



**LENGUAJE Y COOPERATIVISMO:  
LA NATURALEZA Y LA CULTURA.  
UN ESTUDIO CRÍTICO SOBRE  
JOHN SEARLE.**

**ARIEL O. DOTTORI**

**Artículo**

Recibido: 01/02/2018

Aceptado: 08/05/2018

## RESUMEN

En el presente artículo pondremos en consideración la posición naturalista de John Searle respecto al lenguaje y al cooperativismo. Nuestra pretensión fundamental es subsanar la tajante brecha entre la esfera de la cultura y de la naturaleza. Un análisis completo del lenguaje no debe dejar de lado nuestra herencia biológica; ningún estudio serio –dentro del campo de la filosofía, la sociología o la antropología– puede soslayar un hecho básico: los seres humanos somos animales. Si bien es cierto que los animales humanos podemos hacer cosas que el resto no puede, las diferencias comportamentales (mucho menos las genéticas) no son abismales, como suele suponerse. Otro elemento central en nuestro análisis será el cooperativismo. Nuestro análisis se distancia en este punto, de la posición de Searle para acercarse a la de Tomasello (quien considera, a diferencia de Searle, que el cooperativismo es una capacidad *exclusiva* de nuestra especie animal). Comparar nuestro comportamiento con el de nuestros parientes más cercanos, los chimpancés, nos permitirá dar cuenta de esas pequeñas (aunque *fundamentales*) diferencias que le permiten a nuestra especie lo que ninguna otra es capaz de desarrollar: un mundo cultural que sólo es posible construir a partir de nuestra herencia biológica. La incorporación y el desarrollo del lenguaje implican elementos naturalistas tales como la cooperación. Podemos hablar porque estamos predispuestos a cooperar los unos con los otros; y esa predisposición, a los primates humanos les *nace*, no se trata de una práctica *adquirida*. A partir de esa predisposición, sin embargo, serán necesarios muchos años de entrenamiento y aprendizaje para que un infante se constituya en un hablante competente.

**PALABRAS CLAVE** LENGUAJE; NATURALISMO; COOPERATIVISMO  
BIOLOGÍA; CULTURA

## ABSTRACT

In the present article we will consider John Searle's naturalistic position regarding language and cooperativism. Our fundamental pretension is to correct the sharp gap between the sphere of culture and nature. A complete analysis of language must not leave aside our biological inheritance; No serious study – within the field of philosophy, sociology or anthropology – can ignore a basic fact: human beings are animals. While it is true that human animals can do things that the rest cannot, the behavioral differences are not abysmal, as is often assumed. Another central element in our analysis will be cooperativism. Our analysis distances itself at this point from Searle's position to approach that of Tomasello (who considers, unlike Searle, that cooperativism is an exclusive capacity of our animal species). Comparing our behavior with that of our closest relatives, chimpanzees, will allow us to account for those small (though *fundamental*) differences that allow our species what no other species is capable of developing, a cultural world that can only be built from our biological inheritance. The incorporation and development of language imply naturalistic elements such as cooperation. We can talk because we have we are predisposed to cooperate with each other; and that predisposition to human primates is *born*, it is not an *acquired* practice. From that predisposition, however, many years of training and learning will be necessary for an infant to become a competent speaker.

**KEYWORDS** LANGUAGE; NATURALISM; COOPERATIVISM;  
BIOLOGY; CULTURE

## INTRODUCCIÓN

En la primera parte del presente trabajo pondremos de manifiesto la posición naturalista de John Searle respecto al lenguaje humano. Esa problemática deriva en uno de los puntos más controvertidos de la filosofía contemporánea; nos referimos al problema del significado, que ha actuado como una suerte de parte aguas entre la filosofía de la conciencia (filosofía moderna) y la filosofía del lenguaje (filosofía contemporánea)<sup>1</sup>. Tras adoptar una posición contraria a la de Searle, y acercarnos hacia los puntos de vista de Dummett, Davidson y Apel, es decir, defendiendo la prioridad metodológica del lenguaje proposicional con respecto a la conciencia intencional, nos centraremos en nuestro segundo eje temático, el cooperativismo. Aquí, nuestra posición tampoco es afín a la de Searle; propondremos un acercamiento hacia la obra de Michael Tomasello, quien sostiene que la capacidad de “hacer cosas juntos”, no sólo es *natural*, sino que es *exclusiva* de nuestra especie; no existen otros animales capaces de cooperar del modo en que nosotros lo hacemos. Será entonces el lenguaje,

junto al cooperativismo, algunos de los elementos *naturales* que nos permitirán construir nuestro mundo cultural característico.

