

Conciencia colectiva: del estructuralismo marxista al biopragmatismo*

Fecha de entrega: 31 de marzo de 2018

Fecha de evaluación: 13 de mayo de 2018

Fecha de aprobación: 10 de junio de 2018

Angélica María Rodríguez Ortiz^{□□}

Resumen

Las teorías contemporáneas sobre la conciencia colectiva se enfocan desde dos extremos opuestos: estructuralismo y emergentismo. El estructuralismo marxista centra su definición de conciencia colectiva desde el externalismo; teorías que someten la conciencia individual a la construcción social, que termina por someter el “yo” al “nosotros”. De otra parte, el emergentismo searleano propone hablar de una intencionalidad y una conciencia colectiva del “nosotros” en la mente de cada individuo, cuya ontología es biológica. Una propuesta naturalista que permite reconocer la conciencia colectiva del “nosotros” en armonía con la conciencia del “yo”, pues ambas están en la mente de cada individuo, es decir, se apuesta por una teoría internalista de la conciencia, que a la postre resulta insuficiente, puesto que los fundamentos ontológicos

* El presente artículo es resultado del proyecto: Naturaleza biopragmática de la moral: lenguaje y mente como condiciones necesarias de la institución moral, registrado en la línea de actores y contextos del grupo SEAD-UAM, de la Universidad Autónoma de Manizales. Citar como: Rodríguez O., A. M. (2018). Conciencia colectiva: del estructuralismo marxista al biopragmatismo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 153-173. DOI: <http://www.doi.org/10.15332/25005375.5055>

** Docente investigador de la Universidad Autónoma de Manizales. Doctora en Filosofía de la UPB de Medellín. Magíster en Educación y Licenciada en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Manizales, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7710-9915>. Correo: angelica.rodriguez276@gmail.com

desde la biología no dan cuenta *per se* de la intencionalidad que tiene un colectivo. Por ello, se propone al lenguaje y la acción como elementos determinantes para comprender la ontología de la conciencia colectiva. Una apuesta por una visión biopragmática de la conciencia colectiva, que retoma los elementos básicos del emergentismo searleno y propone como condiciones de posibilidad elementos como el lenguaje y acción, los cuales permiten hablar de estados mentales en la colectividad.

Palabras clave: conciencia colectiva, estructuralismo, emergentismo, lenguaje, acción, biopragmatismo.

Collective consciousness. From marxist structuralism to biopragmatism

Abstract

Contemporary theories about the collective consciousness focus from two opposite ends: structuralism and emergentism. Marxist structuralism focuses its definition of collective consciousness from the externalism; theories that submit the individual conscience to the social construction; since the collective consciousness is the imposition to the subject who belongs to society, who ends up submitting the “self” to “us”.

On the other hand, Searle’s emergentism proposes to talk of an intentionality and a collective consciousness of the ‘us’ in the mind of each individual, whose ontology is biological. A naturalist proposal that allows to recognize the collective consciousness of the ‘us’ in harmony with the consciousness of the “self”, since both are in the mind of each individual, that is to say, it is committed to a theory of internal consciousness. However, despite the fact that internal stance is one of the most accepted nowadays, it turns out to be insufficient, since the ontological foundations from biology do not account on itself of the intentionality that a collective has.

For this reason, this study proposes that language and action are essential elements to understand the ontology of the collective consciousness.

Therefore, this article constitutes a bet for a biopragmatic view of the collective consciousness, which takes the elements of Searle's emergentism and proposes elements such as language and action of each subject, which allow the constitution as conscious beings from their mental individuality in the collectivism.

Keywords: collective consciousness, structuralism, emergentism, language, action, biopragmatism.

Introducción

Hablar de conciencia social o colectiva nos lleva a transitar entre los límites de la sociología y la filosofía social. Es innegable el aporte que pensadores de estas disciplinas ha realizado en torno al tema, dado que el término surge en estas. Por ello, cuando se habla de conciencia social o colectiva, es obligatorio el paso por los planteamientos de la visión estructuralista de Marx, ya que sus aportes han ejercido gran influencia en las teorías morales y políticas contemporáneas. Su concepción de una conciencia social e histórica ha sentado las bases para que se logre el reconocimiento de nuestro papel como individuos en la sociedad. Aportes que también fueron ampliados por Durkheim y que han sido paradigmas en el tema de colectividad y de la conciencia que de esta emerge.

En la actualidad no se puede desconocer que el tema ha sido objeto de estudios de la filosofía de la mente. Esta rama de la filosofía analítica ha realizado valiosos aportes retomando construcciones de la neurofisiología, la psicología y la fenomenología. Investigaciones que —en su mayoría— centran su atención en la conciencia individual, y pocos han trasladado sus estudios al ámbito de lo social. Se puede reconocer que en la filosofía de la mente sobresalen teorías subjetivistas —Nagel (1974)—, reduccionistas —Churchland (1981) y Dennett (1991)— materialistas —Chalmers (1996, 1998)— quien defiende en su postura de la mente la materia y expone como rasgo primario de la conciencia la subjetividad, emergentistas, como es el caso de Searle (1992); y defensores de la neurociencia y la filosofía como Bennett y Hacker (2003, 2008) que oscilan entre la metafísica y la neurofisiología, rompiendo con el esquema dualista cartesiano.

Autores que han intentado desde sus estudios explicar el fenómeno de la conciencia, con el fin de esclarecer el misterio de la mente. Sin embargo, el misterio aún continúa.

