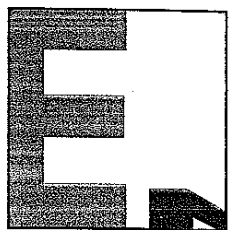


John R. Searle

MENTE, LENGUAJE Y SOCIEDAD

De una manera accesible a los no especialistas, pero sin sacrificar la complejidad intelectual, John R. Searle explora en este libro conceptos como realidad, verdad, conciencia y sociedad, incorporándolos al mundo en que vivimos desde el pedestal de la abstracción. Uno de los representantes más destacados de la corriente contemporánea de la filosofía de la mente, Searle sostiene que es a partir de la comprensión de los fenómenos mentales cómo mejor se puede abordar una serie de temas clásicos de la filosofía —el lenguaje, el conocimiento, la ética, la sociedad, el libre albedrío, la racionalidad— y su congruencia con nuestra concepción actual del universo. *Mente, lenguaje y sociedad* nos enseña a practicar la filosofía en el mundo real.



Alianza Editorial

ISBN: 84-206-8605-0



492190

190

MENTE, LENGUAJE Y SOCIEDAD John R. Searle

John R. Searle

**MENTE,
LENGUAJE Y
SOCIEDAD**

LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO REAL

CAPÍTULO 5

LA ESTRUCTURA DEL UNIVERSO SOCIAL: CÓMO CREA LA MENTE UNA REALIDAD SOCIAL OBJETIVA

En este libro mi propósito es explicar la estructura general de algunas de las formas más sorprendentes de la realidad —la mente, el lenguaje y la sociedad— y mostrar cómo se integran entre sí. Sabemos mucho más que nuestros abuelos sobre el funcionamiento del mundo y podemos confiar en ese conocimiento, derivado de la física, la química, la biología y otras ciencias especiales. Sosteniéndonos sobre las grandes conquistas del pasado podemos obtener una mejor perspectiva. En este libro me he limitado a dar por supuestos los resultados de la física, la química, la biología y especialmente la neurobiología. Hasta el momento he intentado ofrecer una explicación de la mente coherente con el hecho de que la mente es en lo esencial un fenómeno biológico y que por lo tanto sus dos características interrelacionadas más importantes, la conciencia y la intencionalidad, son también biológicas. En este capítulo, utilizaré mi explicación de la mente para explicar la naturaleza de la realidad social e institucional. Empecemos por formular el problema filosófico.

Realidad social e institucional

Consideremos, por ejemplo, un trozo de papel que tengo en la cartera. Si lo examino, observo que sus características físicas son poco interesantes. Consiste, desde el punto de vista químico, en fibras de celulosa teñidas con ciertos tintes. Sin embargo, a pesar de su trivialidad física y química, todos nosotros le atribuimos cierta importancia. La razón de que esto sea así es que es dinero. Si preguntamos «¿qué hechos lo convierten en dinero?» descubrimos que la química y la física son insuficientes para responder a la pregunta. Si intentamos producir algo que tenga exactamente la misma apariencia que ese trozo de papel, incluso aunque lo duplique exactamente hasta la última molécula, no sería dinero. Al contrario, sería una falsificación, y correría el riesgo de ser arrestado y procesado. Vuelvo a preguntar, pues, ¿cuáles son los hechos que lo convierten en dinero? Una primera respuesta sería afirmar que un tipo de fenómeno es dinero sólo si pensamos que es dinero. Pensar que es dinero es una condición necesaria pero no suficiente. Para que algo sea dinero tiene que haber algo más que un mero conjunto de actitudes, incluso aunque las actitudes sean parcialmente constitutivas, y esencialmente constitutivas, de que un tipo de fenómeno sea dinero. Tengo que decir «tipo» porque en determinados casos puede tratarse de una falsificación. Se puede pensar que un billete determinado es dinero cuando de hecho es una falsificación. Sigue siendo válida la observación general; a la larga, un tipo de cosa es dinero sólo si se acepta como dinero. Y lo que cabe decir del dinero, cabe también decirlo de la realidad social e institucional en general. Por tanto, el dinero, el lenguaje, la propiedad, el matrimonio, el gobierno, las universidades, los cócteles, los abogados, los presidentes de los Estados Unidos se constituyen todos ellos —pero no enteramente— bajo estas descripciones por el hecho de que los consideramos como tales. Un objeto se ajusta a una de estas descripciones en parte porque pensamos que se ajusta o porque lo aceptamos o reconocemos como tal. Además, se siguen importantes consecuencias del hecho de que consideremos que estos fenómenos se ajustan a una determinada descripción: el hecho de que otros y yo pensemos que el trozo de papel de mi bolsillo es dinero me concede determinados poderes que de no ser así no tendría. Y lo que se aplica al dinero también se aplica a la realidad institucional en general. De los hechos de que sea un ciudadano, o un delincuente convicto, o invitado a un cóctel, o propietario de un coche se derivan para mí determinados poderes, lo que incluye poderes negativos, como responsabilidades y sanciones, y poderes positivos, como derechos y autorizaciones. En tanto que filósofos, estos fenómenos deberían sorprendernos y la pregunta que quiero plantearme en este capítulo

lo es la siguiente: ¿cómo encajan los fenómenos sociales e institucionales en la ontología general descrita en los capítulos precedentes? ¿Cuál es la ontología de lo social y de lo institucional? ¿Cómo puede existir una realidad objetiva que es lo que es sólo porque pensamos que es lo que es? Cuando voy a una tienda y le presento esos trozos de papel al dependiente, este no dice: «Bien, quizá *usted* piense que eso es dinero, pero ¿por qué habría de importarnos lo que usted piense?»

Nuestro principal problema en este capítulo es explicar cómo puede existir una realidad social epistémicamente objetiva que esté parcialmente constituida por un conjunto de actitudes ontológicamente subjetivas. Para plantear el problema de forma algo más específica, existen varias características sorprendentes derivadas de esta combinación de lo subjetivo y lo objetivo que nos gustaría poder explicar. Mencionaré tres de esas características.