## EL LENGUAJE COMO FENÓMENO NATURAL

En *What is language* (Tsohatzidis, 2007), Searle afirma que es un error no entender el lenguaje como una continuidad, una extensión de nuestra herencia biológica específicamente humana. Ello se debe, según su entender, a que la filosofía del lenguaje se ha desarrollado junto a la lógica matemática. Frege, en efecto, inventó la filosofía del lenguaje y la lógica moderna. Posteriormente, la filosofía de lenguaje se desarrolló (junto a Russell y el primer Wittgenstein) como una aplicación de la lógica matemática. Si bien el Wittgenstein tardío y Austin protestaron contra ese excesivo logicismo, tampoco tuvieron en cuenta el componente biológico del lenguaje<sup>2</sup>. Pero lo que aquí nos interesa es comprender, ¿qué significa abordar la problemática del lenguaje en términos naturalistas?

En primer lugar y según su punto de vista, lo anterior implica entender el

---

<sup>2</sup> Estas críticas son injustificadas. Los problemas de la filosofía analítica son otros. Así y todo retomamos el planteo de Searle porque nos resulta útil para referirnos a los problemas que aquí queremos plantear.

significado lingüístico como una extensión de las formas más fundamentalmente biológicas de la intencionalidad –tales como las creencias, los deseos, la memoria y las intenciones–, como una evolución del desarrollo de unas formas de intencionalidad más fundamentales; Searle se refiere especialmente a la percepción y a la acción intencional. Ubica a la percepción<sup>3</sup> y a la intención-en-la-acción entre las formas más primitivas en términos biológicos; las ubica junto al apetito, la sed y el deseo sexual. Así, entiende que debe observarse la fundación biológica del lenguaje en la intencionalidad prelingüística. La pregunta de Searle es acerca de la relación lógica y conceptual entre las formas prelingüísticas de conciencia e intencionalidad y las formas lingüísticas evolucionadas.

La posición de Searle es opuesta, por ejemplo, a la de Davidson (1984) y Apel (2002). Mientras Davidson –y todos aquellos que se ubican dentro de la lógica semántica, como Dummett (1993) por ejemplo– sostiene que únicamente un ser dotado de lenguaje puede ser capaz de poseer estados intencionales diferenciados (EID), es decir, no es

posible tener creencias, intenciones y deseos sin antes haber incorporado el lenguaje proposicional, Searle, por el contrario, afirma que,

Muchas especies animales tienen percepciones, realizan actividades y son capaces de adquirir creencias, deseos e intenciones, aunque no posean lenguaje. Además, muchas especies son capaces de poseer procesos pre-lingüísticos de pensamiento. Sugiero pensar al lenguaje humano como una extensión de aquellas capacidades pre-lingüísticas (Tsohatzidis, 2007: 16).<sup>4</sup>

Según su punto de vista, no sólo los seres humanos estamos en posesión de EID; los animales de nivel superior también los poseen. Aquí estamos frente a uno de los problemas fundamentales de la filosofía contemporánea: el problema del significado, que desarrollaremos a continuación.

## **SOBRE EL SIGNIFICADO**

Tanto para Searle como para Husserl, y para toda filosofía anterior al linguistic turn, la pregunta fundamental respecto al significado lingüístico es la siguiente, “El

---

<sup>3</sup> Este punto Searle lo desarrolla en su último libro (2015)

<sup>4</sup> La traducción de esta obra es propia.

problema del significado es: ¿cómo la mente impone Intencionalidad sobre entidades que no son intrínsecamente intencionales? ¿Cómo es posible que meras cosas puedan representar?” (Searle, 1999: 175).

El enfoque de la Intencionalidad que Searle adopta en *Intentionality* (1983) es naturalista. Searle sostiene que los estados intencionales, al igual que la digestión, el crecimiento y la secreción de bilis, son procesos que forman parte de nuestra historia biológica (Searle, 1999: 168). Evolutivamente, el significado y el lenguaje aparecen tardíamente en la historia del ser humano, y si bien hay otras especies—como los primates no humanos—, que cuentan con creencias, intenciones y deseos, la especie humana tiene la distintiva forma de Intencionalidad que solemos asociar al lenguaje y al significado. Según Searle (a diferencia, como veremos, de Apel) estas formas de Intencionalidad tienen un basamento biológico. El punto central, sostiene Searle, es ver que en la realización del acto de habla, la mente impone intencionalmente las mismas condiciones de satisfacción sobre la expresión física del estado mental expresado, que el estado mental en sí mismo. Allí está la clave del significado. Dummett por su parte, en *Origins of*

*Analytical Philosophy* (1993), sostiene que “la única ruta hacia el análisis de los pensamientos es a través del análisis del lenguaje” (Dummett, 1993: 128); a ello lo denomina el axioma fundamental de la filosofía analítica. En *Intentionality* (1983), Searle se aparta del axioma fundamental, afirmando que la vía para el análisis del significado no debe ser el análisis del lenguaje sino el de la Intencionalidad de la mente. Mientras que en *Speech Acts* (1969) parecía trabajar a partir del axioma fundamental de la filosofía analítica, con *Intentionality* rompe con él, retrocediendo hacia el terreno de la filosofía de la conciencia, hacia una filosofía mentalista. Sobre este cambio en los argumentos de Searle han llamado la atención, principalmente, Apel (1994, 2002) y Habermas (1990, 1999, 2002, 2008).

