

La intencionalidad colectiva. Entre naturaleza y cultura

Ariel O. Dottori*

El presente trabajo se opone a cierto sentido común sociológico que le resta importancia a la esfera de la naturaleza, atribuyéndole al mundo social o cultural la capacidad de explicar y resolver la totalidad de las problemáticas referidas a los seres humanos. Este enfoque simplificado olvida que los seres humanos somos, ante todo, animales que durante los primeros meses de vida, no nos diferenciamos grosso modo, del resto de los animales de nivel superior. Los animales humanos, paulatinamente, comienzan a asimilar y crear ellos mismos la realidad social o cultural. La gran transformación se genera a partir de los dieciocho meses de edad, cuando los infantes humanos adquieren el lenguaje proposicional; éste, junto a otros elementos específicos y privativos de nuestra especie —tales como la cooperación y el altruismo—, nos permiten crear una considerable brecha respecto a nuestros parientes más cercanos en la escala evolutiva, los chimpancés. Son esos elementos, los que nos abren las puertas del mundo cultural e institucional.

PALABRAS CLAVE: Intencionalidad colectiva - Cooperativismo - Naturaleza - Cultura - Animales de nivel superior

This work is opposed to some common sociological sense that downplays the sphere of nature, attributing the social or cultural world the ability to explain and solve all the problems related to humans. This simplified approach forgets that humans are primarily animals during the first months of life; we do not differ broadly from other animals' higher level. Human animals gradually begin to assimilate themselves and create social or cultural reality. The great transformation is generated from eighteen months of age when human infants acquire propositional language; this, along with other specific and private elements of our species -such as cooperation and altruism- allow us to create a considerable gap compared to our closest relatives on the evolutionary scale, chimpanzees. Are those elements which open the doors of cultural and institutional world.

KEYWORDS: Collective intentionality - Cooperativism - Nature - Culture - Animal's higher level

Intencionalidad colectiva e individual

Las preguntas que guiarán la primera parte de nuestras indagaciones podrían resumirse del siguiente modo; ¿cuál es la relación (si es que la hay) entre la intencionalidad individual y la intencionalidad colectiva? ¿Qué relación existe entre “yo intento” y “nosotros intentamos”? Hay una tendencia generalizada a considerar las formas de intencionalidad formuladas en primera persona del singular, expresiones tales como, “yo creo”, “yo quiero”, como fundamentales; sin embargo, aquí nos detendremos con especial atención en las expresiones formuladas en primera persona del plural, expresiones tales como, “nosotros creemos”, “nosotros realizaremos”,

“nosotros queremos”. Estas últimas reflejan el tipo de intencionalidad que analizaremos con cierto detalle, nos referimos a la *intencionalidad colectiva*. Lo que aquí haremos es, de la mano de John Searle, analizar la estructura lógica de la intencionalidad porque sostenemos que es uno de los elementos centrales de toda ontología social humana, de toda sociedad en general.

La tradición filosófica —según entiende Searle (1997)—, ha supuesto que el segundo tipo de intencionalidad —la intencionalidad colectiva o del “nosotros”— es reductible a la primera —la intencionalidad individual o del “yo”—. Por ejemplo, para que juguemos un partido de fútbol es preciso, ante todo, que yo tenga la intención, el deseo, la voluntad de jugarlo. Si los veintidós yo no tuvieran la intención de

* Licenciado en Sociología (UBA) y Doctor en Filosofía (UNLP). Se especializa en problemáticas referidas a la realidad social. Su tesis de doctorado ha versado en la concepción de la realidad social desplegada por John Searle. Actualmente posee una beca CONICET posdoctoral.