En primer lugar, existe una forma peculiar de circularidad en la explicación que he ofrecido hasta el momento y tenemos que asegurarnos de que esa circularidad no sea viciosa, de que no sea destructiva para cualquier posible análisis. La circularidad es la siguiente: si algo es únicamente dinero, propiedad o matrimonio porque se cree que es dinero, propiedad o matrimonio, tenemos que preguntarnos cuál es exactamente el contenido de la creencia en cada caso. Si hemos de creer que el trozo de papel que tengo en el bolsillo es dinero para que sea dinero, entonces parece que el contenido de la creencia de que es dinero no puede ser únicamente el de que es dinero, pues el que sea dinero requiere que se crea que es dinero. Y si es así, el contenido de la creencia tiene que ser en parte que se crea que se crea que es dinero. Pero en ese caso tendríamos que plantear la pregunta una y otra vez, y la respuesta, una vez más, volvería a ser: parte del contenido de la creencia es que se crea que se crea que se crea que es dinero. Esta necesidad de repetir la pregunta genera bien circularidad, bien una regresión infinita en la definición del dinero, y parece que nunca podríamos enunciar cuál es el contenido de la creencia cuando se cree que algo es dinero. Y por tanto nunca podríamos explicar el dinero sin la circularidad o la regresión infinita. Para evitar esa regresión tendríamos que explicar el concepto de dinero tal como está presente en la creencia de que algo es dinero sin utilizar el concepto de dinero.

Una segunda característica sorprendente se deriva de las pocas observaciones que ya he realizado. ¿Cómo puede funcionar causalmente la realidad institucional? Si el dinero sólo es dinero porque se cree que es dinero y algo similar ocurre en los demás ejemplos que he mencionado, ¿cómo es que el dinero puede actuar causalmente? ¿Cómo puede ocurrir que en un mundo compuesto en su totalidad de elementos físicos y químicos las instituciones

del dinero, los gobiernos, las universidades, la propiedad privada, el matrimonio, etc. tengan una eficacia causal? Como habrá quedado claro en los capítulos precedentes, en los estudios filosóficos tenemos que empezar abordando los problemas ingenuamente. Tenemos que permitir que nos asombren hechos que cualquier persona en su sano juicio daría por supuestos. El hecho asombroso al que nos enfrentamos ahora es que la realidad institucional de la propiedad, el dinero, el matrimonio y el gobierno funciona causalmente en nuestra vida. ¿Pero cómo puede hacerlo? Las instituciones no tienen fuerza, masa o atracción gravitatoria. ¿Cuál es el equivalente de la ley $f = m \cdot a$ en lo que respecta a la realidad institucional?

Una tercera característica relacionada con las otras dos es la siguiente: ¿cuál es exactamente el papel del lenguaje en la realidad institucional? He afirmado que algo es dinero, propiedad o matrimonio sólo si la gente piensa que es dinero, propiedad o matrimonio, pero ¿cómo pueden tener siquiera tal pensamiento si no tienen un lenguaje? Es más, ¿no es el lenguaje precisamente el tipo de realidad institucional que estamos intentando explicar? Una manera de formular este tercer enigma es observar que en una realidad institucional el lenguaje no se usa simplemente para *describir* los hechos sino, extrañamente, es en parte *constitutivo* de los hechos. Cuando, por ejemplo, leemos en un billete de veinte dólares: «Este billete es moneda de curso legal para el pago de todas las deudas, públicas y privadas», el Tesoro de los Estados Unidos no está *describiendo* un hecho, sino en parte *creándolo*. La expresión es de tipo realizativo [*performative*], incluso aunque carezca de un verbo realizativo. Las expresiones realizativas son aquellas en las que enunciar algo lo convierte en verdadero. El verbo principal de la frase, el verbo realizativo, designa el acto ejecutado al formular la frase. Por ejemplo, si digo, en las circunstancias adecuadas, «prometo ir y verte» o «dimito», decir esas cosas es prometer o dimitir. En estos casos, creo el hecho de que la frase expresada sea una promesa o una dimisión simplemente por decir que lo es. Las expresiones realizativas son muy comunes en la creación de hechos institucionales. La creación de moneda de curso legal por el Tesoro cuando afirma que los billetes que emite son moneda de curso legal es de tipo realizativo en cuanto que crea el hecho que describe. En efecto, un aspecto de este tercer enigma es que tenemos que explicar el papel de las expresiones realizativas en la creación de hechos institucionales.

He mencionado estos enigmas de forma más bien general e incluso ingenua porque mi intención es que se adquiera cierta sensibilidad hacia ellos antes de que empecemos a desarrollar el aparato necesario para la solución.

La dependencia del espectador y los elementos constitutivos de la realidad social

Me parece que para explicar la realidad social e institucional es preciso que clarifiquemos una distinción fundamental y que introduzcamos tres elementos nuevos en el aparato explicativo que he utilizado hasta el momento. La distinción es la que introduce en el capítulo 4 entre aquellas características del mundo que existen con independencia de nuestras actitudes e intencionalidad en general y aquellas características que sólo existen en relación con nuestra intencionalidad. Denomino a esto la distinción entre características del mundo dependientes del observador e independientes del observador. Los tres elementos son la intencionalidad colectiva, la asignación de función y una determinada forma de normas que denomino «normas constitutivas».

La distinción entre independiente del observador y dependiente del observador

Algunas de las características del mundo existen con entera independencia de nosotros, los seres humanos, y de nuestras actitudes y actividades; otras dependen de nosotros. Consideremos un objeto que comparta ambos tipos de características, por ejemplo, la cosa en la que estoy sentado. Este objeto tiene una masa determinada y una configuración molecular determinada, y ambas existen con independencia de nosotros. La masa y la estructura molecular son características del mundo independientes del observador. Pero este objeto también tiene la característica de que es una silla. El hecho de que sea una silla es el resultado de que se ha diseñado, fabricado, vendido, comprado y utilizado como silla. Tales características de ser una silla son relativas al observador o dependientes del observador, siendo «observador» una abreviatura de «fabricante, usuario, diseñador y poseedor de intencionalidad en general». Características tales como masa, fuerza, atracción gravitacional y voltaje son independientes del observador; características tales como las de ser dinero, propiedad, un cuchillo, una silla, un partido de fútbol o un bonito día para ir de picnic son dependientes del observador o relativas al observador. En general, las ciencias naturales tratan con características que son independientes del observador, tales como fuerza, masa y fotosíntesis; las ciencias sociales tratan con características que son dependientes del observador, como elecciones, problemas de la balanza de pagos y organizaciones sociales.

