

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 39, 2007.

PROMESAS DECONSTRUIDAS. AUSTIN, DERRIDA, SEARLE.

Jesús Navarro Reyes. Universidad de Sevilla.

Resumen. Este artículo constituye una aproximación tentativa al enfrentamiento que tuvo lugar entre John Searle y Jacques Derrida en torno a la teoría de los actos de habla de John L. Austin. Se analizan las implicaciones del debate más allá de la cuestión estrictamente lingüística, buscando los fundamentos del mismo en la filosofía de la mente y la consciencia.

Abstract. This article is a tentative approximation to the debate between John Searle and Jacques Derrida about John L. Austin's speech acts theory. The implications of the debate are analyzed further than the strictly linguistic issue, searching for its basis in the philosophy of mind and consciousness.

Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio que está en proceso de realización, acerca del debate que tuvo lugar en los años 70 entre John Searle y Jacques Derrida. El enfrentamiento entre ambos autores se originó con la publicación de la conferencia "Firma acontecimiento contexto", en la que Derrida había dirigido unas críticas contundentes a la filosofía del lenguaje ordinario de John L. Austin¹. Habiendo fallecido Austin años antes, Searle consideró que, en tanto que discípulo y continuador de su obra, era su obligación dar respuesta a las críticas derridianas². El problema consistió en que dichas críticas habían sido formuladas en la jerga postestructuralista del momento, de modo que resultaron poco significativas para la comunidad de filósofos analíticos a la que Searle pertenecía y pertenece aún hoy, comunidad que manifiesta en ocasiones notables prejuicios —no todos injustificados— hacia sus compañeros transoceánicos. Sin haber comprendido propiamente en qué consistían los términos de la acusación —términos como *metafísica de la presencia* o *predeterminación ética y teleológica de la consciencia*—, Searle se lanzó a una polémica agresiva e infructuosa, en la cual Derrida respondió de un modo igualmente desafortunado³.

Si pretendemos ahora recuperar esta polémica no es por hurgar morbosamente en los trapos sucios de la filosofía contemporánea —o, al menos, no es esa nuestra única intención—, sino porque consideramos que ese debate, bien entendido, podría haber sido beneficioso para el desarrollo de la teoría de los actos de habla y su fundamentación en la filosofía de la mente. En un esfuerzo por reformularlo en términos más fructíferos, hoy nos acercaremos a la cuestión de la promesa, ejemplo paradigmático de acto de habla performativo.

1. *Austin.*

Uno de los aspectos más innovadores de la filosofía de John Austin consistió en señalar que, cuando utilizamos el lenguaje para realizar determinados actos como inaugurar un curso académico, regalar algo, emitir un veredicto o hacer una promesa, las palabras que pronunciamos no están en primera instancia regidas por la dicotomía verdadero/falso, sino que más bien realizan (*perform*) una determinada acción, o bien fallan en su intento. Por ejemplo: decir "Te prometo..." no es describir un acto espiritual interno que pudiera acontecer o no acontecer independientemente

¹ La conferencia fue pronunciada en el *Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa* que tuvo lugar en Montreal en 1971, y publicada en inglés en 1977, dentro del primer número de la hoy desaparecida revista *Glyph* (John Hopkins Textual Studies). Hay traducción española en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 2003, págs. 347-372.

² J. Searle, "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph*, I (1977), págs. 198-208.

³ "Limited Inc a b c", *Glyph*, II (1977). Texto recogido en J. Derrida, *Limited Inc*, Northwestern UP, Evanston IL, 1988, págs. 29-107.

de la propia emisión, haciendo de ella una descripción adecuada de un *hecho*⁴. La promesa no es un hecho oculto, interno y silencioso que el hablante asegure estar realizando: es precisamente *lo que realiza* al decir esas palabras. Por lo tanto, si la emisión no tiene la función de representar un hecho independiente de ella, no es adecuado decir que sea verdadera o falsa: de este tipo de emisiones, que Austin llama performativas, sólo cabe decir si se realizan *felizmente* —dando lugar de hecho a una inauguración, un regalo, un veredicto o una promesa—, o si no se realizan —produciendo lo que Austin denominó un *infortunio*—. De este modo, a la clásica función representativa del lenguaje se le vinieron a unir gracias a Austin —y, algo antes, a las intuiciones de Wittgenstein— nuevas funciones que hacían de él una herramienta compleja y polifacética en manos del ser humano.

