdo con la fórmula “*X* funciona como *Y* en *C*”, donde “*X*” representa el hecho bruto en general, al cual le es asignada una función “*Y*” para un determinado contexto “*C*”. Los hechos institucionales se acumulan para formar una *background* institucional o contexto para otros hechos institucionales cuyas reglas constitutivas son determinadas por las funciones asignadas declarativamente y que permiten a los seres humanos “actuar conforme a razones independientes de sus deseos”, es decir, conforme a las reglas constitutivas o el deber ser definitorio del carácter deóntico de la realidad institucional. Que el actuar conforme al deber ser sea no más que una posibilidad, supone que los seres humanos tienen libertad, o lo que Searle llama *the gap*, que es justamente la distancia entre lo que debe ser y lo que el sujeto decide.

Este segundo diálogo ya ofrece el marco dentro del cual se llevan a cabo los siguientes tres diálogos. En el tercero, “Diálogo sobre el lenguaje animal y humano”, los personajes abundan en el elemento que, a decir de Searle, constituye el núcleo de la realidad social humana, a saber, el lenguaje. Su explicación del lenguaje también es naturalista, pues así como los hechos institucionales y la realidad institucional tienen como su base los hechos brutos y la realidad natural, igualmente el lenguaje humano tiene su base en el lenguaje natural y en las características biológicas y cerebrales de la especie humana, constituyendo ambos elementos el origen del lenguaje humano (*cf.* p. 118). Como ya lo sugería el diálogo primero, el lenguaje animal o natural es completamente acabado, diáfano y por tanto no admite interpretación. Empero, sí permite representar la realidad con distintos grados de verdad y precisión, así como otras múltiples y complejas operaciones cognitivas, como pensar o juzgar. Así, Reid en voz de Riera sugiere que el pensamiento y el juicio no solamente son independientes del lenguaje humano, sino que por la misma razón no son exclusivos del ser humano. La diferencia entre el lenguaje natural y el humano es que el segundo tiene mayor precisión en la representación o figuración mental y, de manera importante, que permite crear signos, símbolos y combinaciones entre ellos potencialmente al infinito, que es justamente la diferencia que posibilita la creación de la realidad institucional. El siguiente, “Diálogo sobre los rasgos ónticos y deónticos de la realidad social humana”, se configura como un puente entre los anteriores diálogos y aquellos que siguen, pues revisa los elementos ónticos o del *ser* de la realidad institucional, que principalmente se han estudiado en los primeros tres diálogos; y los elementos deónticos o del *deber ser*, que primordialmente se discuten en el resto de los diálogos, incluso si sus elementos han sido ya introducidos en el diálogo segundo. El quinto, “Diálogo sobre la libertad, el poder político y los derechos humanos en la realidad institucional”, expone tanto la filosofía política de Thomas Reid como la forma de entender la configuración, mantenimiento y normatividad de las instituciones específicamente políticas en la filosofía de Searle. Algunos de los recursos heurísticos relevantes en este diálogo ya han sido introducidos con anterioridad como *the gap*,

o la distancia que hay entre lo que los humanos deciden y dicen y lo que debería ser de acuerdo con las normas; la necesidad de que los seres humanos reconozcan a las instituciones como legítimas formando razones para actuar independientes de deseos, entre otros. Es justamente dentro de este marco deóntico en el que Searle discute el poder político y las instituciones políticas.

El último y sexto diálogo, “Diálogo sobre el realismo ontológico y epistemológico”, parece marcar una distancia temática respecto al resto de los diálogos, pues tiene como su objetivo ostensible la defensa, por parte de Searle y acompañado por Reid, del realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia con la realidad cuya relación con los diálogos previos no es inmediatamente aparente ni se hace explícita. Reflexionando sobre su continuidad, es posible considerar que la defensa del realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia con la realidad constituye un tratamiento de lo que podríamos denominar “deontología primera” de la realidad social humana, o institucional, según la entienden nuestros autores. Siguiendo la estructura conceptual ofrecida en el libro, el término “deontología primera” significaría lo que Searle llama “las presuposiciones necesarias de inteligibilidad de las prácticas lingüísticas y otras de los seres humanos en una realidad institucional”. Son, por las mismas razones, las presuposiciones que determinan las posturas filosóficas de Searle y Reid. En otras palabras, se trata de las reglas de sentido constitutivas de una realidad social humana. Para Reid, ambas teorías encuentran su manifestación en los principios primeros de sentido común. Si esta hipótesis es correcta, entonces lo que marcaría la continuidad temática entre éste y el resto de los diálogos sería el carácter deontológico de la realidad institucional. Pero incluso si esta hipótesis es atinada, este diálogo, y en particular la defensa del realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia, no dejan de ser profundamente enigmáticos por un número de razones que tendremos ocasión de comentar más adelante.