Obsérvese que la intencionalidad que crea los fenómenos relativos al observador no es en sí misma relativa al observador. El hecho de que este obje-

to sea una silla depende, entre otras cosas, de nuestras actitudes, pero esas actitudes no son en sí mismas dependientes del observador. Cuando creamos fenómenos relativos al observador mediante el ejercicio de nuestra intencionalidad, esa intencionalidad no depende de ninguna intencionalidad ulterior. Una vez que tenemos una actitud, no importa que un tercero piense que tenemos esa actitud.

Nuestra distinción entre intencionalidad intrínseca y derivada del capítulo 3 ya prefiguró esa distinción entre características de la realidad independientes del observador y dependientes del observador. La intencionalidad intrínseca ejemplificada por mi actual estado de hambre, aunque sea ontológicamente subjetiva, es independiente del observador. No depende de las actitudes de nadie hacia mí o hacia mi estado. La intencionalidad derivada ejemplificada por el hecho de que la frase francesa «J'ai faim» signifique «tengo hambre» es dependiente del observador. La sentencia tiene esa intencionalidad derivada (es decir, significado) solo porque los francófonos la utilizan con ese significado.

Creo que la distinción entre las características relativas al observador e independientes del observador es mucho más importante que distinciones tan tradicionales en nuestra cultura filosófica como las distinciones entre mente y cuerpo o hecho y valor. En cierto sentido, este libro trata en parte de esa distinción y sus consecuencias. En este capítulo, por ejemplo, nos interesa el hecho de que un conjunto de fenómenos institucionales relativos al observador pueden tener una existencia epistémicamente objetiva incluso aunque su ontología sea dependiente del observador y contenga por tanto un elemento ontológicamente subjetivo.

Trataré ahora de los tres elementos que utilizaremos para ofrecer una explicación de esa realidad.

Intencionalidad colectiva

En el último capítulo hemos examinado la intencionalidad como si toda intencionalidad fuera del tipo «tengo la intención de», «creo» «espero», etc. Pero existe una interesante forma de intencionalidad que adopta la forma «tenemos la intención de», «creemos», «esperamos», etc. Ahora bien, claro está que si tengo una «intención del nosotros» tengo que tener una «intención del yo», porque si estoy haciendo intencionalmente algo como parte de algo que hacemos nosotros, tengo que tener la intención de hacer la parte que me toca. Y para tener la intención de hacer mi parte tengo que tener la intención de hacer algo que forma parte de que nosotros hagamos algo. Así,

por ejemplo, si *nosotros* empujamos un coche para que arranque, tengo que tener la intención de que *yo* haré la parte que me toque. Pero en todo caso, me parece que existe una clase irreductible de intencionalidad que es la intencionalidad colectiva o «intencionalidad del nosotros». ¿Cómo puede ser esto? En nuestra tradición filosófica, siempre ha sido tentador concebir la intencionalidad colectiva como reductible a la intencionalidad individual. Pensamos que la intencionalidad del nosotros siempre tiene que ser reductible a —y en última instancia eliminable en favor de— la «intencionalidad del yo». La razón de esta tentación es que si se cree que la intencionalidad colectiva es irreductible parece que nos vemos obligados a postular algún tipo de entidad mental colectiva, algún omniabarcante Espíritu Hegeliano del Mundo, algún «nosotros» que se cierne misteriosamente por encima de nosotros, individuos, y del que nosotros, como individuos, no somos más que manifestaciones. Pero como toda la intencionalidad que tengo está en mi cabeza y toda la que usted tiene está en su cabeza, el enigma que se nos plantea es este: ¿cómo puede ocurrir que exista tal cosa como una intencionalidad *colectiva* irreductible?

La mayoría de los filósofos piensan que este enigma no puede responderse en la forma en la que acabo de formularlo e intenta reducir la intencionalidad colectiva o intencionalidad del nosotros a la intencionalidad individual o del yo. Intentan reducir el «tenemos la intención», «creemos» y «esperamos» a «tengo la intención», «creo» y «espero». Suponen que cuando dos personas comparten una intención colectiva, así como cuando intentan hacer algo juntas, cada una de ellas tiene una intención del tipo «yo tengo la intención de», además de una creencia en la intención de la otra. Por tanto, mi intencionalidad, si formo parte de un colectivo, es «tengo la intención de hacer tal y tal cosa» y «creo que también tú tienes esa intención». Además, tengo que creer que tú crees que yo creo que tú tienes esa intención, y eso a su vez genera una regresión no viciosa del tipo «creo que tú crees que yo creo que tú crees que yo creo», etc.; por tu parte, tú crees que yo creo que tú crees que yo creo que tú crees, etc. Esta secuencia de creencias iterativas sobre creencias por parte de dos o más personas es denominada «creencia mutua»¹. Los partidarios de esta concepción que reduce la intencionalidad colectiva a la intencionalidad individual, incluida la creencia mutua como una forma de intencionalidad individual, piensan que la regresión infinita no es viciosa. Siempre tenemos el potencial de pensar conscientemente un nivel

¹ Esta idea fue formulada originalmente por David Lewis en *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969) y Stephen Schiffer, *Meaning* (Oxford, Oxford University Press, 1972).

superior más sobre una creencia, pero en la práctica los límites de tiempo y energía impondrán un alto en la escalada de creencias iterativas.

Pienso que todo este enfoque, que intenta reducir la intencionalidad colectiva a la intencionalidad individual más la creencia mutua, está equivocado. No creo que en mi cabeza haya suficiente sitio para dar acomodo a tantas creencias y tengo una solución mucho más sencilla. Consideremos la intencionalidad colectiva que tengo en la cabeza como algo primitivo. Tiene la forma «tenemos la intención de» incluso aunque esté en mi cabeza individual. Y si de hecho mi cooperación contigo tiene éxito, entonces lo que está en tu cabeza también tendrá la forma «tenemos la intención de». Eso tendrá consecuencias para lo que *yo* creo y para lo que *yo* tengo intención de hacer, porque mi intencionalidad individual se deriva de mi intencionalidad colectiva. Pero para explicar el hecho de que toda la intencionalidad esté en la cabeza de agentes individuales no tenemos que suponer que toda intencionalidad sea de la forma «tengo la intención de», «creo», «espero». Los agentes individuales pueden tener en sus cabezas individuales intencionalidad del tipo «tenemos la intención de», «esperamos», etc. Resumiendo: el requisito de que toda intencionalidad resida en las cabezas de agentes individuales, requisito que se denomina en ocasiones «individualismo metodológico», no exige que toda intencionalidad se exprese en la primera persona del singular. No hay nada que nos impida tener en la cabeza intencionalidad del tipo, por ejemplo, «creemos», «tenemos la intención de», etc.