A la hora de estudiar la naturaleza de los performativos, el método de Austin consistió en preguntarse en qué condiciones un performativo sería fallido, identificando así los elementos de contexto que hacen de una emisión un infortunio. Al describir todo lo que puede ir mal en el uso performativo del lenguaje, Austin aspiraba a entender qué es lo que ocurre cuando de hecho sí funciona. Se trata de un procedimiento que recuerda en cierto modo a la *teología negativa*, según la cual el único modo de conocer la divinidad consiste en ir descartando aquello que no es ella misma: para saber qué es un performativo con éxito —como un curso inaugurado o una promesa realizada—, Austin se propuso descartar todos los distintos tipos de infortunio a los que debe escapar.

Con respecto a la promesa, Austin llega a la conclusión de que deben concurrir una serie de circunstancias de contexto para que efectivamente se realice: en la sociedad en cuestión debe existir el procedimiento —mediante instituciones más o menos regladas como la promesa o el juramento—, dicho procedimiento ha de efectuarse adecuadamente —prometiéndolo, por ejemplo, algo acerca del futuro, y no del pasado—, el emisor ha de estar autorizado a llevarlo a cabo —pues yo no puedo prometer por otro—, etc. etc. Austin se esfuerza por clasificar cada una de estas posibilidades de infortunio —desaciertos, malas ejecuciones, actos viciados, actos inconclusos,...— delimitando así un terreno vedado para el performativo que pretenda llegar a estar *plenamente realizado*⁵.

Ciertas condiciones, caso de no ser cumplidas, implican de modo inmediato la no realización del acto performativo. Otras lo afectarán parcialmente, sin invalidado por completo, haciendo de él un acto de realización limitada, es decir, un acto al que le falta *algo* para su plena realización. Por ejemplo, sostiene Austin, no está claro el tipo de infortunio que tiene lugar cuando, al felicitar a alguien por haber recibido un premio, en realidad no siento la más mínima alegría por lo ocurrido, no considerando que dicha persona lo merezca; mi felicitación se realiza, pero queda vacía, *hueca*, como si le faltara un cierto estado de ánimo que hubiera de estar *presente* en las felicitaciones plenamente realizadas. Del mismo modo, cuando damos la bienvenida a un huésped, nuestro acto de habla queda en entredicho si a continuación lo tratamos groseramente: la bienvenida no habría sido completamente *normal*, y sus efectos performativos habrían quedado descolocados, fuera de lugar. Y, con respecto a la promesa, probablemente estaríamos de acuerdo en que, cuando alguien promete algo que *no tiene* la más mínima intención de cumplir, su acto de habla carece de una cierta *intención* que suele acompañar a las promesas normales: la promesa queda efectivamente realizada pero, por decido de algún modo, no podría ser considerada como la más plena y perfecta de las promesas.

En conclusión, vemos que para explicar qué es lo que puede andar mal con los enunciados no podemos limitar nuestra atención a la proposición en juego (sea lo que esto fuere), tal como se ha hecho tradicionalmente. Tenemos que considerar la situación total en que la expresión es emitida —el acto lingüístico total— para poder ver el paralelo que hay entre los enunciados y las expresiones realizativas, y cómo unos y otros pueden andar mal.⁶

⁴ J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1971, págs. 54-56.

⁵ Idem, conferencia II.

⁶ Idem, pág. 99.

Poco nos dice Austin acerca de la plenitud y perfección de los actos *que van bien*, que él sólo va definiendo por exclusión —como poco nos dice la teología negativa acerca de la plenitud divina—. Pero eso no impide que, por una especie de procedimiento de *falsación*, Austin vaya aproximándose asintóticamente al ideal de normalidad, caso paradigmático que habrá de ser explicado por una teoría de los actos ilocutivos.

2. Derrida.

Derrida manifestó una sincera admiración por el movimiento inicial de la filosofía austiniana, llegando a calificarlo de "nada menos que nietzscheano"⁷ —lo cual ha de ser leído como un elogio considerable—. La explicación convencional del funcionamiento del lenguaje, imperante hasta la llegada de Austin, había estado dominada por el concepto de *sentido* como aquello que es transmitido entre los hablantes mediante el uso de los significantes, y cuya función sería referir algo del mundo y representarlo adecuadamente (es decir, ser verdadero). Comprender las palabras del otro sería descubrir su sentido, tener, como oyente, *presente* ante la mente lo que el hablante tenía *presente* ante la suya. De este modo, todo el planteamiento pre-austiniano era, en opinión de Derrida, una variación de la llamada *metafísica de la presencia*: la búsqueda del sentido como aquello que no remite a nada distinto de sí mismo, sino que se define en su plena presencia ante la consciencia pensante y hablante. Este planteamiento supone para el francés, por motivos que no podemos detenemos a analizar aquí, un espejismo peligroso, un error que ha marcado la historia de Occidente, en términos muy similares a los que utiliza Heidegger para referirse al *olvido del ser* como aspecto constitutivo de la historia de la metafísica.