Finalmente, el “Epílogo de conclusiones mexicanas” hace un sucinto pero completo recuento de las temáticas y conclusiones expuestas en los diálogos, y reflexiona sobre la utilidad que las filosofías tanto de Searle como de Reid pueden tener en el contexto de la sociología y los problemas políticos de México.

Como se apreciará, el libro de Prado presenta exhaustivamente la reflexión sobre lo social de Searle: un filósofo que, como comenta el mismo Prado, es poco conocido y, por tanto, poco estudiado en el ámbito de las ciencias sociales, en especial la sociología. Prado logra subsanar dicha falta con este libro que resulta valioso para todo aquel interesado en lo social desde una perspectiva filosófica; es decir, desde el análisis de las condiciones que hacen posible el objeto de estudio que la sociología define como suyo, *i.e.* la realidad social humana. Dichas condiciones: el lenguaje, por un lado, y la estructura biológica y cerebral de la especie humana, por el otro, suponen y reafirman la ontología que Searle busca defender en su texto. Se trata de la posición que afirma la existencia de una sola realidad constituida bipartidamente por una realidad natural de hechos brutos y una realidad social humana de hechos institucionales creados a partir de los primeros con ayuda del lenguaje. Así, con esta posición, Searle busca distanciarse tanto de un reductivismo naturalista como de un idealismo “alejado del sentido común”.

Nuestra lectura sugiere, por el contrario, que su intento no es exitoso. Quisiéramos sugerir que la alternativa de Searle se dirige, más bien, hacia un naturalismo reductivo con apuntalamientos metafísicos cuya defensa, al final del libro, resulta no solamente inconsistente sino también fallida. En efecto, la realidad institucional o social humana, los hechos institucionales y el lenguaje humano son explicados en última instancia por lo natural o lo biológico, entendido como categoría ontológica. Searle y Reid asumen una jerarquía ontológica donde lo natural o biológico tiene prioridad al ser fundamento de lo social humano. Esto es, justamente, lo que hace a su naturalismo reductivo. Ya en el capítulo primero se vislumbra ese reductivismo en relación con el concepto de naturaleza humana que Searle entiende en función del uso del lenguaje, mientras que Reid lo hace con relación al sentido común de la humanidad. A decir de los autores, es posible encontrar en muchas especies animales tanto la sociabilidad en general, como su manifestación en el uso del lenguaje y la capacidad para desarrollar un sentido común propio de la especie. Por lo tanto, ni el sentido común ni el uso del lenguaje como tales podrían distinguir lo que es propio del ser humano. Lo propio y esencial del ser humano es, en última instancia, las capacidades biológicas y cerebrales que determinan el *tipo* de sociabilidad, *i.e.* uso del lenguaje y sentido común, que encontramos en los seres humanos (*cf.* p. 27).

En los siguientes diálogos se reafirma de varias formas este naturalismo reductivo. En el diálogo segundo, por ejemplo, se afirma que Searle sostiene que la realidad institucional o social humana tiene dos fundamentos: uno biológico, *i.e.* la evolución natural que posibilita el desarrollo de una especie como la humana, con sus habilidades cerebrales; y uno lingüístico, pues Searle insiste en que la realidad institucional se construye y mantiene a través del uso del lenguaje y, en particular, de actos de habla declarativos que asignan funciones. Sin embargo, estos dos fundamentos no están en pie de igualdad, pues el primero es el fundamento del segundo. En el libro de Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*,\* él afirma “I want to explain the special feature of language that enable it to provide the *foundation* (énfasis mío) for all institutional ontology” (p. 61). Esta afirmación sugiere que el lenguaje es el *fundamento* de lo social institucional. Pero allí no termina la historia, pues Searle nos dice también cuál es el fundamento del lenguaje, que sería, a su vez, el fundamento último de lo institucional o social humano. En la misma página, Searle señala que él “treats language as an extension of biologically basic, prelinguistic forms of intentionality, and thus, meets out basic requirement of showing how the human reality is a natural outgrowth of *more fundamental* (énfasis mío) —physical, chemical, and biological— phenomena” (p. 61). Así, la realidad no tiene dos fundamentos: tiene un fundamento último, que es lo biológico.