Ahora bien, al hablar de una conciencia colectiva, de los autores anteriormente mencionados, no podemos desconocer los últimos aportes que ha brindado John Searle, desde la filosofía de la mente a la filosofía social. Tal vez sea el único que se ha preocupado por dar respuesta a la búsqueda ontológica de una conciencia y una intencionalidad social. Una tarea que ha emprendido desde 1992 y que a la fecha no abandona en su nueva teoría de lo que ha denominado “filosofía social”.

La teoría de Searle se torna contraria al estructuralismo de Marx y de Durkheim; es una propuesta por comprender la intencionalidad y la conciencia colectiva desde la neurociencia, con una perspectiva naturalista, anclada en el sujeto y sus estados mentales. Su propuesta emergentista cimienta las bases en la biología y plantea la comprensión del fenómeno social y su colectividad desde el “nosotros” natural que hay en la mente de cada individuo y no desde el “yo” que construye el “nosotros” social propuesto por los dos autores en mención.

Para comprender la forma cómo Searle concibe la intencionalidad y la conciencia colectiva desde la biología y realiza una crítica a las posturas que conciben la conciencia colectiva como construcción social es preciso hacer una revisión de los argumentos estructuralistas de Marx y Durkheim y, posteriormente, revisar la propuesta emergentista del profesor de Berkeley con el fin de identificar los elementos que subyacen a la misma —lenguaje y mente— en el ámbito social; elementos que, para el autor, definen la conciencia colectiva. Asimismo, se propone mostrar cómo tales elementos aunados a la acción constituyen una apuesta por considerar la conciencia colectiva como un estado mental de naturaleza bioprágmatca. En otras palabras, una conciencia colectiva de naturaleza subjetiva pero que siempre está presente en el ‘nosotros’ social que posibilita a través de sus actos de habla ‘la construcción de la realidad social’.

Dos visiones del estructuralismo en una concepción externalista de la conciencia colectiva

Marx: la visión estructuralista de la conciencia de clase

La concepción marxista de la conciencia del sujeto histórico es una concepción externalista, en la cual se asumen elementos como la historia y la sociedad para la concepción de la misma. Marx diferencia entre ‘ser’ y ‘ser social’; por lo cual al abordar

el tema de la conciencia colectiva centra su interés, más que en el ser humano, en la conciencia del ser social en el contexto de la producción.

En *La Ideología Alemana* (1973) Marx expone: “La Conciencia (das bewusstsein) jamás puede ser otra cosa que el ser consciente (das bewusste Sein), el ser de los hombres es su proceso de vida real.” (21) un proceso de vida que se da en la sociedad productiva y que reconoce al hombre como mercancía.

La producción produce al hombre no sólo como *mercancía, mercancía humana*, hombre determinado como mercancía; lo produce de acuerdo a esta deshumanización como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con *conciencia y actividad propias...*, *la mercancía humana*. (Segundo Manuscrito, 1993, p. 129)¹

Es por ello, que Marx expone la necesidad de una conciencia de clases, para que el trabajador se dé cuenta de la alienación política, religiosa y social en la que se vive en el capitalismo. Así, la conciencia de clase es la base para su revolución y su liberación del proceso mercantilista en que es explotado.

Los intereses que mueven a la masa social, deben ser los intereses que lo guíen en la constitución de una conciencia de clase. En *Miseria de la filosofía*, el autor, nos plantea que

En principio, las condiciones económicas habían transformado la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado en esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa viene a ser ya una clase frente al capital, pero todavía no para sí misma. En la lucha, de la cual hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, constituyéndose en clase para sí misma. Los intereses que defienden llegan a ser intereses de esta clase. (1974, p. 257)

Por lo cual, en una sociedad de clases, son los intereses de una misma clase los que llevan a generar una conciencia para la misma en defensa de dichos intereses. En este sentido, la conciencia de clase es una conciencia de acción, una conciencia que mueve a los sujetos de una clase X a reflexionar sobre sus intereses y llevarlos a cabo en dicha

1 Segundo Manuscrito en: *Manuscritos*. Altaya 1993.

clase. El punto de partida, entonces debe ser el reconocimiento histórico de la clase y la necesidad histórica de la sociedad privada. En otras palabras, la conciencia de clase deviene de la sociedad, no del individuo.

De acuerdo con Marx “El carácter social es, pues, el carácter general de todo movimiento, así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él” (Op. Cit. 1993, p. 149). De tal forma, que cada sujeto está determinado por las condiciones sociales; condiciones que a su vez determinan al hombre mismo.

La conciencia individual con su naturaleza subjetiva desaparece en tanto que el individuo deviene de la sociedad y esta a su vez de él. Razón por la cual, “la esencia humana, la naturaleza no existe más que para el hombre social, pues sólo así existe como para el vínculo con el hombre, como existencia suya para el otro, y del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*” (Ibíd, p. 149). En tal sentido, solo se puede hablar de existencia de seres cuya conciencia es social.

Por lo anterior, en la teoría marxista “mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma viva es la comunidad *real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta. De aquí también que la actividad de mi conciencia *general*, como tal, es mi existencia *teórica* como ser social” (p. 150). En otras palabras, la conciencia individual queda subsumida por la social, o mejor, en palabras de Marx no es más que la conciencia social.