jugar el partido, no habría partido posible. La idea es que, si intentamos hacer algo juntos es porque yo lo intento en la creencia de que tú también lo intentarás; lo mismo ocurre contigo: tú lo intentas en la creencia de que yo también lo intentaré. De ésta manera, todos tienen esas creencias. Pero si la intencionalidad está en la cabeza de cada uno de nosotros, ¿cómo es posible algo así como la intencionalidad colectiva? Gran parte de la tradición entiende a la intencionalidad individual o del “yo” como una intención primaria; Searle, por el contrario sostiene que la *intencionalidad primitiva* no es la individual o del “yo”, sino la colectiva o del “nosotros”. La mayoría de los filósofos reducen el “tenemos la intención de”, “creemos”, “esperamos” a “tengo la intención de”, “creo”, “espero”. Suponen que cuando dos personas tienen intencionalidad colectiva, es decir, cuando intentan hacer algo juntas (o lo hacen efectivamente), cada una de ellas tiene la intencionalidad del tipo, “tengo la intencionalidad de hacer tal y tal cosa” y a la vez, “creo que tú también tienes esa misma intención”. Además, tengo que creer que tú crees que yo creo que tú tienes esa intención; eso a su vez genera una regresión no viciosa del tipo, “creo que tú crees que yo creo que tú crees que yo creo”, etcétera; mientras que por tu parte, “tú crees que yo creo que tú crees que yo creo que tú crees”, etcétera. A estas creencias iterativas sobre creencias de dos o más personas, se las denomina “creencias mutuas”. Searle sostiene que todo este enfoque, que reduce la intencionalidad colectiva a la intencionalidad individual más la creencia mutua, está descaminado. En nuestras cabezas existe la intencionalidad colectiva de un modo primitivo, natural. Así,

La intencionalidad colectiva es un *fenómeno biológico primitivo* que no puede ser reducido a, o eliminado a favor de, otra cosa. Todos los intentos que yo he visto de reducir la “Nosotros-intencionalidad” a la “Yo-intencionalidad” están plagados de contraejemplos (Searle, 1997:42; los destacados me pertenecen).

En la anterior cita se observa una vez más la posición naturalista de Searle; se entiende a este tipo de intencionalidad como un *fenómeno biológico primitivo*; así, los seres humanos tenemos la capacidad de hacer cosas *juntos*, no porque a una cierta edad se nos enseñe que eso es correcto o preferible; es más, no *elegimos*¹ hacer cosas juntos; simplemente las hacemos. No se trata de una conducta adquirida sino de una *determinación biológica*.

La razón por la cual la intencionalidad colectiva no puede ser reducida a la intencionalidad individual es que, caer en una

¹ En el sentido en el que Tugendhat (2009) se refiere a un proceso deliberativo de toma de decisiones posibilitado gracias a la adquisición del lenguaje proposicional.

explicación circular a partir de la cual yo creo que tú crees que yo creo, etcétera, no consigue una agregación suficiente para dar cuenta del sentido de *colectividad*. Una sumatoria de “Yo-conciencias” no conforma un “Nosotros-conciencia”; el camino, según el punto de vista de Searle, es inverso. La sumatoria de creencias, deseos, intenciones, *individuales* no crea deseos, creencias e intenciones colectivas; por el contrario, las creencias, etcétera, colectivas son las que generan las creencias, etcétera, individuales. La *prioridad metodológica*, como vemos, es de la intencionalidad colectiva antes que de la intencionalidad individual. Grafiquémoslo mediante un ejemplo. Yo tengo la intención singular de anotar un gol en un partido de fútbol, pero tengo tal intención *como parte de nuestra intención colectiva* de anotar goles para ganar el partido.

Una conducta como la del ejemplo anterior es una conducta genuinamente cooperativa, y se diferencia de la conducta de dos personas (o más) que por mero azar están sincronizadas. Si, por ejemplo, en este mismo momento, en alguna parte del mundo se encontrara un investigador confeccionando un trabajo sobre Searle y Tomasello planteándose los mismos objetivos que yo me he planteado, mi conducta y la del investigador X no serían conductas cooperativas. Fue el azar y no la decisión conjunta de abordar ciertas problemáticas, el responsable de la escritura de un trabajo similar.