He formulado todo esto en términos muy abstractos y teóricos, pero deseo recordar que en la vida real la intencionalidad colectiva es corriente, práctica, es más, esencial para nuestra existencia misma. Consideremos un partido de fútbol, un mitin político, un concierto, una clase universitaria, una ceremonia religiosa o una conversación y podremos observar la intencionalidad colectiva en acción. Contrástese una orquesta interpretando una sinfonía con los miembros individuales de la orquesta tocando su partitura aisladamente. Incluso aunque casualmente los miembros individuales de la orquesta estuvieran ensayando su parte de forma sincronizada, de tal modo que sonara como la sinfonía, sigue existiendo una diferencia crucial entre la intencionalidad de la conducta colectiva cooperativa y la de la conducta individual. Lo que es aplicable a la orquesta lo es también a un equipo de fútbol, a la multitud que participa en un mitin político, a dos personas que bailan y a una cuadrilla de obreros que construye una casa. Siempre que haya gente cooperando existe intencionalidad colectiva. Siempre que haya personas que compartan sus pensamientos, sentimientos, etc., tenemos intencionalidad colectiva y, en efecto, afirmo que ese es el fundamento de todas las actividades sociales.

Incluso el conflicto humano, en la mayoría de sus formas, requiere cooperación. Pensemos en un combate de boxeo, un partido de fútbol, un juicio e incluso en dos filósofos enfrascados en un debate. Para que este tipo de conflictos puedan desarrollarse tiene que existir un alto grado de cooperación. Si un hombre ataca a otro por detrás en un callejón oscuro y le golpea en la cabeza no se requiere ninguna intencionalidad colectiva. Pero para un combate de boxeo, un asalto de lucha libre, un duelo e incluso un intercambio de insultos en un cóctel se requiere cierto grado de cooperación. Para poder combatir en un nivel, en otro nivel es preciso que cooperemos para poder tener ese combate.

Definiré arbitrariamente *hecho social* como cualquier hecho que implique dos o más agentes que tienen intencionalidad colectiva. Así, por ejemplo, los animales que cazan juntos, los pájaros que cooperan para construir un nido y presumiblemente los denominados insectos sociales, como hormigas y abejas, manifiestan intencionalidad colectiva y por tanto tienen hechos sociales.

Los seres humanos tienen una notable capacidad que les permite pasar de los simples hechos sociales a los *hechos institucionales*. Los humanos participan en algo más que la pura cooperación física; también hablan entre sí, poseen propiedades, se casan, forman gobiernos, etc. En este capítulo, explicaré estos fenómenos institucionales que se extienden más allá de los hechos sociales.

La asignación de función

El segundo elemento constitutivo que se requiere para construir la realidad institucional, aparte de la intencionalidad colectiva, es la asignación de función. Un hecho notable observable en seres humanos y otros animales superiores es que sean capaces de utilizar determinados objetos como herramientas. Ese es un ejemplo de la capacidad más general de asignar funciones a objetos en los que la función no es intrínseca, sino que tiene que ser asignada por algún agente o agentes externos. Piénsese en el mono que utiliza un palo para alcanzar un plátano. Piénsese en los pueblos primitivos que utilizan un tronco como banco, o una piedra para cavar. Todos estos son casos en los que los agentes asignan o imponen una función a algún objeto natural. Los agentes explotan las características naturales del objeto para alcanzar sus fines.

En este punto, una vez observada la existencia misma de funciones asignadas, deseo plantear una tesis radical sobre la noción de función: toda fun-

ción es relativa al observador en el sentido que acabo de explicar. Sólo existe en relación con los observadores o agentes que les asignan la función. Esto nos es velado por el hecho de que muchas veces hemos descubierto funciones en la naturaleza. Hemos descubierto, por ejemplo, que la función del corazón es bombear sangre. Pero recuérdese que sólo pudimos realizar ese descubrimiento en el contexto de una teleología presupuesta. Solo porque damos por supuesto que la vida y la supervivencia deben valorarse podemos decir que la *función* del corazón es bombear sangre, queriendo decir con ello que en la ecología global del organismo el bombeo de sangre sirve a los propósitos de la vida y la supervivencia.

Piénsese, por ejemplo, en la diferencia entre afirmar que, de hecho, el corazón causa el bombeo de la sangre y que el bombeo de la sangre tiene numerosas relaciones causales de otro tipo, por un lado, y afirmar que la *función* del corazón es bombear sangre, por otro. La asignación funcional introduce normatividad. Por ejemplo, podemos hablar en este último caso de corazones mejores y peores, de enfermedades del corazón, etc. La normatividad es una consecuencia del hecho de que la asignación funcional sitúa los hechos causales dentro de una teleología. La asignación de función presupone la noción de propósito, meta u objetivo, y por tanto la asignación adscribe algo más que meras relaciones causales. Estos propósitos, fines y objetivos sólo existen en relación con los agentes humanos y animales. Sólo podemos decir que la *función* del corazón es bombear sangre porque valoramos la vida y la supervivencia. Si valoráramos la extinción y la muerte por encima de todo, entonces los corazones serían disfuncionales, y la función de la enfermedad sería la de acelerar la extinción. Podemos resumir la argumentación afirmando que todas las funciones son relativas al observador. Las funciones jamás son independientes del observador. La causación es independiente del observador; lo que la función añade a la causación es la normatividad o teleología. Más precisamente, la asignación de la función a las relaciones causales sitúa las relaciones causales dentro de una teleología presupuesta.