La magnanimidad de la conciencia y de la existencia del individuo está en su ser social, esa es la única realidad en la que se manifiesta la conciencia, perdiendo todo grado de subjetividad, y sometiendo al individuo a una conciencia de clase. De tal forma que “como *conciencia genérica* afirma el hombre su real vida social y no hace más que repetir en el pensamiento su existencia real, así como a la inversa, el ser genérico se afirma en la conciencia genérica y es para sí, en su generalidad como ser pensante” (p. 151).

No existe una conciencia particular, una conciencia del sujeto, sino del ser social. Se desconoce la experiencia interna del sujeto que tiene el estado mental; pues la conciencia se reduce al reflejo de la realidad social. El paso a una conciencia

histórica y social es lo que llevará el pueblo al progreso, a la revolución. En palabras de Georg Lukács “[...] el paso de la conciencia significa el paso *decisivo* que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo, compuesto de voluntades humanas, pero no dependiente de humano arbitrio, no invención del espíritu humano [...]” (1985, p. 46).

En *Historia y conciencia de Clases* Lukács expone cómo la elevación de la conciencia social en la teoría marxista se enlaza esencialmente con la realidad misma, con la acción en esa realidad. El contenido de la conciencia está basado en el conocimiento de los hechos, y “El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de esa *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social” (p. 53). La conciencia que se tiene no es otra que la que se genera de forma social para el conocimiento de los hechos y para la revolución de la sociedad misma en pos de sus intereses. En otras palabras, la conciencia acaece como consideración dialéctica que media entre el proceso histórico y los hechos sociales en los que se mueve el individuo.

Ahora bien, apoyados en esta primera concepción expresada por Marx sobre una conciencia histórica de clase se construyen las bases de las teorías contemporáneas tanto en psicología, como en política y moral en torno a las teorías de la conciencia colectiva. Una apuesta por el estructuralismo que expone la conciencia social como algo foráneo a la biología humana. La propuesta marxista es la teoría externalista que determina no solo el pensamiento del individuo, sino que además lo somete y reduce la existencia del ser al ser social.

La teoría marxista de la conciencia permite ver que es la sociedad quien estructura, de acuerdo con la época y sus intereses, la conciencia particular. Si se revisa en profundidad, ni siquiera podría aceptarse la afirmación de una conciencia particular o del individuo, pues el individuo y su conciencia general no tienen más forma que la social. Su realidad depende del interés social, así como su expresión consciente.

El desarrollo de la conciencia social implica el pensarse como sujeto social, cuyos intereses marcan su propia existencia. Para Marx, la conciencia no es un proceso subjetivo que construye la conciencia colectiva y piensa el fenómeno social desde cada sujeto en particular; sino que es la conciencia de clase, la que garantiza la existencia y la realidad del sujeto mismo.

Conciencia colectiva. El estructuralismo Durkheimniano

Al igual que la conciencia de clases de Marx, la propuesta de Émile Durkheim considera la conciencia colectiva por encima de la conciencia individual, a tal punto que lleva al sometimiento de la subjetividad. La conciencia colectiva, para este autor, se constituye por consenso, y el individuo debe someter sus intereses y sentimientos a este, para favorecer un fin mayor. Es decir, que hablar de una conciencia colectiva implica, como en la teoría marxista hablar de acciones sociales, acciones pensadas en y por la sociedad.

Durkheim apuesta por una teoría externalista de la conciencia, que se impone ante la intencionalidad del sujeto. Los grandes intereses comunes no pueden tener origen en una conciencia particular. Lo que lleva a tomar la conciencia colectiva como una cosa externa a la conciencia individual, no como producto de esta o en relación similar con esta. “Así, en una asamblea los grandes movimientos de entusiasmo e indignación no tienen por origen ninguna conciencia particular” (Durkheim, 1982, p. 41).

La postura externalista de este sociólogo, niega cualquier vínculo entre la conciencia particular y la conciencia colectiva, lo cual nos lleva a suponer que la conciencia colectiva es algo ajeno al sujeto y propio a la sociedad, como si esta pudiese existir sin los sujetos biológicos que la poseen. En este sentido, la conciencia colectiva —producto de las representaciones sociales— no es más que un ente abstracto que emana de la sociedad y no de los sujetos. Pues, desde esta perspectiva, “un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares, un movimiento que repiten todos los individuos, no son por ello, hechos sociales” (Ibíd., p. 41).

“La costumbre colectiva no existe solamente en estado de inmanencia en los actos sucesivos que ella determina, sino, por un privilegio del que no encontramos ejemplo en el reino biológico [...]” (Ibíd., pp. 41-42). Es decir, que no se puede atribuir a la conciencia colectiva rasgo alguno del naturalismo que posee la conciencia individual, pues para este autor, la conciencia individual, no es más que el resultado de la interiorización de la conciencia colectiva, por lo cual, aunque si bien la conciencia del individuo posee como característica la subjetividad, esta se pierde a la hora de hacer parte de una colectividad.

En Durkheim la apuesta por una conciencia de emergencia biológica no tiene razón de ser; ya que toda conciencia “Es el resultante de la vida en común, un producto de

acciones y reacciones que se originan entre las conciencias individuales; y si encuentra *eco* en cada una de ellas, es en virtud de la energía especial que él debe precisamente a su origen colectivo” (p. 43). La conciencia colectiva se convierte en una obligación que impone y delimita a la conciencia individual. Lo que llamamos conciencia social es al conjunto de representaciones sociales transmitidas por el lenguaje, de generación en generación; representaciones que acaban por determinar al individuo como ser social. La colectividad se ve reflejada en un individuo que la representa.