Lo curioso del planteo de Searle es el modo en que es ejemplificado. En este punto introduce un ejemplo en torno al gesto de una señal convenida convencionalmente:

Supongamos que usted y yo estamos de acuerdo de antemano en que si yo levanto mi brazo ese acto cuenta como una señal de que tal y tal es el caso. Supongamos, en un contexto militar, que le señalo a usted una colina mientras que yo estoy en otra de que el enemigo se

ha retirado, y por un acuerdo previo señalo esto levantando mi brazo. (Searle, 1997: 174, 175).

El problema del significado para Searle, tal como citamos más arriba, es el siguiente: ¿Cómo la mente impone Intencionalidad sobre entidades que no son intrínsecamente Intencionales? ¿Cómo es posible que meras cosas puedan representar? La respuesta de Searle es que el acto de emisión se realiza con la intención de que la emisión tenga condiciones de satisfacción. Las condiciones de satisfacción de la creencia (en este caso, que el enemigo está en retirada) se transfieren a la emisión por medio de un acto Intencional. El significado, según su planteo, se origina en la mente para materializarse posteriormente, en un acto de habla. En el ejemplo de Searle, es la intención lo que provoca que mi brazo suba y dé la señal. El paso de la intención de representar a la intención de comunicar es, asegura, muy simple. La intención causa que mi brazo suba. Se tiene la intención de que la emisión tenga la dirección de ajuste mente (o emisión) a-mundo<sup>5</sup>. Searle sostiene que el paso de la intención de representar a la intención de comunicar es simple porque

la intención de comunicar consiste en que el oyente reconozca que el acto se realizó con la intención de representar. Así, cuando hago las señales levantando la mano, mi intención es conseguir que mi compañero reconozca que le estoy señalando que el enemigo se ha retirado y puede avanzar. Ahora bien, cabe preguntarnos aquí, ¿cómo es esto posible? ¿No se ha comprendido el significado porque la señal misma presupone ya convenciones lingüísticas? Llegados a este punto, retomamos la pregunta que al principio del apartado habíamos planteado; se trata, sin lugar a dudas, de una de las cuestiones más disputadas del siglo XX. Apel plantea el problema del siguiente modo:

¿Qué es más fundamental (*more basic*) para la fundamentación de una teoría del significado: el significado de los signos fijado en el sentido de convenciones lingüísticas, o el significado que prestamos a los signos en virtud de la intencionalidad prelingüística de nuestra conciencia, al otorgarle vehículos sígnicos físicos? (Apel, 2002 : 92).

Como hemos visto, la argumentación de Searle toma el segundo camino, el de la intencionalidad prelingüística de nuestra

---

<sup>5</sup> Lo que Searle denomina dirección de ajuste, da cuenta del modo en que nuestra mente (o nuestras emisiones) se relaciona o modifica la realidad (mundo). Esta dirección de ajuste puede ser de mente-a-mundo, o de mundo-a-mente.

conciencia. No es esa la posición que aquí adoptaremos sino que trabajaremos teniendo en cuenta la primera de las alternativas: las convenciones lingüísticas. El problema de Searle, para decirlo de otro modo, es el de la relación entre la Intencionalidad prelingüística y la institución del lenguaje. Searle ilustra la problemática del siguiente modo, “Supongamos que hubiese una clase de seres que fuesen capaces de tener estados Intencionales como creencias, deseos e intenciones pero que no tuviesen un lenguaje, ¿qué más necesitarían para ser capaces de realizar actos lingüísticos?” (Searle, 1997: 184). Esto es altamente curioso porque, según parece, incluso ciertos animales de nivel superior como los delfines y las abejas, al comunicarse presuponen un código lingüístico condicionado por el instinto. Es muy difícil siquiera imaginar algún tipo de criaturas que tengan EID sin poseer, *a la vez*, algún tipo de lenguaje, ya sea uno convencional (como es el caso de los animales humanos) o un código de signos instintivos. Teniendo en cuenta el caso de la evolución humana, es posible suponer que la diferenciación de los estados intencionales y de las intenciones significativas posibles, por un lado; y la diferenciación de los significados convencionales, por otro, se han condicionado recíprocamente. Esa