En opinión de Derrida, Austin estuvo a un paso de escapar a esta *metafísica de la presencia*, abriendo la posibilidad de explicar el funcionamiento del lenguaje no ya como comunicación de un *sentido* —presente ante la conciencia del hablante, transmitido a través del significante, y nuevamente presente e imperturbado en la conciencia del oyente—, sino como transmisión de una *fuerza* a través de un *código*.

Las nociones austinianas de ilocución y de perlocución no designan el transporte o el paso de un contenido de sentido, sino de alguna manera la comunicación de un movimiento original (que se definirá en una teoría general de la acción), una operación y la producción de un efecto. Comunicar [...] sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca.⁸

Por una parte, la idea de *fuerza* tenía ciertamente connotaciones nietzscheanas y freudianas⁹, aunque Austin no fuera especialmente consciente de ello; por otra, la de *marca* o *código* parecía reflejar en el ámbito anglosajón los esfuerzos del planteamiento estructuralista por abandonar la hegemonía del sujeto como eje de la explicación de la cultura¹⁰. Pero fue precisamente esa empatía inicial lo que exasperó a Derrida, al constatar que la filosofía austiniana recaía en el planteamiento convencional, a través de la noción de contexto:

los análisis de Austin exigen un valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable, directa o teleológicamente; y la larga lista de fracasos (infelicities) de tipo variable que pueden afectar al acontecimiento del performativo viene a ser un elemento de lo que Austin llama el contexto total siempre.¹¹

Aunque a la hora de estudiar los performativos Austin propuso, como hemos visto, dejar de lado la idea de verdad, ésta le esperaba agazapada a la vuelta de la esquina, volviendo a hacerse con el control de su filosofía a la primera de cambio. Al

⁷ "Firma...", op cit, pág. 363.

⁸ Idem, pág. 362.

⁹ Cfr. "La Différance" en *Márgenes*, op cit, págs. 52-53.

¹⁰ Cfr. en esta misma línea el libro de Jonathan Culler *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1998.

¹¹ Idem, pág. 363.

preguntarse en qué condiciones un performativo se realiza *plenamente*, Austin consideró una obviedad —tan incuestionable que sólo se atrevió a apuntarla con cierto rubor— el hecho de que ciertas cosas hayan de ser *verdaderas* en el contexto en el que el performativo es emitido:

si la expresión ha de ser afortunada tienen que satisfacerse ciertas condiciones. Ciertas cosas tienen que ser de una determinada manera. Y parece claro que esto nos compromete a decir que para que una determinada expresión realizativa sea afortunada es menester que ciertos enunciados *sean verdaderos*. Esto, en sí mismo, es sin duda un resultado muy trivial de nuestras investigaciones.¹²

Para realizar plenamente un performativo ha de ser *verdad* que existe el procedimiento, ha de ser *verdad* que se lleva a cabo conforme a las normas, ha de ser *verdad* que el hablante está autorizado, ha de ser *verdad* que tiene en ese momento las creencias, deseos e intenciones correspondientes,... Los casos *normales* de realización de un performativo serían aquellos en los que concurren todas estas características del contexto: sólo si es el caso que cada una de estas condiciones *acontece*, podemos sostener en pureza que la *fuerza ilocutiva* se ha transmitido plenamente. Ocurre como si la idea de fuerza, en realidad, no fuera sino el resultado de la confluencia de una serie de verdades —es decir, de representaciones *adecuadas* relativas del contexto de emisión—. Podríamos en cierto modo decir que esa fuerza que, en principio, iba a ser estudiada con independencia de la cuestión de la verdad, quedaba finalmente reducida a una función de ésta: el resultado de un sumatorio de verdades contextuales que concurren en el caso definido como paradigmático y plenamente normal.