En este sentido, tanto Marx como Durkheim proponen una perspectiva de conciencia colectiva que nos sumerge en el estructuralismo externalista, en el cual se impone el seguimiento de parámetros sociales al individuo y a su conducta. “La reflexión haciendo comprender al hombre cuánto más rico, más complejo y más duradero es el ser social que el ser individual, no puede más que revelarle las razones inteligibles de la subordinación que se le exige y los sentimientos de adhesión y de respeto que la costumbre ha fijado en su corazón” (Durkheim, Op. Cit., p. 143). La estructura de la conciencia está determinada por las necesidades y los intereses de la sociedad, por sus deseos y querer.

Conciencia e Intencionalidad colectivas en Searle. La biología como condición suficiente para la construcción de un entorno social

Contrario a los planteamientos estructuralistas sobre la conciencia social, en los cuales hablar de una conciencia colectiva implica reconocerla como un producto externo que somete al individuo a los intereses sociales —la cual traza e impone las reglas para la comprensión del fenómeno social y del individuo como ente realmente social— están los planteamientos de John Searle, quien en sus investigaciones asume una postura emergentista de la conciencia individual; postura que retoma al hacer una explicación sobre la intencionalidad y la conciencia colectiva.

Para Searle, la conciencia y la intencionalidad —tanto individual como colectiva— se presentan en el ser humano gracias a que son producto de la emergencia neurofisiológica. Para sustentar sus postulados, Searle introduce al trasfondo como un elemento que actúa como condición de posibilidad para la existencia de estados mentales colectivos e individuales. El ‘trasfondo’ actúa en relación directa no solo en la experiencia

subjetiva de lo que se denomina conciencia del individuo, sino en la subjetividad que permanece en una conciencia colectiva. En este sentido, es preciso decir, que al estudiar la conciencia colectiva o social, Searle sustenta las características de la misma en el subjetivismo naturalista que fundamenta sus estudios sobre los estados mentales individuales².

La cultura es producida por la mente humana, así como lo son las instituciones sociales, y ello solo se logra en virtud de una intencionalidad y una conciencia colectivas; sin desconocer o someter la intencionalidad y la conciencia individual. En su libro *La Construcción de la Realidad Social*, el autor plantea que los hechos sociales están constituidos por rasgos relativos a quienes la conforman, es decir, a nosotros como individuos, quienes poseemos en nuestras mentes de manera biológica un ‘nosotros’ de la misma manera que se posee un ‘yo’. “Los rasgos relativos al observador son siempre creados por fenómenos mentales intrínsecos a los usuarios, observadores, etc., de los objetos en cuestión” (Searle, 1997, p. 31). Tales rasgos son posibles dada la Intencionalidad y la conciencia de los observadores colectivos.

La intencionalidad, trabajada entendida por el autor, como la capacidad que tienen los estados y acontecimientos de la mente para versar o dirigirse sobre los objetos y sobre los estados del mundo, es la que permite que fijemos la atención sobre los hechos del mundo y los dotemos de sentido y significados en la colectividad. Así, los objetos del mundo real que tienen existencia independiente de la nuestra, y los cuales poseen rasgos intrínsecos a su propia naturaleza, empiezan a tener otros rasgos que no le son propios a la naturaleza misma sino que le pertenecen al observador. Los usos que le demos a las cosas, por ejemplo, hacen parte del sentido ‘nosotros’ compartido que le otorgamos a la cosa misma y esto depende de nosotros como observadores. “Creo el universo existe con independencia de nuestras mentes y que, dentro de los límites impuestos por nuestra dotación evolutiva, podemos llegar a comprender su naturaleza” (Searle, 2001, pp. 15-16).

Nuestra biología evolutiva es la que permite, entonces que interpretemos el mundo, que creamos nuevos rasgos a los objetos, que le asignemos *funciones de estatus* a los

2 Cfr. Searle 1992. En *Rediscovery of Mind* y en *The construction of Social Reality*, Searle expone 12 rasgos constitutivos de la conciencia, los mismos que expone al exponer que existen estados mentales como la intencionalidad y la conciencia colectiva, los cuales poseen las mismas características de los estados mentales individuales.

objetos del mundo. Funciones que nos permiten crear una realidad social y vivir en ella. Tales funciones para Searle, son un producto de la mente, sin el ‘nosotros’ que está en nuestra mente humana, como un sello emergente de la biología, no sería posible la construcción social de la realidad.

Uno de los muchos ejemplos que utiliza este filósofo para explicar la distinción entre rasgos intrínsecos y rasgos del observador, es el del destornillador. El objeto destornillador y su composición física (metal y madera) es un rasgo intrínseco, le pertenece al objeto mismo y a su naturaleza; la composición molecular no depende de lo que creamos que es, sino de lo que es en sí misma. Cuando tomamos el objeto y lo usamos para aflojar o ajustar un tornillo le asignamos una función de uso como destornillador; ese rasgo es dependiente del observador, el uso del destornillador para ajustar o desajustar el tornillo no es un rasgo propio a la naturaleza de la masa del objeto, sino un rasgo asignado a la misma.