Normas constitutivas

Durante todo este tiempo he hablado como si tuviéramos una noción satisfactoria de una realidad institucional, además de una realidad en bruto, pero es preciso que formulemos algunas de las presuposiciones de esa asunción. Hace años hice una distinción entre hechos en bruto, como el hecho de que el sol esté a 172 millones de kilómetros de la Tierra, y los hechos ins-

titucionales, como el hecho de que yo sea ciudadano de los Estados Unidos. Para explicar la distinción entre hechos brutos y hechos institucionales apelé a la distinción entre dos tipos distintos de normas. Algunas normas regulan formas de comportamiento previamente existentes. Considérese, por ejemplo, la norma «condúzcase por el lado derecho de la calzada». Los coches se conducen a ambos lados de la calzada, pero dado el hecho de conducir, es útil que exista alguna forma de regularlo, por lo que tenemos normas del tipo «hágase esto o hágase lo otro». Y, en general, tenemos normas que regulan actividades que existen con independencia de las normas. Tales normas son regulativas. Regulan formas de comportamiento previamente existentes. Pero no todas las normas son de ese tipo. Algunas normas no sólo regulan sino que también constituyen, o hacen posible, el tipo de actividad que regulan. El ejemplo clásico son las normas del ajedrez. No es el caso que hubiera gente que se dedicaba a empujar trocitos de madera en un tablero y que a alguien se le ocurriera decir: «Para evitar que choquen, necesitamos ciertas normas». Las normas del ajedrez no son como las normas de circulación. Antes bien, la posibilidad misma de jugar al ajedrez depende de que existan normas de ajedrez, porque jugar al ajedrez consiste en actuar de acuerdo con, como mínimo, cierto subconjunto bastante amplio de las normas de ajedrez. A este tipo de normas las denomino «normas constitutivas», porque actuar conforme a las normas es constitutivo de la actividad que regulan dichas normas. Las normas constitutivas también regulan, pero hacen algo más que regular: tal como he sugerido, constituyen la actividad misma que regulan. He sostenido, y seguiré sosteniendo aquí, que la distinción entre hechos en bruto y hechos institucionales sólo puede explicarse cabalmente en términos de normas constitutivas, porque los hechos institucionales sólo existen dentro de sistemas de normas de ese tipo.

Las normas constitutivas siempre tienen la misma forma lógica, incluso aunque haya casos en los que la forma lógica no sea obvia a partir de la gramática de las frases que expresan la norma. Esa forma lógica es la siguiente: se considera que una cosa determinada tiene un estatus determinado. Me gustaría expresar esto de la siguiente manera: «X se considera Y», o más en general, «X se considera como Y en (el contexto) C». Así, por ejemplo, en el contexto del juego de ajedrez, un movimiento determinado por parte de una pieza con una forma determinada se considera un movimiento del caballo. Determinada posición en el tablero se considera como jaque. En el fútbol americano, cruzar la línea de meta del rival en posesión del balón se considera como un toque. Un toque se considera como seis puntos. Conseguir más puntos que el rival se considera como ganar.

Un modelo simple de construcción de la realidad institucional

En este capítulo estoy planteando una afirmación muy radical: la totalidad de la realidad institucional puede explicarse utilizando exactamente estas tres nociones de intencionalidad colectiva, asignación de función y normas constitutivas. Para fundamentar esa afirmación empezaré por un sencillo experimento mental, un tipo de parábola que muestra cómo criaturas como nosotros podrían haber desarrollado estructuras intencionales. Imaginemos un grupo de criaturas primitivas más o menos como nosotros mismos. Es fácil imaginar que asignan individualmente funciones a objetos naturales. Por ejemplo, un individuo puede utilizar un tocón como asiento y un palo como palanca. Y si un individuo puede asignar funciones utilizando la intencionalidad individual, no es difícil imaginar que varios individuos pueden asignar funciones colectivamente. Un grupo puede utilizar un tronco como banco y un palo grande como palanca que pueden manipular entre varios. Imaginemos ahora que, actuando como grupo, construyen una barrera, un muro alrededor del lugar en el que viven. No quiero denominar el lugar en el que viven «aldea», ni siquiera «comunidad», porque esos términos podrían parecer demasiado institucionales. Pero supondremos que estos individuos tienen lugares para cobijarse —incluso las cuevas valdrán—, y supongamos que construyen un muro alrededor del área de sus cobijos. El muro se ha ideado para mantener fuera a los intrusos y para mantener dentro a los miembros del grupo.

El muro tiene asignada una función en virtud de sus características físicas. Supongamos que es demasiado difícil escalar el muro y que los habitantes de los cobijos pueden evitar con facilidad los intentos de escalarlo. Obsérvese que el muro, tal como lo hemos descrito hasta ahora, tiene dos de las características que mencionamos previamente como esenciales para la realidad institucional. Posee tanto asignación de función como intencionalidad colectiva. Los habitantes, actuando colectivamente, han asignado una función al muro: la función de actuar como barrera delimitadora. Estamos suponiendo que esos habitantes construyeron el muro en un esfuerzo cooperativo con el fin de que pudiera desempeñar esa función. Ahora bien, a estas características desearía añadir la tercera. Introduciré una leve variación en la historia que espero que parezca lo suficientemente inocente aunque de ella dependen muchísimas otras cosas. Supongamos que el muro se va desmoronando poco a poco. Se deteriora lentamente hasta que todo lo que queda de él es una hilera de piedras. Pero supongamos que los habitantes siguen tratando la hilera de piedras como si pudiera desempeñar la función del muro. Supongamos que, de hecho, tratan la hilera de piedras como si entendieran

que no debe cruzarse. Por supuesto, no hay por qué suponer que tienen conceptos tan ampulosos como el de «deber» o el de «obligación», pero supongamos que han entendido que se supone que uno no debe cruzar esa hilera de piedras.

Aunque, como he dicho, quiero que esta historia parezca inocente, creo que con esta adición se ha introducido un cambio muy importante. El cambio es el paso decisivo en la creación de la realidad institucional. Es, nada menos, el paso decisivo en la creación de lo que pensamos que es distintivo de las sociedades humanas en contraposición con las animales, y esta es la razón: en un principio, el muro desempeñaba la función que le había sido asignada en virtud de su estructura física. Pero lo que ha ocurrido en la historia, en esta versión modificada, es que el muro desempeña ahora su función no en virtud de su estructura física, sino en virtud de la aceptación colectiva o reconocimiento, por parte de los individuos que actúan colectivamente, de que el muro tiene un estatus determinado y que a ese estatus acompaña una determinada función. Deseo introducir un término para describir los resultados de esa transición. Denomino a esas funciones «funciones de estatus».

Creo que este paso, el paso de la física a la aceptación colectiva de la función de estatus, constituye la estructura conceptual básica que subyace a la realidad institucional humana. Suele ocurrir con las estructuras institucionales que dichas estructuras no pueden desempeñar su función en virtud exclusivamente de sus características físicas, sino que requieren la aceptación colectiva. En lo que respecta a las instituciones humanas, las funciones son, resumiendo, funciones de estatus.