$$f = E(v_1, v_2, v_3 \dots v_n)$$

Esta aspiración al análisis exhaustivo del contexto *normal* horroriza a Derrida: la idea de que el contexto de una emisión dada pueda ser *saturable* mediante un conjunto de proposiciones pretendidamente verdaderas le parece errada y preocupante. El concepto de contexto, sostiene Derrida, es falaz y prejuicioso, pues en definitiva es imposible la determinación absoluta de las circunstancias en que acontece una emisión, es decir, es imposible saber a ciencia cierta si, una vez examinado el contexto, un acto performativo se ha realizado de hecho o ha desembocado en un infortunio. Esta no exhaustibilidad del contexto ocurre, principalmente, porque hay determinados hechos que supuestamente han de concurrir en la realización del performativo pleno que, como acabamos de ver, corresponden a estados intencionales de los hablantes. Y es arbitrario suponer que dichos estados pueden ser analizados exhaustivamente hasta despejar la más mínima duda acerca de su concurrencia.

Esta presencia consciente de los locutores o receptores que participan en la realización de un performativo, su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente.¹³

Caso de no ser posible la absoluta presencia de los contenidos de conciencia, el cierre del contexto sería por principio imposible, e incluso el caso más plenamente *normal* que cupiera imaginar escondería en su interior la *posibilidad* de no ser lo que parece.

La argumentación de Derrida aborda en concreto la distinción entre lenguaje normal y parasitario, punto de partida de la reflexión austiniana. En los casos normales, había sostenido Austin, al realizar una promesa no estamos emitiendo nuestras palabras como parte de una obra de teatro, ni haciendo una metáfora, ni hablando irónicamente o contando un chiste. Estos son, en la terminología de Austin, usos *parasitarios* del lenguaje, que utilizan el significado literal de las emisiones de un modo retorcido, bien para dotarlas de un sentido limitado —sólo válido en un contexto particular, como un escenario—, bien para dotarlas de nuevos significados —como en la metáfora— o incluso para decir lo contrario de lo que las

¹² *Cómo hacer...*, op cit, págs. 91-2.

¹³ Idem, pág. 364.

palabras significarían literalmente —como en la ironía—. Pues bien, según Derrida, en última instancia es imposible establecer una frontera firme, ni siquiera de modo metódico y transitorio, entre el lenguaje llamado normal y el supuestamente parasitario. Todo acto de habla, en la medida en que está constituido por elementos *codificados*, puede funcionar como tal en un contexto distinto y, por lo tanto, resultar parasitario cuando en principio lo habíamos considerado normal. Esto se debe a la constitución *grafemática* del lenguaje: el hecho de que los elementos lingüísticos son identificables únicamente por su *forma*, gracias a su posibilidad de diferenciarse de otros elementos colindantes¹⁴.

Sin tiempo para explicar estos conceptos con el detenimiento que requerirían, podríamos resumir la postura de Derrida del modo siguiente: todo acto de habla ha de tomar forma en unos elementos codificados; dichos elementos constituyen un acto de uno u otro tipo —por ejemplo, una promesa *normal* o sólo una afirmación irónica— en función del contexto; el contexto incluye elementos relativos a los estados intencionales de los hablantes; dichos estados sólo pueden manifestarse a través de un código; los elementos de ese código son grafemáticos, por lo que nunca es posible detener el análisis en un punto en que se haya realizado exhaustivamente; por lo tanto, un mismo acto de habla está siempre abierto a la posibilidad de adquirir un sentido distinto, en la medida en que queda abierta la descripción de su contexto. Incluso la promesa plenamente normal estaría expuesta a la posibilidad de ser deconstruida, *iterada* en un nuevo contexto donde venga a producir un infortunio, o un caso de lenguaje parasitario.

En definitiva: el esfuerzo de Austin, al partir de la delimitación del acto de habla pleno —que implica un contexto exhaustivamente determinado— estaría abocado al fracaso, pues su teoría habría partido del olvido y la negación de un aspecto esencial de los actos de habla: su constitutiva posibilidad de ser un fracaso o una infortunio. La idea de promesa normal, o plenamente realizada, sería contradictoria con el carácter codificado y grafemático del lenguaje en el que, necesariamente, ha de ser emitida. El eje paradigmático de la teoría de los actos de habla no procedería de una aséptica descripción de los hechos, sino de una imposición de prejuicios éticos, un afán de normalización que, introducido de modo impremeditado y carente de rigor, vendría a justificar las sospechas de Nietzsche acerca del *mundo verdadero*¹⁵.