Para Searle “la mera existencia del objeto que está frente a mí no depende de ninguna actitud que podamos tener respecto de él. Sin embargo, además de los rasgos que le son intrínsecos- Posee otros rasgos que existen exclusivamente en relación con la intencionalidad de los agentes. [...] Los rasgos relativos al observador son ontológicamente subjetivos. [...] Algunos de esos rasgos ontológicamente subjetivos son epistémicamente objetivos” (Searle, 1997, p. 29). Por ello el uso del destornillador a pesar de tener una naturaleza ontológica subjetiva, tiene también una naturaleza epistemológica objetiva, ya que en nuestra sociedad nadie va a discutir el hecho de que tome el destornillador para atornillar o desatornillar el tornillo. Ese uso es epistemológicamente objetivo, así como muchos de las funciones que le damos a las cosas del mundo. En este sentido somos nosotros quienes le atribuimos tal rasgo a la realidad y no es la realidad, como lo plantean las teorías estructuralistas, la que nos somete a tal uso.

La función de estatus que se le asigna al objeto es la que le da existencia en la realidad social al destornillador, porque su existencia como materia no va más allá de la composición molecular del objeto mismo. Usar el objeto como destornillador es un hecho social que depende únicamente de los estados mentales del usuario, ya que es la intencionalidad del observador la que le asigna al hecho del mundo la función de estatus, y este pasa a ser un hecho social.

La distinción entre hechos brutos y hechos sociales, a partir de los rasgos intrínsecos y rasgos del observador, es la que permite a Searle mostrar cómo la naturaleza biológica de los estados mentales se constituye en la base u origen de la realidad social, pues somos los seres humanos quienes la creamos a partir de nuestra intencionalidad, una intencionalidad que pasa a ser colectiva, pero que posee, como mostraremos, los mismos rasgos que posee la intencionalidad, y en general la mente. “[...] la mente no es sino un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro, un conjunto de rasgos que son a la vez ‘mentales’ y ‘físicos’. Usaremos lo ‘mental’, así construido, para mostrar cómo la “cultura” es construida a partir de la ‘naturaleza” (1997, p. 28).

Así, entonces, es claro que las funciones que le atribuimos a un objeto X del mundo existen por la intencionalidad y “[...] necesitan para mantenerse el concurso de una continuada intencionalidad por parte de los usuarios [...]” (p. 39).

En el mismo sentido, los significados que le damos a algo y el lenguaje que usamos para designar algo o atribuirle significados también son producto de nuestros estados mentales. Por lo cual, el uso constante del lenguaje es el que permite la constitución de una realidad social. En otras palabras, la realidad social existe solo en virtud de que es creada por nuestra mente y el lenguaje; sin estos dos elementos no podríamos hablar de tal cosa.

Ahora bien, ¿qué es la intencionalidad colectiva desde esta perspectiva? Contrario a lo que sea expuesto en las teorías estructuralistas de la colectividad, Searle expone que por la misma biología, muchos animales tienen una capacidad para la intencionalidad colectiva, es decir, “[...] que no sólo se comprometen en una conducta cooperativa, sino que comparten también estados mentales tales como creencias, deseos e intenciones [...]” (1997, p. 41). Compartir tales creencias, deseos e intenciones no es algo que se impone al individuo y a su intencionalidad individual, sino que es algo propio a la naturaleza.

Así, la intencionalidad individual y la intencionalidad colectiva se constituyen en la mente como un “yo” y un “nosotros”. La intencionalidad colectiva no solo implica, entonces, la convivencia social y la conducta social, sino el uso del lenguaje, el reconocimiento de las funciones de estatus de nosotros mismos como individuos, y la capacidad natural o biológica de hacer parte de la colectividad. Aquí no se trata

de los intereses de una sociedad impuestos al individuo, sino de los intereses de los individuos que conforman la colectividad y que intencionalmente en un “nosotros” la constituyen.

La intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo que no puede ser reducido a, o eliminado en favor de, otra cosa. [...] El problema del creer que tú crees que yo creo, etc., es que no consigue una agregación suficiente para un sentido de *colectividad*. Ningún conjunto de “Yo-conciencias”, aun suplementado con creencias, resulta, agregado, en una “Nosotros-conciencia”. El elemento crucial en la intencionalidad colectiva es un sentido del hacer (desear, creer, etc.) algo juntos y la intencionalidad individual que cada una de las personas tiene *deriva* de la intencionalidad colectiva que todos comparten (p. 42).

Esta visión de una mente que naturalmente está dotada con la colectividad se opone a la de una súper mente que se impone a las mentes individuales, o lo que Searle denomina “una supermente flotante por encima de las mentes de los individuos” (Ibíd, p. 43). Tampoco se trata de reduccionismos metodológicos en los cuales la conciencia colectiva es un producto de la conciencia individual, sino de una existencia de la intencionalidad y la conciencia colectiva en el mismo nivel y con la misma ontología que poseen la conciencia y la intencionalidad individual. Es decir, que se asume desde una emergencia biológica. Así como en la mente está el “yo creo” está también el “nosotros creemos”. Una postura en la que permanece una ontología subjetiva. La intencionalidad colectiva es la que entraña lo que el autor ha trabajado como *hecho social*. Si no hay intencionalidad colectiva no hay hechos sociales, y no es que los hechos sociales se impongan desde el exterior para que se forme en mí la conciencia o la intencionalidad colectiva, sino que estas dos están en la mente de cada individuo que conforma, reconoce y crea el hecho social.

La conciencia y la intencionalidad colectiva están en la mente de cada uno de nosotros; desde allí y con el uso del lenguaje se crean las normas para la colectividad, pero no es la colectividad la que somete con sus normas o se impone a la intencionalidad y a la conciencia individual, como lo afirmaron Marx y Durkheim; ya que conciencia e intencionalidad colectivas emanan de la misma estructura biológica que poseemos los seres humanos y poseen características similares a las que posee la intencionalidad y la conciencia individual. Por ende, las conductas colectivas como la cooperación, el actuar juntos, la moralidad, la política, entre otros, son conductas a las cuales

subyacen las creencias, los deseos o las intenciones de un “nosotros” en la mente de cada individuo³.