El ejemplo del dinero

Quizá el ejemplo más claro de este fenómeno sea el dinero. El dinero no puede desempeñar su función exclusivamente en función de la física. Por mucho que pretendamos asignar a la física su función, la física del dinero, por sí sola —a diferencia de la física de un cuchillo o de una bañera— no permite que desempeñe su función. En el caso de funciones que no son funciones de estatus, como la función de una bañera o de un cuchillo, la física es esencial para el desempeño de su función. La estructura física me permite utilizar mi bañera como bañera pero no como cuchillo, y me permite utilizar mi cuchillo como cuchillo pero no como bañera. En el caso de las funciones de estatus, sin embargo, existe una ruptura entre la física del sistema, por un lado, y el estatus y las funciones que acompañan a ese estatus, por otro.

Podemos ilustrar esto considerando algunas características de la evolución del papel moneda en Europa occidental. Los manuales de economía coinciden en afirmar que existen tres tipos de dinero. El primero es el «dinero mercancía», que es el uso de una mercancía considerada valiosa como una especie de dinero. Un sistema de dinero mercancía es, en lo esencial, un sistema de intercambio. El segundo tipo de dinero es el «dinero contractual». Un dinero de este tipo consiste en contratos en los que se paga al portador con algo valioso a la presentación del documento. El tercer tipo de dinero es el papel moneda. El papel moneda es dinero sólo en virtud del hecho de que alguna institución poderosa lo ha declarado como tal. El enigma es: ¿qué es lo que todos estos tipos de dinero tienen en común que los convierte en dinero, y cómo funciona cada uno de ellos?

En la evolución de la moneda, la primera fase fue poseer mercancías valiosas, fundamentalmente oro y plata, que podían utilizarse como medio de intercambio y como medio de acumular valor. El oro y la plata no son intrínsecamente valiosos. La posesión de «valor» es una función impuesta, pero en este caso la función se impone en virtud de las características físicas del objeto en cuestión. Y, en efecto, en los primeros días de la acuñación de oro y plata, el valor de la moneda era exactamente igual a la cantidad de oro y plata que contenía. Los gobiernos en ocasiones cometían fraudes, pero en principio esa era la idea. Si se fundía la moneda no perdía nada de su valor. La acuñación de la moneda no era más que una forma de identificar cuál era su valor indicando qué cantidad de oro o plata contenía.

Sin embargo, transportar oro y plata era una forma bastante ineficiente de comerciar, además de peligrosa. Por tanto, durante la Edad Media en Europa los poseedores de oro y plata consideraban más seguro que un «banquero» les guardara el oro y la plata. El banquero les entregaba unas hojas de papel u otro tipo de documentos en los que se escribía que los documentos podían ser cambiados por oro o plata a su presentación. Tenemos así el paso del dinero mercancía al dinero contractual. Un trozo de papel que representa al oro es ahora un contrato de pago al portador. En algún momento, algún genio descubrió que uno podía aumentar el volumen de dinero de su economía emitiendo más contratos que la disponibilidad real de oro o plata y que mientras que no acudieran todos simultáneamente al banquero para exigir su oro o plata, el sistema seguía funcionando tan bien como antes del cambio del dinero mercancía al dinero contractual. Aquellos trozos de papel, afirmaban, valían tanto como el oro o la plata.

Finalmente, y este proceso precisó mucho tiempo, algún genio posterior descubrió que uno podía olvidarse completamente del oro y de la plata y seguir con los trozos de papel. Esa es nuestra situación actual en las naciones

económicamente avanzadas. Muchas personas ingenuas tienen la ilusión de que la moneda estadounidense está «respaldada por el oro de Fort Knox», pero la idea del respaldo es bastante ilusoria. Lo que uno tiene con un billete de veinte dólares, por ejemplo, es un trozo de papel que funciona en virtud de una función de estatus que le ha sido impuesta. El papel no tiene valor como mercancía, y tampoco como contrato; es un caso puro de función de estatus.

Durante mucho tiempo, el Tesoro permitió que subsistiera la ilusión de que el trozo de papel seguía siendo un contrato. Así, por ejemplo, declaraba en el billete de veinte dólares de la Reserva Federal que el Tesoro pagaría al portador a su presentación la suma de veinte dólares. Pero si uno de hecho insistía en que se efectuara el pago, lo único que hubiera obtenido habría sido un medio de pago equivalente, como otro billete de veinte dólares de la Reserva Federal. Actualmente el Tesoro estadounidense ha abandonado esa hipocresía, pero semejante pretensión se mantiene aún en el Reino Unido, en el que el billete de veinte libras contiene la promesa, formulada por el gobernador del Banco de Inglaterra, de que a su presentación se pagarán veinte libras al portador.

El objeto principal de este examen de la evolución de la moneda es reparar en que el paso del dinero mercancía al papel moneda es el paso de la asignación de una función en virtud de la estructura física a un caso puro de función de estatus. La asignación de una función de estatus tiene la forma «X se considera como Y en C». Un trozo de papel impreso de una forma determinada, emitido por la Oficina de Grabado e Impresión, bajo la autoridad del Tesoro, simplemente *se considera como* dinero, es decir, «moneda de curso legal para el pago de todas las deudas, públicas y privadas», en los Estados Unidos.

¿Cómo puede ser tan poderosa la realidad institucional?

Hasta el momento he descrito un mecanismo bastante simple en virtud del cual hemos impuesto funciones de estatus a entidades en función de la intencionalidad colectiva, siguiendo la fórmula general «X se considera como Y en C». Sin embargo, este mecanismo parecerá muy simple y frágil para la creación de estructuras institucionales tales como gobiernos, ejércitos, universidades, bancos, etc., e incluso más frágil si consideramos instituciones humanas de tipo general como la propiedad privada, el matrimonio y el poder político. ¿Cómo un mecanismo tan simple puede generar un aparato tan vasto? Creo que la forma general de la respuesta puede formularse con bastante simplicidad. Implica dos mecanismos. En primer lugar, la estructu-

ra «X se considera como Y en C» puede *iterarse*. Uno puede acumular función de estatus sobre función de estatus. El término X en un nivel puede haber sido un término Y en algún nivel anterior, y uno puede seguir convirtiendo términos Y en términos X que se consideran como otros términos Y una y otra vez. Además, en las sociedades complejas, el término C (el contexto) suele ser un término Y de una fase anterior. Aportaré algunos ejemplos de cómo funciona esto.