3. Searle.

Cuando se publica la conferencia de Derrida, Searle llevaba años intentando precisamente fundamentar la teoría de los performativos en la intencionalidad de la conciencia. En su libro *Actos de habla* se esforzó por sistematizar las intuiciones austinianas mediante un sutil cambio en la metodología filosófica: no se trataba ya de delimitar de modo negativo los casos de infortunio, sino de describir positivamente las condiciones de posibilidad de los actos ilocutivos normales, en tanto que acciones gobernadas por reglas. Entre esas condiciones de posibilidad, Searle considera imprescindible la concurrencia de estados mentales intencionales, que no serían un mero aderezo circunstancial, sino el aspecto más constitutivo del acto lingüístico, sin el cual éste mismo no tendría lugar¹⁶. Entre el conjunto de hechos

¹⁴ Derrida toma esta idea de la lingüística de Saussure, según la cual el *valor lingüístico* de un signo no está ubicado en él mismo, en su propia constitución, sino en su capacidad para diferenciarse de otros signos (*Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1995). El análisis que Saussure aplica principalmente al significante habría de ser extrapolado, en opinión de Derrida, también al significado y, como se verá a continuación, a todo modo de experiencia. Acerca de esta cercanía y crítica de Derrida con respecto a la lingüística de Saussure Cfr. J. Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pretextos, 1977 (en particular la entrevista con Julia Kristeva). Paralelamente, la idea de grafematicidad puede ser también comprendida a partir de la tradición que lleva de Wittgenstein a Putnam, como ha apuntado Frank B. Farrell en "Iterability and Meaning: the Searle-Derrida Debate", *Metaphilosophy*, Vol. 19, No. 1 (Enero, 1988), págs. 53-64.

¹⁵ El texto de Derrida tiene ecos manifiestos del de Nietzsche "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (en F. Nietzsche y H. Vaehinger, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Valencia, 1980, págs. 3-21).

¹⁶ *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 26.

contextuales imprescindibles para la realización de un acto ilocutivo pleno habrían de estar las creencias, deseos e intenciones de los hablantes, es decir, los eventos mentales que producen causalmente la emisión lingüística.

Volviendo al ejemplo de la promesa¹⁷, sería preciso para su plena realización que, aparte de existir el procedimiento y de darse unas condiciones normales de comunicación, concurriera una serie de estados mentales como el deseo, por parte del oyente, de que lo prometido efectivamente sea realizado —pues de lo contrario se trataría más bien de una amenaza—; la creencia de que no es obvio que el hablante fuese a realizar lo prometido en el curso normal de los acontecimientos —pues la promesa resultaría extraña e inquietante—; o la intención de cumplimiento de lo prometido —o más bien, como tuvo que matizar Searle para incluir las promesas insinceras, la intención de que la emisión haga responsable al hablante de tener la intención de realizar lo prometido—. Es decir: entre el conjunto de hechos contextuales imprescindibles para la realización de la promesa normal han de estar necesariamente las creencias, deseos e intenciones de hablante y oyente, estados intencionales o *actitudes proposicionales*, cuya consistencia ontológica estaba en aquel momento —y está aún hoy— lejos de ser indiscutible.

Con la intención de solucionar este problema, Searle redirigió sus esfuerzos desde la filosofía del lenguaje hacia la filosofía de la mente, buscando un fundamento a la teoría de los actos de habla, que viniera a explicar de qué modo lo mental se produce a partir de lo físico. En el ámbito de la filosofía de la mente —simplificando en extremo por mor de la brevedad— la posición de Searle está flanqueada por el *dualismo* (que vendría a sostener que lo mental es plenamente real al tener una consistencia ontológica y epistemológica tan sólida como la del mundo físico, aunque de un tipo totalmente distinto) y por el *funcionalismo* y derivados (que, aun admitiendo la existencia de los estados mentales, aspira a reducir su explicación a la analogía con meros estados computacionales, reproducibles por un ordenador). A medio camino entre dualismo y funcionalismo, Searle defiende lo que califica como *naturalismo biológico*, posición según la cual el cerebro *produce causalmente* los estados mentales, sin que éstos constituyan ninguna misteriosa substancia espiritual, pero tampoco puedan ser reducidos a estados computacionales describibles en tercera persona¹⁸. Estos estados mentales serían propiedades emergentes de los cerebros, intrínsecamente subjetivos, y tendrían ante todo la característica de ser *intencionales*, es decir, de referir a algo distinto de ellos mismos.