Intención - acción

Ahora bien, comúnmente se cae en el error de comprender las acciones humanas desde la intención como razón, o en algunos casos, desde el deseo que los mueve a actuar, aun cuando ambos son diferentes estados mentales.

Los estudios de Kenny en este campo fueron los primeros que intentan conciliar a través del lenguaje la acción y la conducta; sin embargo, este es uno de los autores que deja de manifiesto tal confusión entre intención y deseo y expone que el deseo se convierte en una razón para la acción.

Muy a menudo, cuando asignamos una intención a una acción humana estamos atribuyéndole al agente ciertas razones para la acción. Cuando decimos que Jane actuó por cierta razón, estamos atribuyéndole el deseo de producir un cierto estado de cosas, y también la creencia de que cierta forma de actuar contribuirá a producir ese estado de cosas. Estamos atribuyéndole tanto un estado mental como uno afectivo. (Kenny 1989, p. 36)

Para Kenny (1989) las razones para actuar son dadas por lo mental, pero atribuye tales razones a los deseos y las creencias, no a la intención; asimismo, en el párrafo anterior se infiere que las emociones y sentimientos son parte de algo diferente a lo mental.

Si bien es cierto que los deseos y las creencias, así como los sentimientos y las emociones interactúan en el agente a la hora de tomar la decisión y pasar a ejecutar la acción, no podemos decir que los deseos o las creencias se convierten en razones para actuar; ello implicaría caer en cierto emotivismo en la toma de decisiones, y allí hay más que ello, es todo un proceso racional el que se efectúa.

3 Es necesario aclarar que Searle habla y describe la intencionalidad colectiva, más no explícitamente de conciencia colectiva. Sin embargo, en conversaciones con el filósofo en 2015, él acepta la conciencia colectiva desde esta perspectiva en la cual ese nosotros consciente existe en la mente de cada individuo de manera natural o por la misma biología. La entrevista realizada al autor saldrá próximamente publicada en un libro.

Es importante también, reconocer que los sentimientos y emociones, es decir, lo que Kenny denomina *afectivo* hace parte de la mente, no es un componente aparte. Por lo cual, se constituye en la naturaleza de lo mental, como un estado que posee el agente a la hora de actuar, pero no por ello se convierte en una razón para la acción. Tal vez sea uno de los motivos, como lo son los deseos y las creencias; pero no la razón de la acción misma. Ello lo desarrolla más adelante Searle cuando en su texto *Rationality in Action* realiza un estudio de la estructura mental de la acción, pero dicho estudio no logra mostrar el papel de la acción en relación con la conciencia en el ámbito de la colectividad.

Ahora bien, los estados mentales, tanto individuales como colectivos, son estados que nos permiten comprender, interpretar y crear realidades, así como actuar en el mundo. No se trata de pensar en la afirmación de la existencia de varios mundos, o de recurrir a posturas relativistas, para decir que la realidad depende de mí o de quién la cree o de quién la interprete. En palabras de Searle “No creo que vivamos en dos mundos, el mental y el físico –ni mucho menos en tres mundos, el mental, el físico y el cultural-, sino en uno solo, [...]” (2001, p. 17).

Se trata de reconocer que existe un mundo, cuya composición es física y cuya existencia no depende de nuestras creencias sobre él. En ese mundo del cual hacemos parte, somos nosotros —con nuestra mente— quienes creamos *funciones de estatus*, para otorgarle a esos objetos del mundo un rasgo ontológicamente constitutivo y dar existencia a lo que hemos denominado *realidad social*. Una realidad cuya existencia depende del reconocimiento colectivo de la misma. La misma que es creada por la mente y compartida por el lenguaje en los actos de habla que realizamos; pero que a su vez se desprende de los hechos brutos del mundo, sin estos no podría existir tal realidad.

Tal y como se ha expuesto, en la teoría searleana la intencionalidad y la conciencia colectiva, así como la intencionalidad y la conciencia individual, emergen de nuestra naturaleza biológica, pero esta a su vez requiere de elementos como el lenguaje y la acción propios a su condición natural. No podemos hablar de estados mentales individuales y menos de estados mentales colectivos sin hablar de su naturaleza biológica.

Ahora bien, es innegable el aporte que plantea Searle (1997, 2001 y 2010) sobre la intencionalidad colectiva y las funciones de estatus, para comprender que la aceptación y el reconocimiento colectivo de estas son las que hacen posible la realidad social. Asimismo, el aporte que realiza en torno a que el reconocimiento colectivo exige del

uso del lenguaje y la manifestación de este en actos de habla para su existencia. Los acuerdos son acuerdos en virtud del lenguaje y la práctica. En este sentido, tal y como lo expone el autor en su libro *Creando el Mundo Social. La estructura de la civilización humana*, el lenguaje es el que permite la creación de las reglas constitutivas, así como los poderes deónticos que subyacen a las *funciones de estatus*.

Asimismo, es esencial el aporte que realiza el estadounidense al aceptar que la mente impone el rasgo del observador y con ello impone las *funciones de estatus* a un objeto X, lo cual, nos lleva a aceptar que estas a su vez traen implícitamente los poderes deónticos que “[...] conllevan derechos, deberes, obligaciones, requerimientos, permisos, autorizaciones, títulos y así podríamos seguir” (Searle 2010, p. 26). Es decir, que involucran implícitamente lenguaje y acción en tal reconocimiento. No puede existir una colectividad, sino están presentes el lenguaje y la acción como mediadores de la misma.