Hago ruidos con la boca. Hasta ahora, ese es un hecho bruto: los ruidos, como tales, no tienen nada de institucional. Sin embargo, como soy un hablante de inglés que me dirijo a otro hablante de inglés, esos ruidos *se consideran como* la expresión de una frase inglesa; son un ejemplo de cómo la fórmula «X se considera como Y en C». Pero ahora, en una expresión de esa frase inglesa, el término Y del nivel previo funciona como un término X en el siguiente nivel. La expresión de esa frase inglesa con esas intenciones y en ese contexto se considera, por ejemplo, como formulación de una promesa. Pero ahora ese término Y, la promesa, es el término X en el siguiente nivel superior. Formular ese tipo de promesa en ese tipo de circunstancias se considera como suscribir un contrato. Obsérvese lo que he hecho. He tomado el término X bruto —los ruidos que proferí— y he acumulado posteriores términos Y por la aplicación repetida de la fórmula. Y_1 se convierte en X_2 , que se considera como Y_2 , que a su vez se convierte en X_3 , etc., hasta que llego el punto en el que he suscrito un contrato. Además, podemos suponer que ese tipo de contrato, en ese tipo de circunstancias, se considera como casarse. Y a su vez, casarse se considera como ser sujeto de todo tipo de beneficios, obligaciones, derechos, deberes, etc. Este es uno de los mecanismos mediante los que se utiliza el aparato para crear estructuras sociales complejas. Uno se limita a repetir, o iterar, el mecanismo una y otra vez. Además, en muchos casos el término C —el contexto— es en sí mismo producto de alguna asignación previa de función de estatus. Por ejemplo, en el estado de California uno puede casarse sólo si está en presencia de un funcionario autorizado. Pero ser un funcionario autorizado, aunque sea un contexto C en la aplicación de las normas para casarse, es en sí mismo el resultado de la imposición de una función de estatus. El término C en un nivel es un término Y de otro nivel. A algún individuo X, en la circunstancia C, se le otorgó el título de funcionario autorizado Y. Para resumir esto, uno de los mecanismos para producir estructuras complejas a partir de un dispositivo tan simple es la aplicación repetida de ese dispositivo.

Una segunda característica crucial para el funcionamiento en la vida real de las estructuras institucionales es que los hechos institucionales no existen aisladamente, sino en complejas interrelaciones recíprocas. Así, por ejemplo,

no tengo dinero, sin más. Tengo *dinero* que he ganado como *empleado* del *estado de California*, y lo tengo en mi *cuenta bancaria*, que utilizo para pagar mis *impuestos estatales y federales* así como las *facturas* que debo a las *compañías de gas y electricidad* y al *emisor de mis tarjetas de crédito*. Obsérvese que en la frase anterior, todas las expresiones en cursiva son términos institucionalizados. Hacen referencia a un conjunto de diversas formas de realidad institucional interconectadas. Por tanto, podemos utilizar este sencillo mecanismo para crear una estructura social de fantástica riqueza interrelacionando operaciones del mecanismo e iteraciones complejas del mecanismo, acumulando una tras otra.

Pero todo esto puede que todavía parezca muy frágil. ¿Cómo es posible que podamos hacer tanto con tan poco? La respuesta a esa pregunta también es muy compleja en detalle pero simple en su forma general. La respuesta es que no tenemos dos clases independientes y mutuamente excluyentes de hechos, los hechos en bruto y los hechos institucionales. Toda la finalidad, o al menos gran parte de la finalidad de los hechos institucionales, es lograr el control social de los hechos en bruto. Por tanto, en un reciente intercambio en el que participé, es cierto que sólo di a las otras personas trozos de papel o les enseñé una tarjeta de plástico, y ellos se limitaron a dirigirme ruidos con la boca y a darme otros trozos de papel, pero el resultado fue que, una vez intercambiados los ruidos y los trozos de papel, pude subirme a un avión y volar una larga distancia: un cambio en bruto de mi situación geográfica. De forma similar, como resultado de tales funciones de estatus, vivo en una casa en la que de otro modo no viviría. Más en general, dada la asignación de las funciones de estatus, la gente es encarcelada, o ejecutada o va a la guerra. Por consiguiente, sería un error suponer que existen dos clases de hechos independientes y aislados, los hechos en bruto y los hechos institucionales. En efecto, el propósito o la función de la estructura institucional es, de forma típica, crear y controlar los hechos en bruto. La realidad institucional trata de poderes positivos y negativos, que incluyen tanto derechos, autorizaciones, honor y autoridad como obligaciones, deberes, ignominia y sanciones.

Las soluciones al problema y a los enigmas

Teniendo en cuenta todo esto, intentemos resolver el principal problema y los tres enigmas que mencioné al principio de este capítulo.

El principal problema era el de cómo puede existir una realidad social e institucional objetiva que es la realidad que es sólo porque pensamos que lo

es. La respuesta es que la asignación colectiva de funciones de estatus y sobre todo su reconocimiento y aceptación continuados a lo largo de prolongados períodos de tiempo puede crear y mantener una realidad de gobiernos, dinero, estados-nación, idiomas, posesión de propiedad privada, universidades, partidos políticos y mil instituciones semejantes que pueden considerarse tan objetivas epistémicamente como la geología y una parte tan permanente de nuestro paisaje como las formaciones rocosas. Sin embargo, con la denegación de la aceptación colectiva, tales instituciones pueden derrumbarse súbitamente, como atestigua el sorprendente derrumbamiento del imperio soviético en cuestión de meses a partir del *annus mirabilis* de 1989.

Consideremos ahora nuestros tres enigmas.

En primer lugar, ¿qué pasa con la autorreferencialidad? ¿No tenemos el resultado de una paradoja autorreferencial, el hecho de que forma parte de la definición del dinero el que se crea que es dinero? Pienso que la paradoja no es grave y sí fácil de solucionar. Es cierto que nos parece natural afirmar que forma parte de que algo sea dinero el hecho de que se crea que es dinero. Pero la palabra *dinero* no tiene una función esencial en la definición de dinero. Si se considera y utiliza algo como medio de cambio, como medio para acumular valor, como instrumento para pagar deudas, o como moneda válida en general, entonces es dinero. No necesitamos la palabra *dinero* para enunciar estos hechos. La palabra *dinero* no hace más que representar un complejo conjunto de actividades intencionales y lo que constituye la esencia del dinero es la capacidad para desempeñar un papel en esas actividades. Para pensar que algo es dinero la gente no tiene que utilizar la propia palabra *dinero*; pueden pensar que la entidad en cuestión es un medio de cambio, un medio de acumular valor, un mecanismo para el pago de deudas o servicios prestados, etc.