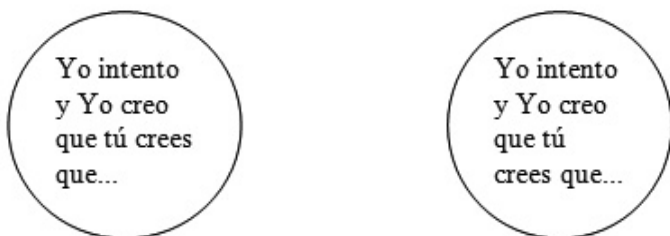
Searle advierte un rechazo por parte de la tradición a reconocer en la intencionalidad colectiva un fenómeno *primitivo*. Generalmente se sostiene que toda intencionalidad existe en la cabeza individual de las personas, de ahí se sigue que la forma de esa intencionalidad sólo puede referirse a los individuos en cuyas cabezas existe. Esta manera de ver las cosas, continúa Searle, parece comprometer a quienes reconocen el carácter colectivo de la intencionalidad, con un elemento supra-natural o místico que se ubica por fuera y por sobre las mentes individuales (1997:43). Searle sostiene que este argumento es falaz y que inscribe un falso dilema. Para suplir esa falla, propone el siguiente argumento,

Es verdad que toda mi vida mental está dentro de mi cerebro, y que toda la vida mental de ustedes está dentro de su cerebro, y lo mismo vale para todo el mundo. Pero de aquí no se sigue que toda mi vida mental tenga que ser expresada en la forma de una frase nominal singular referida a mí. La forma que mi intencionalidad colectiva puede tomar es simplemente ésta: “nosotros intentamos”, o “estamos haciendo esto y lo otro”, etc. En esos casos, yo intento sólo como parte de nuestro intento. La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma “nosotros intentamos” (1997:43).

Cuando Searle escribió *The Construction of Social Reality* en el año 1995, ya se encontraba sólidamente situado dentro del enfoque *mentalista* o *internista*. No es esa la posición que aquí adoptaremos. Para aquel que asuma como prioritario y fundamental la función del lenguaje proposicional –como es nuestro caso–, le resultarán extrañas ciertas expresiones tales como, “mi vida mental esta *dentro* de mi cerebro”. Esto sólo puede ser concebido como una metáfora porque dentro de mi cerebro no hay más que tejido neuronal; si bien el cerebro –como todo órgano– tiene sus funciones específicas, nos resulta difícil sostener la idea de que *dentro de nuestras cabezas individuales existe tal y cual cosa*. Hay intencionalidad colectiva, de eso no hay dudas; hacemos cosas juntos, generamos acuerdos y renunciamos a nuestro ego al emprender tareas colectivas o cooperativas. Todo eso es cierto pero, ¿cómo es posible? Esa es nuestra pregunta, es la pregunta de Searle, pero entendemos que sus argumentos deberían reverse. Searle deja muy en claro lo que quiere decir; en *The Construction of Social Reality*, grafica las dos posiciones referidas a la existencia de la intencionalidad colectiva.

El siguiente gráfico muestra la posición tradicional de las “Nosotros-intenciones”:

Nosotros intentamos



La alternativa de Searle es la siguiente:



Observamos que Searle entiende que la *intencionalidad del nosotros* no es el resultado de la sumatoria de intencionalidades individuales sino que aquella ya existe de un modo primigenio en *nuestras cabezas*. Pero, ¿Qué significa que algo existe dentro de *nuestras cabezas*? Para aclarar este punto oscuro recurriremos a ciertos lineamientos generales desarrollados por Michael Tomasello.

El cooperativismo en Tomasello

Tomasello, 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 insuficiente; sostener que la “Nosotros-intencionalidad” existe porque está *dentro de nuestras cabezas*, nos resulta, por lo menos, un tanto vago.

En *Why We Cooperate* (2009), 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” (2010:15²).