Para Searle “[...] las funciones de estatus conllevan poderes deónticos, estas proporcionan el pegamento que mantiene junta a la sociedad humana” (2010, p. 26) y estas funciones son las que nos dan razones para actuar. No obstante, en su estudio no deja manifiesto cómo la mente construye tales funciones porque hay lenguaje, simplemente le atribuye las funciones de estatus a la intencionalidad, y esta a su vez la sustenta desde la biología.

En otras palabras, el estudio searleano no explicita que en la intencionalidad misma, el lenguaje es fundamental, sino que da este elemento como un derivado de la primera, aun cuando este está presente en todo estado de nivel superior que elabora la mente humana. Sin lenguaje no es posible que exista la colectividad y esto es algo que para Searle no es relevante, dado que para el filósofo la biología sustenta todo estado mental del ser humano.

En la teoría searlena no hay acciones intencionales que tengan inmerso en su naturaleza lenguaje, no se hace referencia al lenguaje como la expresión verbal de una experiencia mental intencional, sino que el agente que realiza una acción intencional es consciente de la misma y lo es porque el lenguaje le permite serlo. Lo anterior, dado que al parecer para Searle los estados mentales son estáticos, no son procesos, no hay evolución en ellos, pues de reconocer grados en los estados mentales, tendría que identificar que al hablar de conciencia e intencionalidad colectiva hay otros elementos que no son biológicos y que pasan a ser condiciones de posibilidad para

su existencia. Elementos como las experiencias (acciones) y lenguaje que llegan por estímulos externos y que son los que permiten el desarrollo de la conciencia y de la intencionalidad tanto individual como colectiva. El lenguaje es el que posibilita el desarrollo de la conciencia y de la intencionalidad en grados superiores, es el elemento que pasa a ser condición de posibilidad para la existencia de los mismos. Identificar un 'yo' consciente o un 'nosotros' consciente implica tener un buen uso del lenguaje, así como estar en un contexto social, el mismo que demarca el reconocimiento de un 'yo' y un 'otros', para entender luego un 'nosotros'. Es a esto —a la conciencia cuya base está cimentada tanto en la biología como en el uso del lenguaje y en las experiencias sociales— a lo que se considera aquí como una concepción biopragmática de la conciencia colectiva.

Del estructuralismo al biopragmatismo: la conciencia colectiva en términos de lenguaje, mente y acciones

Searle es claro en sus estudios en mostrar mente y lenguaje como objetos de estudio separados y análogos en su estructura. Postura que es respetable y que se acepta en gran medida, ya que es innegable que cada una se constituye como un objeto de estudio sin caer en reduccionismos, pero verlos como análogos implica desconocer que el segundo es un componente esencial de la naturaleza del primero, tal y como se ha expuesto hasta ahora. Para Searle “Los estados intencionales tienen, típicamente una estructura que es análoga a la estructura de los actos de habla” (2000, p. 53). Hablar de una estructura análoga permite ver relaciones, pero no inmersiones de la una en la otra; para el caso, del lenguaje en la mente, pese a ello, como se intenta mostrar, tal estructura no se presenta como el autor lo expone.

Por otra parte, es importante resaltar los aportes de este filósofo analítico, en torno a las razones para actuar, al exponerlas como algo independiente de nuestras inclinaciones y deseos. No obstante, es importante establecer relaciones con los aportes marxistas al mostrar que las acciones las realizamos en el contexto social y que estas en sí mismas, además de la intención, tienen inmerso el uso del lenguaje bien sea interno o expresado verbalmente en los entornos sociales.

Tal y como lo presentó Marx, hay un vínculo relacional entre la conciencia colectiva (representaciones sociales), el lenguaje y la acción social; vínculo que se genera en

forma tan natural que, tal vez, por ello, autores como Searle⁴ lo asume como claro y lo da por sentado en su teoría; ya que nunca lo explicita.

De acuerdo con lo planteado, tanto la teoría marxista como la searleana han realizado aportes en la comprensión de la conciencia colectiva, aun cuando ambos plantean aportes desde perspectivas contrarias. Es preciso decir, que la crítica de Searle a la propuesta marxista de una supraconciencia o de una conciencia como ente que se impone al sujeto individual, es válida y pertinente dado que es el ser humano quien es consciente y construye conscientemente los hechos sociales a través de sus estados colectivos. Sin embargo, el elemento de la acción social, que plantea Marx es fundamental a la hora de considerar la existencia de colectividades, que no solo piensan en un 'nosotros', sino que actúan en pro de lo que favorece a ese 'nosotros'.

En este sentido, se acepta que dentro del marco social existen hechos sociales y hechos institucionales creados por sujetos sociales, que poseen en sus mentes estados como la conciencia y la intencionalidad colectivas. Sujetos que construyen la realidad social a través de procesos y acciones conscientes, en los cuales media el lenguaje. En este sentido, el lenguaje desde esta perspectiva no solo está a la base de la construcción de las instituciones y los hechos sociales, como lo expuso Searle, sino en la naturaleza de los estados mentales colectivos; el lenguaje es un hecho biosocial, un elemento fundamental en la naturaleza de las construcciones sociales que elaboran los sujetos al actuar colectivamente. Visto así, la conciencia colectiva no es algo estructuralmente externo, sino que posee características tanto subjetivas (internas) por estar en la mente de cada sujeto, pero también sociales, que se alcanzan en la pragmática del lenguaje. En la colectividad, los hechos sociales solo existen en virtud del reconocimiento de las funciones de estatus asignadas por la mente humana y ello solo se logra porque el lenguaje es condición de posibilidad a la hora de hablar de conciencia e intencionalidad colectiva.