suposición, precisamente, no nos habilita a reducir unilateralmente los significados lingüísticos posibles a la intencionalidad no lingüística de la conciencia (Apel, 2002: 97, 98). Lo que se pretende poner en duda aquí es tanto la independencia de las intenciones significativas de la intención comunicativa, como su independencia del lenguaje; para ello se adoptará el punto de vista del *linguistic turn* de la filosofía contemporánea. El caso de Searle es especialmente sugestivo porque en su ya clásico libro de 1969, *Speech Acts*, aparecía enteramente como un representante del *linguistic turn*. En esa obra parecían integrarse, en el sentido de una ‘pragmática del lenguaje’, la *semántica* de las oraciones con la *pragmática* de los actos de habla que se producen al enunciar las oraciones; así, el significado lingüístico puede ser entendido a partir de la *doble estructura performativo-proposicional* de toda oración lingüística explícita. Por otro lado, la función representativa del significado y la función comunicativa performativa indicada están siempre ya –y por principio–, co-determinadas por un lenguaje desarrollado (diferenciado) usado en la comunicación (Apel, 2002: 98, 99). Cuando catorce años más tarde, en 1983, apareció el libro *Intentionality, the philosophy of language* se había

retrotraído a una *philosophy of mind*. Una vez aclarada nuestra posición respecto a la prioridad metodológica del lenguaje por sobre la conciencia intencional, estamos en condiciones de continuar con nuestro análisis de la posición de Searle respecto al lenguaje y las formaciones sociales.

## LENGUAJE Y SOCIEDAD

Pretenciosa y provocativamente, Searle afirma que ni la lingüística, ni la filosofía, ni mucho menos la sociología han dado una problematización satisfactoria respecto del lenguaje. Los estudios de las sociedades desde Aristóteles hasta nuestros días, según su entender, “mal interpretan el rol del lenguaje” (Tsohatzidis, 2007: 18) pues dan por sentada la existencia del lenguaje y luego se preguntan cómo se construye la sociedad. Los teóricos, continúa, no se preguntan ¿qué es el lenguaje? puesto que asumen su existencia. Un ejemplo son los teóricos del *Contrato Social*; ellos asumen la existencia de un grupo de seres dotados de lenguaje que realizan un contrato. Searle, por el contrario, supone que en una sociedad con un lenguaje común, ya hay contrato. Searle propone una argumentación genética. Imaginemos que existe una especie de seres como nosotros, con

plena conciencia pre-lingüística, acciones voluntarias y procesos prelingüísticos de pensamiento, pero *sin* lenguaje. ¿Qué capacidades extra necesitarían para crear un lenguaje por ellos mismos? Vale aclarar que los simios, según Tomasello (1999, 2010, 2010a) comparten con nosotros, los animales humanos, alrededor del 99% de su material genético; una diferencia crucial como hemos visto, es que nosotros hablamos (poseemos un lenguaje proposicional orientado no por el instinto sino por convenciones públicas); ellos no poseen ese tipo de lenguaje. La interrogación acerca de aquello que denominamos “cultura” o “sociedad” debe referirse a ese 1% que nos diferencia del resto de los animales. Uno de los elementos que componen ese mínimo (pero altamente complejo) porcentaje es el *cooperativismo* o, en los términos de Searle, la *intencionalidad colectiva*; ¿pero se trata de una característica exclusivamente humana? Veamos.

## SOBRE EL COOPERATIVISMO

Searle desarrolla sus argumentos al respecto, principalmente en *La construcción social de la realidad* (1997), en *Mente, Lenguaje y Sociedad* (2004) y en *Haciendo el Mundo Social* (2010).



Principalmente nos centraremos en la primera de las obras mencionadas. Searle comienza a desplegar su argumento del siguiente modo, “*Muchas especies animales*, la nuestra señaladamente, poseen una capacidad para la intencionalidad colectiva” (Searle, 1997: 41. El destacado me corresponde). Como vemos, en primer lugar, Searle señala que esta capacidad —la intencionalidad colectiva o cooperativismo—, no es privativa de los seres humanos, sino que, *muchas especies animales* la poseen. Pero, ¿a qué nos referimos específicamente cuando hablamos de *intencionalidad colectiva*? Este tipo de intencionalidad no debe ser confundida con la intencionalidad desde el punto de vista mentalista, con el estar *dirigido* a de nuestra conciencia (en el sentido de Husserl y del propio Searle II). Cuando hablamos de intencionalidad colectiva nos referimos a un tipo de conducta cooperativa, y además a la capacidad de compartir creencias, deseos e intenciones. Es posible que los seres humanos hagamos cosas *juntos* porque, *además* de la intencionalidad individual, poseemos este otro tipo de intencionalidad; ello hace posible que yo haga algo, sólo en tanto que es parte de *nuestro* hacer algo. Los ejemplos típicos son los juegos en grupo (fútbol, básquet,

etcétera), o la ejecución de un instrumento en una orquesta; así, yo juego al fútbol o toco el violín como un integrante de nuestro equipo, de nuestra orquesta. Tomasello por su parte, y desde el punto de vista de la psicología cognitiva despliega tanto un análisis ontogenético como filogenético de nuestra especie; con el objetivo de abarcar una mejor comprensión del problema de la intencionalidad colectiva, desplegaremos algunos de sus argumentos principales. Searle vio el problema pero el modo en que lo explica nos resulta un tanto insatisfactorio porque decir que la “Nosotros-intencionalidad” existe porque está dentro de *nuestras cabezas*, nos resulta, como poco, un tanto vago.