Caso de demostrarse esta relación causal necesaria entre los estados cerebrales y los estados mentales, sería posible, volviendo a la cuestión que aquí nos ocupa, imaginar un acto de habla concreto cuya realización estuviera siendo plena y completa: bastaría con suponer que los cerebros de hablante y oyente se encuentran en los estados neuronales —y por tanto mentales— adecuados en el momento de la emisión. El contexto estaría así ceñido a la concurrencia de una serie de hechos, algunos de ellos objetivos y otros subjetivos, como los estados de conciencia, que serían a su vez producidos causalmente por estados objetivos de neuronas.

Este es el argumento que Searle debería de haber dirigido a Derrida, si hubiera comprendido sus críticas: que por mucho que una emisión lingüística, al ser codificable, sea iterable en un contexto distinto, recibiendo un significado diferente, en un contexto dado la emisión significa lo que significa y realiza el acto de habla que realiza porque está ahí la conciencia intencional del hablante ofreciendo la interpretación correcta de sus palabras. Llevando al extremo la búsqueda de fundamento ontológico, la promesa sería efectivamente una promesa, y no un infortunio o un acto de habla parasitario porque —aparte de por otras condiciones de contexto— los cerebros de hablante y oyente se encontrarían en los estados intencionales correspondientes.

No obstante, caso de haber estado bien encarrilada la discusión, seguramente no hubiera acabado aquí, porque Derrida podría haber argumentado que la determinación de los estados mentales de los hablantes sólo es concebible confiando en

¹⁷ Idem, cap. III.

¹⁸ *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996.

que la presencia de lo pensado ante la mente puede ser absoluta y plena —axioma postulado acriticamente por Searle en *Actos de habla*, mediante el llamado “principio de expresabilidad”¹⁹—. No obstante, el carácter grafemático del lenguaje es también, replicaría Derrida, un rasgo que caracteriza a toda experiencia intencional en general²⁰. Es decir, que para saber lo que una determinada emisión significa no basta con apelar a la conciencia subjetiva del hablante, porque también cabría preguntar lo que ésta misma *significa*, búsqueda que no podría detenerse en la emisión misma, en su presencia ante la conciencia, sino que habría de apuntar necesariamente a la negatividad de su contraste con lo *ausente*.

Este paso carecería de sentido para Searle, porque en su opinión los estados conscientes tienen *intencionalidad intrínseca*, es decir, que no precisan propiamente de una ulterior explicación de su sentido, sino que ellos mismos contienen sus condiciones de satisfacción²¹. Yo puedo preguntar, por ejemplo, por el significado de las palabras “Tengo sed”, pues ellas mismas no contienen su sentido intencional; pero no puedo preguntar por el sentido de la sensación misma de sed, dado que de modo inmediato sé a qué está referida: el agua. A esta idea de la intencionalidad intrínseca habría que añadir el concepto —apuntado pero no desarrollado por Searle²²— de intencionalidad *fungible*: aquella que supuestamente caracterizaría a los actos de habla serios, manifiestos y literales. Habríamos llegado de este modo al punto más controvertible de la filosofía de Searle, en el que se pone de manifiesto una cierta ambigüedad que subyace a su planteamiento por asumir como evidente una idea que resulta cuando menos discutible: que los estados mentales sean *ontológicamente subjetivos*, mientras que nuestro acceso a ellos puede ser *epistémicamente objetivo*²³. Pocos aparte de Searle afirman no ya sostener, sino siquiera comprender esta idea.

A modo de precipitada conclusión, podríamos al menos sostener que el debate que tuvo lugar entre Derrida y Searle no dio de sí en absoluto todo lo que hubiera podido dar. Por el contrario, caso de ser planteado adecuadamente, aún hoy podría poner de manifiesto heridas no cicatrizadas en esa filosofía de la mente que ha venido a otorgar un pretendido fundamento científico a la teoría de los actos de habla.

Jesús Navarro Reyes
Dpto. de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía,
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla.
jesusnavarro@us.es

¹⁹ Op cit, pág. 28 y sig.

²⁰ “yo extendería esta ley incluso a toda «experiencia» en general si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales”, “Firma...”, op cit, pág. 359.

²¹ *El redescubrimiento*, op cit, cap. III, apdo. 5.

²² “en el habla seria y literal, las oraciones son precisamente la realización de las intenciones: no tiene por qué haber en absoluto un *abismo* entre las intenciones ilocutivas y su expresión. Las oraciones son, por así decirlo, intenciones fungibles.” “A reply...”, op cit, pág. 202.

²³ *El redescubrimiento*, op cit, cap. IV, apdo. 2.