4 Los de 1969 sobre *Actos de Habla* fueron los que le llevaron a Searle a explorar la naturaleza de los estados mentales. Tal vez sea esta la única obra que muestra al lenguaje como objeto esencial, además de ser el objeto de estudio; pues posteriormente el autor da un giro de lenguaje a mente, siendo esta última la más importante, al punto de afirmar que el lenguaje es solo una cualidad derivada de la intencionalidad más básica del ser humano. En este sentido, el lenguaje pasa a un plano secundario, y tal vez por ello, en ninguna de sus obras, aunque trabaja relaciones entre lenguaje y mente, explicita el papel del lenguaje en la naturaleza de los estados de conciencia ni en los estados intencionales, ya que no es parte de su naturaleza, sino un derivado de esta, la que a su vez es emergente de la biología.

La correlación de existencia entre mente y lenguaje es innegable, así como lo es la correlación entre lo individual y lo social, a tal punto que hablar de uno siempre me exige hablar del otro, pues no existe la mente sin el lenguaje, como no existe un individuo sin un entorno social. En este sentido, una teoría de los estados mentales colectivos y de la sociedad exige del estudio del lenguaje y de la acción como elementos constitutivos⁵.

De igual forma, por las funciones de estatus, según lo expuesto por Searle (2000), tenemos razones para actuar; razones que no se imponen por la racionalidad imperativa ni por una conciencia superpuesta, sino por la obligación asumida por el lenguaje mismo, obligación que es reconocida por los individuos del colectivo, y por su mente y expresada en declaraciones, promesas y reglas. En tal sentido, el vínculo mente, lenguaje y acción permanece tanto en la experiencia del “yo” como en la del “nosotros” y es el que permite lograr la construcción social de esta realidad en la que habitamos.

Así, la conciencia colectiva desde una concepción biopragmática permite comprender que el “nosotros” habita en cada sujeto, no como construcción externa o representación social de los individuos en conjuntos, sino como un fenómeno natural que está en cada mente humana. Por medio del lenguaje es posible comunicar y construir sociedad de manera colectiva y no solo por los actos de habla ilocucionarios, sino porque el lenguaje está en la naturaleza de los estados mentales colectivos, como condición de posibilidad de los mismos. Es cada individuo, no con su “yo” que construye el “nosotros”, sino con el “nosotros” que cada mente individual posee y reconoce fuera de sí que actúa de forma colectiva, y el lenguaje permite la comprensión de tal actuación, para discutirla, valorarla y normativizarla. El lenguaje permite llegar a los acuerdos y a la construcción colectiva de la realidad.

Referencias

- Bennett, M. y Hacker Petter. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Balckwell Publishing.
- Bennett, M., Dennett, D., Hacker, P. y Searle, J. (2008). *La Naturaleza de la Conciencia. Cerebro, Mente y Lenguaje*. Traducción Roc Filella. Barcelona: Paidós.

5 La correlación de la que aquí se habla está dada en términos del lenguaje en general. Aun cuando, la que más nos interesa es en términos del lenguaje proposicional.

- Chalmers, D. (1996). *La Mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Traducción autorizada por Oxford University: José A Álvarez. Barcelona: Gedisa.
- Chalmers, D. (1998). *The Extended Mind. Analysis*, 58(1), p. 7-19
- Churchland, P. (1981). "Eliminative materialism and the propositional attitudes". *Journal of Philosophy*, 78, 67-90.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Durkheim, E. (1982). *Las Reglas del Método Sociológico*. Traducción L. E Echevarría. Barcelona: Ediciones ORBIS S.A.
- Kenny, A. (2000). *La metafísica de la mente*. Traducción: Francisco Rodríguez Consuegra. Barcelona: Paidós.
- Luckás, G. (1985). *Historia y conciencia de clases*. Vol. I. Traduc. Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones ORBIS S.A.
- Marx, K. y Engels, F. (1973). *La Ideología Alemana. En: Obras Escogidas*. En tres tomos. Moscú: Progreso. Tomo I.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos* (trad. Francisco Rubio Llorente). Barcelona, España: Altaya.
- Nagel, T. (1974). *What is it like to be a bat? Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Searle, J. (1992). *Intencionalidad. Un Ensayo en la Filosofía de la Mente*. Traducción de Ujaldón, E. Madrid: Tecnos, S.A.
- Searle, J. (1996). *El Redescubrimiento de la Mente*. Traducción castellana de Valdés, L. Barcelona: Crítica. Grijalbo Mondadori.
- Searle, J. (1997). *La naturaleza de la conciencia*. Barcelona: Paidós
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Traducción de Antoni Domenèch. Barcelona: Paidós.

- Searle, J. (2000). *El Misterio de la conciencia*. Traducción de Antoni Domenèch
Barcelona: Paidós.
- Searle, J. (2000). *Razones para Actuar. Una teoría del Libre Albedrío*. Traducción de
Luis M Valdés. Barcelona: Ediciones Nobel.
- Searle, J. (2004). *Mente, lenguaje y sociedad: La filosofía en el mundo real*. Madrid.
Tecnos, S.A.