En *¿Por qué Cooperamos?*, Tomasello, inspirado tanto en el propio Searle, como en Michael Bratman (1992), Margaret Gilbert (1989) y Raimo Tuomela (2007), sostiene que con el concepto *Intencionalidad compartida o del nosotros* se hace referencia a ciertos fenómenos psicológicos que posibilitan ciertas formas de cooperación; en palabras de Tomasello, “Básicamente, la intencionalidad compartida comprende la capacidad de generar con otros intenciones y compromisos conjuntos para las empresas cooperativas” (2010: 15). Podemos comprometernos e

intentar hacer actividades con otros por medio de procesos de *atención conjunta* y *conocimiento mutuo*, los cuales, a su vez, son posibles gracias a las motivaciones cooperativas de ayudar a otros y compartir cosas con ellos. Según su planteo, y a diferencia de Searle, la capacidad de cooperación es *exclusivamente humana*; recordemos que al comienzo del presente apartado citábamos a Searle cuando afirmaba que la intencionalidad colectiva era *común a muchas especies animales*. Tomasello (2007, 2010 y 2010a) no está de acuerdo con ese planteo. Nosotros tampoco. Sostenemos que las formas de vida de otras especies animales (a ello se lo denomina *cultura*) se basan exclusivamente en la imitación y otros procesos de aprovechamiento, pero la cultura humana tiene un *plus*: la cooperación. La intencionalidad colectiva (el cooperativismo) es, tanto para Searle como para Tomasello, el fundamento de todas las actividades sociales. Y ello es así porque,

Los *Homo sapiens* están adaptados para actuar y pensar cooperativamente en grupos culturales hasta un grado desconocido en otras especies. De hecho, las hazañas cognitivas más formidables de nuestra especie, sin excepción, no son producto de individuos que

obraron solos sino de individuos que interactuaban entre sí... (Tomasello, 2010: 17).

Nuestra especie cuenta con habilidades exclusivas para colaborar, comunicarnos y aprender socialmente; ese tipo especial de inteligencia cultural los niños la van desarrollando a medida que crecen. Paulatinamente se va construyendo la capacidad humana de participar en lo que Tomasello (2007, 2010) denomina el *pensar grupal cooperativo*. Ello sólo fue posible gracias a la enorme capacidad de adaptación a distintas formas culturales que poseen los seres humanos.

Con el objetivo de echar luz sobre los orígenes de la cognición humana, Tomasello desarrolla una serie de comparaciones entre los niños y sus parientes más próximos dentro de los primates: los chimpancés. Sus conclusiones no sólo contemplan los aspectos ontogenéticos, sino también —al desplegar una historia evolutiva de la especie humana—, los filogenéticos. Una de las tesis centrales de Tomasello es la siguiente,

...a partir del primer año de vida —cuando empiezan a caminar y a hablar y se van transformando en seres culturales—, los niños ya muestran inclinación a cooperar y hacerse útiles en muchas

situaciones, aunque no en todas. Además, no aprenden esa actitud de los adultos: es algo que *les nace* (2010: 24. El destacado es propio).

Tomasello deja en claro que el cooperativismo en los infantes no se adquiere, no se aprende sino que a los niños *les nace*, es decir, es producto del desarrollo ontogenético de los seres humanos. Los niños tienen una predisposición prácticamente indiscriminada por cooperar que, con el paso de los años se va viendo afectada por el juicio de otros niños y por la preocupación por la opinión de otros miembros del grupo. Paulatinamente los niños comienzan a internalizar normas sociales y reglas de conducta que van prefigurando qué hacer y cómo dirigirse en la vida con otros<sup>6</sup>.

Lo que Tomasello pretende demostrar es que si los chimpancés, que son nuestros parientes más cercanos, tienen actitudes de colaboración similares a las nuestras es porque, "...el comportamiento altruista de los seres humanos no es producto del ambiente cultural que nos caracteriza" (Tomasello, 2010: 32). La vida humana es tanto cultural como biológica y todo estudio que no

contemple alguno de los dos aspectos estará incompleto. Ciertos estudios (Tomasello, 2010: 32, 33) demostraron que los niños no necesitan incentivos externos para ayudar, sino que tienen un interés por el otro. Un interés que, como decíamos más arriba, les nace. Tomasello concluye que,

...Creemos que la temprana inclinación por ayudar que muestran los niños no es producto de la cultura ni de las prácticas de socialización paternas. Por el contrario, es una *inclinación natural* por comprender la situación de otros cuando están en dificultades (Tomasello 2010: 33-34. El destacado me pertenece).