Lo mismo sucede con el lenguaje. Searle requiere defender la tesis según la cual el lenguaje humano es tanto biológico como social humano, pues ello estaría de acuerdo con su ontología abarcadora de doble configuración de la realidad en natural e institucional. Por un lado, Searle afirma que el lenguaje es la primera institución y condición de posibilidad de la realidad institucional. Sin embargo, esta institución

\* Searle (2010). En adelante citado como MSW.

no parece calificar como tal de acuerdo con los criterios de Searle, pues es una institución que no se crea por medio de un acto de habla declarativo, no se define como una función, no requiere el lenguaje humano mismo (no se requiere a sí mismo), etc. Es decir, Searle no justifica cuál es el carácter institucional de la primera institución, *i.e.* el lenguaje humano. Lo que sí trata de explicar, por otro lado, es que el lenguaje animal y las características biológicas y cerebrales del ser humano deberían posibilitar la creación tanto del lenguaje humano como de la primera declaración. Lo cual sugiere, como estamos buscando mostrar, que el lenguaje humano es sólo de manera secundaria (¡y no muy clara!) una institución, pero es primordialmente algo natural o biológico. Ese es, de hecho, su origen, según nos comenta Reid en voz de Riera: “lo que crea el lenguaje humano no es otra cosa que la biología y la compleja psicología cognitiva humanas” (p. 118). Es decir, aquí tenemos otra manifestación de su reductivismo naturalista.

Dicho naturalismo también se evidencia en el tratamiento de la deontología de la realidad institucional o social humana, en particular con relación al tema de la Ley Natural y los derechos naturales discutido en el diálogo quinto. A primera instancia, pareciera que Searle se aleja de su reductivismo naturalista al discutir el carácter deóntico de la realidad institucional, en particular los derechos humanos universales. Él afirma que “cualquier derecho que reivindicamos los seres humanos [...] necesita ser expresado mediante el lenguaje y se convierte en una “función ubicada” que es *declarada* y con características deónticas” (pp. 163s). En tanto los derechos son funciones, éstos solamente pueden ser creados a través de actos de habla declarativos y, por lo tanto, se constituyen como instituciones. Así, podríamos concluir que los derechos no pueden ser sino sociales humanos pues, como Searle mismo afirma, “they are human creations” (p. 176). La pregunta que Searle busca responder es, si los derechos son creaciones humanas, ¿cómo puede haber derechos humanos que sean universales? La respuesta que da resulta por demás interesante. Ésta consiste en admitir que el “ser humano” es una función que se le otorga a seres que tienen ciertas capacidades biológicas y cerebrales. Si un determinado ser tiene las propiedades relevantes, entonces se le asigna la función de ser “ser humano” y, por tanto, se le atribuyen derechos que no necesitan ser reconocidos, pues lo único que se necesita para ser sujeto de derechos humanos es poseer las propiedades biológicas relevantes que permiten calificar como ser humano. Y mientras dichas propiedades biológicas sigan siendo manifestadas, los seres en cuestión continuarán siendo sujetos de derechos humanos. Así, esos derechos son universales para todos aquellos que manifiesten las propiedades relevantes —idealmente, para todos los humanos—. Podemos decir, entonces, que para Searle los derechos humanos universales son, efectivamente, funciones que se otorgan a seres a quienes se les asigna la función de ser “seres humanos” *si* presentan las propiedades biológicas relevantes. Lo determinante, de nueva cuenta, es la posesión de dichas propiedades biológicas.