Nuestro segundo enigma era: ¿cómo puede funcionar de forma causal este mecanismo creado socialmente? ¿En realidad puede tener efectos causales? La respuesta ya la han sugerido las observaciones anteriores, a saber: que la aceptación colectiva es en sí misma un mecanismo para la creación de poder. Consideremos un caso obvio: si aceptamos colectivamente que alguien es presidente de los Estados Unidos, entonces ese alguien, como tal, tiene una cantidad de poder enorme. Puede vetar leyes aprobadas por el Congreso, es el comandante supremo de las fuerzas armadas estadounidenses y puede llevar a cabo un número amplísimo de otros actos de ejercicio del poder. En efecto, la totalidad de la realidad institucional trata de un modo u otro de poder: existen poderes positivos, como los poderes de la presidencia, y poderes negativos, como el deber de los ciudadanos de pagar impuestos.

Existen poderes condicionales, como el derecho de un bateador de béisbol de avanzar hasta la primera base a condición de que haya logrado cuatro lanzamientos, y existen sustitutos honoríficos del poder, como cuando uno obtiene un doctorado *honoris causa* por una universidad.

Nuestro tercer enigma era: ¿cuál es el papel del lenguaje en la creación de la realidad institucional? Un uso obvio pero a pesar de ello asombroso del lenguaje en la construcción de la realidad institucional es que frecuentemente podemos crear hechos institucionales por una expresión realizativa. Se puede contratar a alguien diciéndole «queda contratado». Se puede declarar la guerra diciendo «declaramos la guerra», etc., en un gran número de casos. ¿Cómo es esto posible? La respuesta es que, frecuentemente, en nuestras normas constitutivas el término X es en sí mismo un acto de habla. Así, cuando declaro «doy en herencia mi coche a mi sobrino» en un contexto apropiado, de hecho estoy legando mi coche a mi sobrino. Decir en el contexto adecuado C «declaramos la guerra» supone declarar la guerra. Es crear el hecho institucional de que entre dos países existe un estado de guerra. Una de las funciones del lenguaje, pues, es bastante fácil de explicar, y es el uso de expresiones realizativas en la creación de hechos institucionales. En general, cuando el término X es un acto de habla, la expresión de ese acto de habla es realizativa en el sentido de que crea el hecho institucional designado por el término Y.

Pero eso todavía no da respuesta a la pregunta más profunda: ¿por qué sentimos en general que el lenguaje desempeña una función diferente en la realidad institucional de la que desempeña en la realidad física en bruto? ¿Cómo es que en la realidad institucional no sólo utilizamos el lenguaje para describir, sino en parte también para crear los mismos hechos descritos? La respuesta que propondré depende del hecho de que el aspecto simbolizador del lenguaje es esencial para la constitución de la realidad institucional de un modo que no es esencial para la realidad en bruto, porque el acto mediante el que acordamos considerar que un término X tiene el estatus Y ya es un acto simbolizador. Examinaremos con más detalle esta cuestión en el siguiente capítulo.

En nuestro esfuerzo por ofrecer una explicación de nuestra situación hemos llegado hasta este punto: existe una realidad que existe con total independencia de nosotros, una de las formas de ser de las cosas es independiente del observador y nuestras afirmaciones sobre esa realidad son verdaderas o falsas dependiendo de si representan o no con precisión cómo son las cosas.

Esa realidad consiste en partículas físicas situadas en campos de fuerza. De forma típica, las partículas se organizan en sistemas más grandes. Uno de estos sistemas es nuestro pequeño sistema solar, que incluye nuestro pla-

neta de origen como subsistema. En nuestro planeta, determinados sistemas, compuestos en su mayor parte de moléculas basadas en el carbono, son sistemas vivos que son miembros de especies que han evolucionado a lo largo de prolongados períodos de tiempo. Algunos de esos sistemas vivos son animales, algunos animales tienen sistemas nerviosos, y algunos sistemas nerviosos pueden causar y mantener la conciencia. Es típico de los animales conscientes tener intencionalidad.

Una vez que una especie es capaz de conciencia e intencionalidad, la intencionalidad colectiva no supone un paso demasiado grande. Yo supongo que todas las especies animales conscientes y con intencionalidad poseen algún tipo de intencionalidad colectiva, pero no sé lo suficiente sobre etología y biología animal como para que eso sea algo más que una conjetura. Dada la intencionalidad colectiva una especie tiene automáticamente hechos sociales y realidad social.

La conciencia y la intencionalidad son partes reales del mundo real e independientes del observador, pero ambas confieren a los animales la capacidad de crear fenómenos relativos al observador. Entre estos fenómenos relativos al observador están las funciones. Muchas especies tienen la capacidad de asignar funciones a los objetos. Una capacidad que aparentemente es privativa de los seres humanos es la capacidad de imponer funciones de estatus y por tanto crear hechos institucionales. Las funciones de estatus requieren el lenguaje o al menos un tipo de capacidad simbolizadora similar a la lingüística.

CAPÍTULO 6

CÓMO FUNCIONA EL LENGUAJE: EL HABLA COMO UN TIPO DE ACCIÓN HUMANA

En los capítulos anteriores hemos examinado algunos fenómenos sorprendentes. Uno de ellos era la existencia de la conciencia en un mundo compuesto enteramente de partículas físicas. Otro era la notable capacidad de la mente para referirse a objetos y estados de cosas en el mundo ajenos a ella. Un tercero, la capacidad de las mentes, actuando en cooperación, de crear una realidad social objetiva. En este capítulo examinaremos un fenómeno igualmente asombroso, la existencia de la comunicación lingüística humana.

Quizá la forma más sencilla de llamar la atención sobre el carácter sorprendente del lenguaje es la de recordar el siguiente hecho: en la parte inferior de nuestra cara existe una cavidad que se abre por medio de tejidos móviles. Periódicamente, esa cavidad se abre y salen de ella cierta variedad de sonidos. En su mayoría, esos ruidos son causados por el paso de aire a través de unas cuerdas cubiertas de mucosas en la laringe. Desde un punto de vista puramente físico, las ondas acústicas producidas por esos fenómenos físicos y fisiológicos son bastante triviales. Sin embargo, tienen características notables. Puede decirse que una onda acústica procedente de mi boca es una afirmación, una pregunta, una explicación, una orden, una exhortación