Esta inclinación temprana por ayudar que muestran los infantes de nuestra especie también es compartida por nuestros parientes más cercanos pero, sin embargo, hay una forma específica de ayudar que sólo los niños humanos practican: brindar *información* que es necesaria para otro (Tomasello, 2010: 34). Esto lo hacen los niños antes de la revolución de los dieciocho meses, es decir, antes de haber adquirido el lenguaje proposicional. A los doce meses

---

<sup>6</sup> Esto no significa que no haya lugar para el egoísmo (también en los niños). La preocupación por la propia supervivencia es necesaria para dejar descendencia y que el grupo no se extinga. Tanto la cooperación como el afán por ser útiles a otros miembros, descansan sobre una base de necesario egoísmo.

de edad los seres humanos brindan información pre-lingüística *señalando*. Lo significativo es que ni los chimpancés ni otros grandes simios señalan cosas para brindar información a otro ni para llamar la atención de sus compañeros, no utilizan ningún medio de comunicación para ofrecer datos que le puedan llegar a servir a otros. Se trata de una práctica, como vemos, es específicamente humana y se desarrolla a temprana edad <sup>7</sup>.

Los estudios de Tomasello confirman empíricamente que los seres humanos intentan ayudar brindando información que es pertinente para sus interlocutores y no para sí mismos; esto es la confirmación científica del *principio de cooperación* enunciado por Paul Grice (1957) <sup>8</sup>. En el mundo de los simios, no existe nada parecido a la cooperación griceana. Cuando los simios descubren alimento o a un predador lanzan gritos, esos gritos no tienen por finalidad informales al resto una situación determinada porque esos gritos se lanzan aún cuando el resto de los integrantes del grupo se encuentran presentes. El objetivo de esas situaciones, evidentemente, no es

brindar información puesto que el resto de los individuos ya están enterados de la situación. Lo que hacen, lo hacen en beneficio propio o de sus parientes. Los infantes de nuestra especie, muy por el contrario, brindan información con la intención de brindar ayuda e interpretan con exactitud las intenciones informativas de aquellos que los rodean. Por supuesto, también a una temprana edad los niños aprenden a mentir. La mentira sólo puede aparecer, sin embargo, *luego y porque* ya existe previamente la confianza y la cooperación. Si los seres humanos no fuéramos proclives a confiar, la mentira no tendría asidero. Mentimos porque tendemos a creer en lo que hacen y dicen los otros.

Si bien los animales humanos son proclives al altruismo, no ocurre lo mismo con el resto de los monos antropoideos; éstos se muestran muy poco altruistas cuando se trata de compartir recursos escasos como los alimentos. También es cierto que la generosidad de los seres humanos depende de la situación (si por ejemplo, yo me encontrara en el desierto con una botella de gaseosa sería muy poco

---

<sup>7</sup> Este elemento podría ser algo así como el requisito para adquirir, posteriormente, el lenguaje proposicional.

<sup>8</sup> Consideramos que siempre es necesaria una contrastación empírica; la última palabra no la tiene la filosofía sino la ciencia.

generoso y difícilmente la compartiría); los distintos estudios llevados a cabo por Tomasello y su equipo demuestran que, "...los niños son más generosos que sus parientes antropoides con los alimentos y los objetos que valoran" (Tomasello, 2010: 44). Esta generosidad humana también se observa en el modo en que comparten el alimento las madres con sus crías. Ciertos estudios citados por Tomasello demuestran que la mayoría de las madres chimpancé no colaboran en la obtención de alimento de sus crías; ellos deben arreglárselas solos. Las pocas veces que las madres les brindaban alimentos a sus crías, se trataba de las porciones menos apetitosas, cáscaras de frutos, desperdicios o cortezas. Ceder alimentos demuestra que está presente en los simios cierto instinto maternal. La diferencia entre ellos y nosotros los humanos es únicamente de grado. Los humanos hambrientos tampoco comparten su alimento; los chimpancés actúan como humanos *siempre hambrientos*.

Para finalizar, quisiéramos retomar el problema del lenguaje desde el punto de vista del naturalismo. Ello resulta especialmente interesante porque gran parte de los teóricos provenientes de disciplinas tales como la antropología, la filosofía, la sociología y también la

economía, tienden a realizar una marcada separación entre el mundo natural y el mundo que construimos los seres humanos. Sería conveniente quizás, rever esta demarcación *tajante*. La gran complejidad de nuestro mundo social, cultural, institucional, no tiene igual en otras especies animales de nivel superior que también poseen un complejo nivel organizacional.

## LENGUAJE Y NATURALISMO

Por más evolucionada que sea la vida de los chimpancés, las hormigas o los delfines, ellos son incapaces de construir Estados, dinero, universidades, matrimonios y libros de filosofía —entre otras cosas. Ello se debe en primer lugar pero no únicamente, a que carecen de lenguaje; al menos, carecen de un lenguaje como el nuestro, guiado por *convenciones lingüísticas*.