Como hemos visto, para Searle y Reid, la realidad natural se constituye como el fundamento de la realidad institucional o social humana, así como de los elementos que posibilitan su construcción. Esta reducción de todo lo social a la categoría ontológica de lo biológico o natural es, justamente, lo que da forma a su reductivismo

naturalista. Ahora bien, a diferencia de los naturalismos y fisicalismos *no*-reductivos, como los de Quine y Rorty —por mencionar no más que un par de ejemplos—, Searle sí asume la ontología del naturalismo, es decir, asume la postura del realismo ingenuo: “el realismo es una teoría ontológica, pues afirma que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones” (p. 176). Searle afirma que este realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia, que siempre supone este realismo, han sido atacados por ciertas corrientes filosóficas y de las ciencias sociales. En efecto, Searle considera que el espíritu crítico de la filosofía se ha vuelto contra sí mismo, por así decirlo, pues ha derivado en un cuestionamiento a, y negación de, las condiciones mismas que la hacen posible, a saber, la realidad externa así como las ideas mismas de verdad, objetividad y racionalidad. Estas posturas son denominadas de manera general idealismo, antirrealismo o irracionalismo. A diferencia del realismo, el antirrealismo sostiene que las “cosas, si existen, están necesariamente constituidas por nuestras representaciones y ellas no podrían existir independientemente de nuestras representaciones” (p. 177). Ya en el primer diálogo se presentaron dos hipótesis explicativas de la negación de la realidad y el sostenimiento de la existencia de tantas realidades como tradiciones culturales haya, a saber, la búsqueda de autonomía de las ciencias sociales y el multiculturalismo, que concibe como políticamente correcto considerar que todas las culturas son igualmente verdaderas y valiosas. Pero Searle afirma, “no es verdad aquello de la supuesta preeminencia de las creencias sobre los propios hechos” (p. 121). Así, Searle se embarca en la tarea de defender el realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia de los ataques irracionalistas, que Prado expone en el sexto y último diálogo. Quiero mostrar a continuación que esta defensa no solamente es enigmática y fallida, sino que vuelve la posición ontológica de Searle internamente inconsistente.

Searle señala, “el primer paso para combatir el irracionalismo [...] es la refutación de los argumentos en contra del realismo externo” (p. 195). No obstante, considera que los argumentos presentados en contra del realismo externo son “oscuros, vagos, confusos y poco precisos” (*cfr.* p. 178), así como “poco convincentes” (*cfr.* p. 193), pues ni siquiera “queda claro lo que se niega y lo que se afirma” (p. 178). Incluso con estas deficiencias, Searle logra identificar los elementos que el irracionalismo cuestiona, así como tres argumentos relativamente sólidos del irracionalismo. Searle afirma que lo que cuestiona el antirrealismo es “la ‘visión del mundo’ de sentido común, acorde con la ciencia contemporánea” (p. 172). Son cuatro los conceptos que constituyen dicha “visión del mundo”: 1) el realismo externo que asume la existencia de una realidad externa e independiente de los humanos, su lenguaje e instituciones; 2) los recursos mentales de los seres humanos que les permiten representar o figurarse los objetos de la realidad independiente; 3) la teoría de la verdad como correspondencia que afirma que las proposiciones son verdaderas en tanto corresponden, con mayor o menor precisión, a cómo son las cosas y los hechos en la realidad independiente y; 4) la relatividad conceptual que se refiere a la existencia de muchas descripciones o, alternativamente, esquemas conceptuales para interpretar y describir la realidad independiente.

Respecto a los tres argumentos relativamente sólidos de los antirrealistas, Searle los refuta con la misma respuesta, a saber, “el argumento no invalida la existencia de

una realidad independiente”. Veamos: 1) El argumento de la relatividad conceptual que sostiene que “existen tantas cosas como sistemas de representación adoptemos” (p. 179). Searle afirma que su versión del realismo externo es perfectamente compatible con el relativismo conceptual, pues pueden existir muchos modos de interpretar la realidad, lo cual no invalida la existencia de una realidad externa. 2) El argumento verificacionista “propone que creemos estar seguros de las cosas que nos rodean, aunque en realidad sólo lo estamos de [...] nuestras sensaciones” (p. 180). Searle responde que incluso si aceptamos que solamente podemos tener certeza de nuestros datos sensoriales, ello no invalida la existencia de una realidad externa independiente de nuestras sensaciones. Finalmente, 3) el argumento de la cosa en sí propuesto por Immanuel Kant. Éste, como el realismo externo, sostiene que existe una realidad independiente pero, a diferencia del realismo externo, sostiene que no es posible conocer dicha realidad porque los seres humanos únicamente pueden conocer lo que se presenta a la intuición, es decir, lo fenoménico, pero no pueden conocer ni percibir la realidad en sí misma porque excede las condiciones de posibilidad de toda experiencia. A este realismo lo denomina Searle “realismo interno”. Searle responde que esto solamente nos señala lo que es posible conocer, pero ello no niega la existencia de una realidad independiente.