Searle lleva a cabo un análisis lógico, conceptual; se rehúsa a desarrollar un análisis empírico. Pero el naturalismo ha sufrido un extenso tratamiento dentro de la filosofía occidental. Por ejemplo, John Dupré, en *El legado de Darwin* (2006), toma al naturalismo como una interpretación anti-natural. Su posición naturalista coincide con la adoptada por Searle. Más allá de su discusión contra la teología (que aquí no nos resulta

relevante), nos interesa el modo en que establece la demarcación entre los seres humanos y el resto de los animales. Como buen darwinista, Dupré rechaza de plano una distinción *absoluta* entre unos y otros.

Si bien Descartes (2004) sostenía que aquello que nos separa del resto de los animales es que, mientras éstos son meros mecanismos, los seres humanos poseen una mente inmaterial, Dupré realiza una homologación entre la mente inmaterial cartesiana y el alma de la tradición cristiana; en ambos casos los seres humanos tenemos un *plus*, tenemos algo que el resto de los animales no poseen. Pero no conforme con esta explicación, Dupré sostiene que,

Sean cuales fueren los rasgos únicos de los humanos, hay dominios enteros de la conducta en los que las semejanzas entre nosotros y nuestros parientes cercanos son demasiado grandes como para que resulte creíble que en un caso esa conducta es el reflejo de un alma o de una mente, en tanto en el otro no existe algo semejante y se trata tan sólo del funcionamiento de una maquinaria neural (Dupré, 2006: 100- 101).

En la obra citada, Dupré sostiene que cada especie animal posee sus rasgos distintivos; el castor es el único mamífero

que es capaz de digerir madera, la ballena azul es el animal más grande y los seres humanos poseemos un lenguaje. Nada de ello contraría al pensamiento evolutivo. Nuestro filósofo evolucionista tampoco niega (al igual por ejemplo, que Apel) que el resto de los animales posean un lenguaje. Dupré sostiene que el resto de los animales poseen una ineptitud lingüística; pero agrega que un perro, a diferencia de nosotros los humanos, puede detectar el olor de un conejo que acaba de morir (Dupré, 2006: 110). Sin desdeñar el rol fundamental del lenguaje humano, Dupré señala que,

Hasta el momento, el punto (...) es que no hay ninguna buena razón para negar la continuidad evolutiva entre nosotros y otras criaturas. Pero (...) a pesar de esa continuidad, la novedad evolutiva del lenguaje ha ejercido profundos efectos incluso sobre el estatus biológico de la especie a la que pertenece (2006: 111).

El lenguaje, junto con el cooperativismo, crea las condiciones necesarias para la formación de un mundo cultural. Esa es la tesis central del presente trabajo. Tanto un análisis filosófico de los seres humanos como un análisis sociológico, debe elaborarse a partir de un análisis antropológico. La filosofía primera (si es

que tiene caso una pretensión tal) debiera ser la *antropología*.<sup>9</sup>

## CONCLUSIONES

Por el momento, sólo basta decir que gracias al lenguaje se crean instituciones humanas (los matrimonios, los Estados, las guerras, el dinero), la división del trabajo, de roles o estatus. El lenguaje facilita la diversificación de la especie de dos maneras: gracias a los procesos de *aprendizaje* y por medio de la *cooperación* entre los agentes que cumplen diversos roles. En nuestra especie, y ello resulta evidente, un individuo desarrolla las habilidades, el rol social y el estatus de un panadero, mientras otro se convierte en arquitecto por medio de diferencias de entrenamiento y educación. Las sociedades también cuentan con restricciones económicas y de clase o casta pero, en *principio*, nada impide a un individuo en condiciones biológicas normales realizar una u otra actividad. Es difícil imaginar que exista un sistema de transmisión y entrenamiento de las distintas actividades y capacidades humanas que no requiera el uso del lenguaje. Sin dudas, la vida de una hormiga soldado requiere que se

establezcan relaciones de cooperación con otras hormigas a la hora, por ejemplo, de abastecerse de alimentos; la realización de este tipo de actividades requiere algún tipo de comunicación, pero vivir en una sociedad humana como docente, ingeniero o electricista requiere un grado de comunicación considerablemente *mayor*. Por eso mismo hemos reafirmado la posición del *linguistic turn* frente a los análisis desplegados desde el punto de vista de la filosofía de la conciencia, como ha propuesto Searle II a partir de su obra *Intentionality*, considerando que todo análisis sobre el mundo social e institucional debe comenzar por un análisis del lenguaje humano. Tomar el problema del lenguaje como un problema fundamental no implica que se trate del único problema ni de una temática excluyente (aunque explica mucho, el lenguaje no lo explica todo). Por el contrario, y debido a la enorme complejidad del mundo social, es preciso tomar análisis y puntos de vista provenientes de otras disciplinas; la psicología evolutiva desarrollada por Michael Tomasello nos ha ofrecido ciertos elementos naturalistas (que Searle también ha tematizado) que nos han permitido complejizar nuestro