En este punto, el lector espera escuchar la defensa del realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia por parte de Searle. En lugar de eso, el diálogo da un giro que nos parece enigmático e inconsistente. Derivado de sus reflexiones sobre la percepción, Reid llega a la conclusión de que el realismo externo no es una cuestión de razón inferencial, sino de sentido común o *sensatez*. Es decir, la percepción implica, por un lado, una representación o figuración mental, pero por otro y de manera importante también implica “una *creencia instintiva* o una *convicción irresistible* [...] en la realidad objetiva, en la existencia del objeto percibido” (p. 184). Que la percepción implique esta “creencia instintiva” o “convicción irresistible” es una cuestión de sentido común porque se deriva de dos de los primeros principios de sentido común: “todo aquello que percibo con claridad es objetivamente real” (p. 184) y “fue objetivamente real todo aquello que recordamos con plena claridad” (p. 185). El realismo externo adquiere su evidencia, por tanto, de la evidencia de los primeros principios de sentido común que son evidentes de suyo. Así, el sentido común de la humanidad hace que los seres humanos creen “ciegamente” (*cf.* p. 186) en el realismo externo. Reid agrega que el realismo externo no es exclusivo de los seres humanos, sino que es parte de la naturaleza animal. Es decir, este autor afirma —en voz de Riera—, así como los animales, los seres humanos son “espontánea y naturalmente” (p. 187) realistas externos y es solamente “la razón inferencial, argumentativa y lógica” la que nos hace dudar o descreer el realismo externo. El que el realismo externo se derive de los primeros principios de sentido común no debe sugerir, afirma Prado, que el realismo de Reid sea interno como el de Kant, pues las nociones y figuraciones que el ser humano forma con ayuda de sus percepciones se refieren a objetos externos y reales que “*prueban* ser reales ‘en la práctica’” (p. 185).

Searle segunda esta posición y concede que es probable que no sea posible “demostrar a plenitud” la verdad del realismo externo, lo cual lo obliga a adoptar una

estrategia diferente. La estrategia que Searle adopta es, entonces, defender el realismo externo no en su verdad, sino como una presuposición necesaria de nuestras prácticas lingüísticas y, por tanto, de la realidad institucional:

“[E]l realismo externo [...] no es una tesis ni una hipótesis, sino la condición de tener ciertos tipos de tesis o hipótesis” [...] [P]roponer lo anterior es sugerir que el realismo no es en sí mismo verdadero ni falso, sino que es la *condición teórica* para hacer proposiciones verdaderas o falsas y así se puede afirmar que el realismo externo y su contrario, el antirrealismo, son más bien propuestas de *inteligibilidad*, algo previo a la verdad o al error. (p. 187)

Así, afirma Searle, “El realismo externo [...] en rigor, *no es cierto*: tan sólo *es lo más inteligible*” (p. 187). Reid está plenamente de acuerdo con esta nueva estrategia de Searle y considera que es reconciliable con su propia posición, según la cual el realismo externo no es una cuestión de razón inferencia, es decir, de argumentación, lógica, razones, etc., sino de sentido común y sus primeros principios que son, como hemos visto, evidentes de suyo. En tanto evidentes de suyo, Reid incluso señala que tal “demostración no hace demasiada falta” (p. 195).

Contrario a lo que se acaba de afirmar, Searle ofrece *argumentos* para defender el realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia, como presuposición necesaria de las prácticas lingüísticas de los seres humanos: 1) el argumento de la convergencia según el cual el que investigadores en distintas partes del mundo lleguen a los mismos resultados se explica por el hecho de que efectivamente existe una realidad independiente; 2) el argumento trascendental según el cual para que haya un lenguaje público que sea inteligible en las prácticas lingüísticas cotidianas, es “necesario un mundo que también sea de acceso público” (p. 191); 3) el argumento trascendental que sostiene que una realidad institucional o social humana supone la existencia de una realidad externa independiente de la cual se derive la primera y brinde las “materias primas” para su construcción. Así, Searle da tres conclusiones finales: a) el realismo no es verdadero, pero se le presupone en “amplias” secciones del lenguaje; b) “no que, por supuesto, todos los humanos seamos realistas externos, pero sin duda el realismo externo es parte del contexto de nuestros hechos institucionales. Él no es una creencia formulada o expresa, sino que es el presupuesto de cualesquiera creencias” (p. 194); c) la comprensión “normal” o de sentido común “se modifica con los nuevos conocimientos científicos” (p. 194).

En relación justamente con el sentido común, este diálogo indica una posible resistencia a la complementariedad entre Searle y Reid que Prado busca articular. En el texto se afirma que para Reid el sentido común tiene un origen biológico, es una cuestión de especie (*efr.* p. 132). Y así como los gatos y los perros tienen su propio sentido común, también los seres humanos tienen un sentido común: el sentido común de la humanidad. Aunque admite variaciones culturales, éste contiene ciertos principios que no parecen ser susceptibles de variación cultural. Se trata de los primeros principios cuyo carácter primordial se deriva de que “no descansan en otros principios más generales que ellos y porque ellos nos resultan evidentes de suyo” (p. 131).

Cuando Searle habla del sentido común, por otro lado, se refiere, *a)* la visión materialista del mundo que proveen las ciencias naturales contemporáneas (*cf.* p. 172) y; *b)* lo “normal” (*cf.* p. 190). Tiene sentido, por tanto, el que afirme que la comprensión de sentido común tiene la característica de que “se modifica con los nuevos conocimientos científicos” (p. 194). Es decir, mientras el sentido común en Searle parece dependiente de los descubrimientos de las ciencias, *i.e.* ya requieren lenguaje humano, todo el *background* de instituciones y *network* de creencias, etc., y por lo tanto, institucional o social humano, el sentido común para Reid no parece dependiente, pues es parte de la naturaleza humana. Se nos podría objetar, sin embargo, que si el lenguaje humano y la realidad institucional tienen, en última instancia, un fundamento biológico en Searle, y si la ciencia es una institución esencialmente lingüística y el sentido común depende de ella, entonces, en última instancia y por una lógica transitiva, el sentido común también depende de la categoría ontológica de lo biológico. No obstante, nos parece que esta solución forzaría demasiado el argumento en pos de la complementariedad y en detrimento de una confrontación crítica.

La pregunta más insistente que tenemos con relación a este diálogo, sin embargo —y que indica justamente lo enigmático de la defensa de Searle—, es la siguiente: si los argumentos de los antirrealistas son “vagos”, “confusos”, “poco convincentes” y “poco claros sobre lo que afirman y niegan”; si el realismo, a decir de Reid, es una cuestión de sentido común y no de argumentación, lógica o razón inferencial; si todos los seres humanos, según Reid, somos “natural y espontáneamente” realistas externos; si el realismo externo no se puede demostrar, como señala Searle; y si, como afirma Reid, la defensa y demostración del realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia ni siquiera “hacen mucha falta”, ¿por qué se necesita una defensa del realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia? Notamos cierta inquietud en el intento fallido e inconsistente de defender unas teorías que no parecen necesitar ni posibilitar una defensa. Lo enigmático no desaparece, pues esta pregunta no es respondida.