---

<sup>9</sup> Ver al respecto, Tugendhat (2007).

estudio desde una óptica más certera. Analizar implica descomponer. Sólo se puede desagregar aquello que se encuentra unido. Y los seres humanos, junto con el mundo que construimos, somos una integridad o, para expresarlo en términos hegelianos, una totalidad. Por eso mismo hemos analizado las nociones de “sociedad” en conjunto con la de “naturaleza”. Ambas se implican, la una no puede ser pensada sin la otra. Nuestro mundo social es creado gracias al lenguaje y al cooperativismo (o intencionalidad colectiva), elementos éstos, distintivos y exclusivos de nuestra especie animal –al contrario de lo que Searle sostiene. El desarrollo de esos elementos, sin embargo, no puede contemplarse por fuera de la interacción con otros seres humanos. Nuestro mundo se edifica a partir de la intersubjetividad, y es en ese ámbito donde confluye lo que hemos adquirido mediante la carga genética y aquello que hemos aprehendido viviendo con otros

seres de nuestra misma especie. Resulta evidente que los seres humanos formamos parte del mundo de la naturaleza –junto con los ríos, los mares, el resto de los animales de nivel superior–; pero lo que no resulta evidente son las características exclusivas de nuestra especie que posibilitan hacer aquello que el resto de los animales no puede. Los delfines, las hormigas, los chimpancés, generan descendencia, procuran alimento y se resguardan en un hogar que ellos mismos construyen. Pero ninguna de las especies enumeradas es capaz de hacer lo que nosotros hacemos: no pueden casarse, ni ir de shopping, ni construir edificios. ¿Por qué no pueden? Responder a esta pregunta ha sido la motivación principal de este trabajo. La ausencia o no de lenguaje y cooperación resulta ser la clave para comprender la existencia (o no) de un mundo social e institucional.



## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto (1994), *Semiótica filosófica*, Bs. As: Almagesto.
- Apel, Karl-Otto (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis.
- Bratman, Michael (1992), "Shared co-operative activity", *Philosophical Review*.
- Davidson, Donald (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, René (2004), *Discurso del método*, Madrid: Alianza.
- Dummett, Michael (1993), *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Dupré, John (2006), *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*, Bs. As: Katz.
- Gilbert, Margaret (1989), *On Social Facts*, London: Routledge.
- Grice, Paul (1957), *Meaning*, en "The Philosophical Review", Vol. 66, N. 3, Cornell University.
- Habermas, Jürgen (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1999), *Teoría de la acción comunicativa. Vol. II*, España: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2002), *Teoría de la acción comunicativa. Vol. I*, México: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*, Bs. As: Katz.
- Searle, John (1969), *Speech Acts. An Essay in the philosophy of Language*, Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Searle, John (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Searle, John (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós.
- Searle, John (2004), *Mente, Lenguaje y Sociedad. La filosofía en el mundo real*, Madrid: Alianza.
- Searle, John (2010), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press.
- Searle, John, (2015), *Seeing things as they are: A Theory of Perception*, Oxford: Oxford University Press.
- Tsohatzidis, Savas (2007), *Intentional acts and institutional facts. Essays on John Searle's Social Ontology*, The Netherlands: Springer.
- Tomasello, Michael (1999), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Tomasello, Michael (2007), *Los orígenes culturales de la cognición humana*, Bs. As: Amorrortu.
- Tomasello, Michael (2010), *¿Por qué cooperamos?*, Bs. As: Katz.

Tomasello, Michael (2010<sup>a</sup>), *Origins of Human Communication*, Cambridge, Mass: The MIT Press.

Tugendhat, Ernst (2007), *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa.

Tuomela, Raimo (2007), *The philosophy of the sociality: The shared point of view*, Oxford: Oxford University Press.

## **SOBRE EL AUTOR**

### **ARIEL O. DOTTORI**

[arieldottori@hotmail.com](mailto:arieldottori@hotmail.com)

Ariel Dottori es Técnico Universitario en Servicio Social (UNLaM), Licenciado en Sociología (UBA), y Doctor en Filosofía (UNLP). Ha elaborado su tesis doctoral sobre la ontología social en la obra de John Searle (que fue aprobada con la máxima calificación y será publicada por la Editorial Prometeo próximamente) bajo la dirección del Dr. Alberto Moretti. Ha obtenido tres Becas CONICET, Tipo I de Iniciación de Doctorado, Tipo II, y Posdoctoral. Así también, ha publicado artículos en Revistas Internacionales con referato, en Actas de Congresos y en Libros. Ha formado parte de innumerables proyectos UBACyT; actualmente se desempeña en el proyecto “Lógica y Filosofía” bajo la dirección del Dr. Alberto Moretti en SADAF, institución de que es miembro asociado.