Lo que resulta claro, no obstante, es que este diálogo, como se apreciará, tiene un número de inconsistencias tanto teóricas como metodológicas que tienen consecuencias para la posición que Searle busca defender. Primero, Searle afirma que la realidad es y existe independientemente de los seres humanos. Luego concede, sin embargo, que esto no es verdad. Si su ontología no es verdad entonces no se puede sostener que la realidad existe. No se puede sostener, en otras palabras, la posición ontológica de Searle. Segundo, se afirma que el realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia *no* se pueden demostrar con argumentos, razones o lógica. Sin embargo, no solamente ofrece argumentos para defender ambas teorías, sino que además pretende refutar los argumentos antirrealistas. Es claro que si no se puede defender el realismo externo, tampoco se puede refutar la verdad de su contrario, *i.e.* el antirrealismo. Así, resulta inconsistente afirmar que las tesis idealistas “no son verdad” (*cf.* p. 121). Tercero, sostiene, por un lado, que el realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia son presuposiciones necesarias de nuestras prácticas lingüísticas y otras en una realidad institucional. Pero, por otro, afirma que dichas presuposiciones “cambian con el progreso de la ciencia”. Si son

necesarias, es claro que no podrían cambiar. Si cambian, es claro que no podrían ser necesarias.

Esta última idea de Searle sobre “presuposiciones necesarias de nuestras prácticas lingüísticas” ha sido cuestionada directamente por Richard Rorty en su artículo “John Searle en torno al realismo y el relativismo” (Rorty, 2000). En este artículo, Rorty ofrece un ejemplo que pone en entredicho la idea de presuposiciones necesarias, que vale la pena citar,

El juramento ha sido siempre una parte integral de la práctica jurídica, pero ha habido un considerable desacuerdo sobre qué sea un juramento, qué clase de personas lo pueden prestar y qué presuposiciones envuelve el prestarlo. A principios de este siglo [siglo XX] la *Enciclopedia británica* todavía definía el juramento como “una aseveración o promesa hecha bajo pena o sanción no humana” [...] Hoy en día, cuando somos llamados a testificar en un juicio, la mayoría de nosotros juramos solemne y sinceramente decir toda la verdad sin pararnos a pensar en la existencia o la naturaleza de penas y sanciones no humanas, ya seamos creyentes o ateos. [...] La veracidad bajo juramento es hoy por hoy una cuestión de religión cívica, de relación con nuestros conciudadanos antes que con un poder no humano. *La relación entre la creencia en la existencia de un determinado Dios y la práctica de prestar juramento era en el pasado presupositiva, pero ya ha dejado de serlo* (énfasis mío). (p. 192)

En efecto, las creencias que hacen nuestras prácticas lingüísticas inteligibles han cambiado no solamente con el progreso científico, sino como producto de muchos otros desarrollos históricos. Esto supone, como ya lo sugeríamos, que éstas no pueden ser necesarias. Desde una perspectiva naturalista no-reductiva y externalista como la de Quine, por ejemplo, es imposible para un investigador que estudia el comportamiento lingüístico de un ser humano indicar qué creencias son necesarias y no dependen de la experiencia y qué creencias son contingentes y dependen de la experiencia. Desde una perspectiva externalista, el investigador en cuestión únicamente será capaz de dar cuenta de la tozudez con la que se sostiene una determinada creencia y, por tanto, la centralidad de tal creencia en el sistema de creencias de la persona o cultura en cuestión. Así, para hacer la posición de Searle consistente en este punto, habría que afirmar que el realismo externo y la teoría de la verdad como correspondencia son creencias centrales no para toda la humanidad sino, como de hecho lo afirma en su artículo “Rationality and Realism. What Is at Stake?” (Searle, 1993), para la tradición occidental. Pero dicha centralidad no supone que tales creencias no puedan ser cambiadas o que sean inmunes a la crítica. Por las mismas razones, sería necesario medir la dramática afirmación de Reid según la cual sin dichas teorías “estamos perdidos” (p. 191). El cambio de creencias no necesariamente hace a nuestras prácticas inteligibles. Al contrario, puede reforzar, como en el ejemplo de Rorty, prácticas democráticas al relocalizar la justificación de nuestras prácticas lingüísticas y otras desde poderes no humanos como Dios o la naturaleza, hacia la comunidad política y las prácticas justificatorias de dicha comunidad.

**Bibliografía**

- Rorty, Richard (2000), "John Searle en torno al realismo y el relativismo", en R. Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, pp. 89-114.
- Searle, John R. (2010), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Nueva York, Oxford University Press.
- Searle, John (1993), "Rationality and Realism. What is at Stake?", *Daedalus*, vol. 122, núm. 4, otoño, pp. 55-83.