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 (2010:15-16). La capacidad de cooperación –a diferencia de lo que plantea Searle–, 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 2010^a) no está de acuerdo con el planteo de Searle puesto que sostiene que las formas de vida de otras especies animales (a ello Tomasello lo denomina *culturas*) se basan exclusivamente en la imitación y otros procesos de aprovechamiento, pero las *culturas humanas* tienen 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

2 Aquí seguimos la edición castellana de 2010.

especial de inteligencia cultural los niños la van desarrollando a medida que crecen. De este modo 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, en sus distintas investigaciones (2007, 2010 y 2010^a), desarrolla una serie de comparaciones entre los niños y sus parientes más próximos dentro de los primates: los chimpancés. Sus conclusiones, por lo tanto, no sólo cubrirán los aspectos ontogenéticos, sino también —al desplegar una historia evolutiva de la especie humana—, los filogenéticos. Las investigaciones empíricas que Tomasello desarrolla se focalizan en dos fenómenos fundamentales, el *altruismo* (el individuo que se sacrifica por otro) y la *colaboración* (cuando varios individuos trabajan juntos para beneficio mutuo).

Una de las tesis centrales de Tomasello en *¿Por qué cooperamos?*, 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 mío).

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 otros³.

La 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 de edad los seres humanos

brindan información prelingüística *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. Esta práctica, por lo tanto, es específicamente humana y se desarrolla a temprana edad⁴.

“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.”

Los simios no comprenden por qué un humano les señala un objeto determinado, no entienden el por qué de la acción ni su pertinencia; por supuesto que ello es esperable porque en el mundo de los simios ningún individuo le señala a otro un objeto con el fin de llamar su atención. En el mundo de los simios no se da aquello que Tomasello denomina *atención conjunta* [joint attention]. Los humanos, por su parte, comprenden los señalamientos con fines informativos y realizan inferencias entre los doce y los catorce meses de edad, es decir, *antes de saber hablar*. Esa comprensión prelingüística es la necesaria para que, posteriormente, los infantes sean capaces de incorporar el lenguaje proposicional.

Volviendo a la cooperación, 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 Grice⁵. 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 informar al resto una situación determinada porque son lanzados aún cuando el resto de los integrantes del grupo se encuentran presentes. El objetivo de esa situación, evidentemente, no es brindar información puesto que el resto de los individuos ya están enterados. Lo que hacen, lo hacen en beneficio propio o de sus parientes. Los infantes de nuestra

3 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.

4 Este elemento podría ser algo así como el requisito para adquirir, posteriormente, el lenguaje proposicional.

5 Consideramos que siempre es necesaria una contrastación empírica; la última palabra no la tiene la filosofía sino la ciencia. Así, se evitan teorías y supuestos que no se corresponden con la realidad.



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. En un estudio reciente de Grosse, Moll y Tomasello, un investigador le pidió a un grupo de niños de veinte meses que le alcanzaran “la batería”; en la habitación se encontraban dos baterías, una frente al investigador y la otra en el otro extremo. Si los niños hubieran interpretado la orden de una manera simple y llana, lo mismo hubiera dado alcanzarle una u otra, sin embargo le alcanzaron la que se encontraba en el otro extremo de la habitación porque interpretaron la orden como un pedido de ayuda; ello implica que, muchas veces, el modo imperativo implica un pedido de ayuda que se fundamenta en la lógica cooperativa de la colaboración⁶.

Como vemos, la actitud de ayudar y brindar información aparece en los niños a muy temprana edad y de un modo *natural*. 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

⁶ Grosse, Moll y Tomasello, “21-month-olds understand the cooperative logic of request”, artículo presentado para su publicación. Citado por Tomasello, 2010, pp. 41 y ss.

a confiar, la mentira no tendría asidero alguno. 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. Si bien es cierto que la generosidad de los seres humanos también depende de la situación (si por ejemplo, yo me encontrara en el desierto con una botella de gaseosa sería muy poco 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 antropoideos con los alimentos y los objetos que valoran” (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*.

En lo que sigue, nos detendremos en ciertos aspectos de la *ontogenia humana* que consideramos relevantes. Para cooperar con, y hacer algo con otro debo, en primer lugar, reconocer a ese otro como un sujeto intencional con las mismas capacidades cognitivas que yo poseo. Esta aptitud cognitiva no surge una vez de repente en la ontogenia humana y se mantiene inmutable a lo largo del tiempo; muy por el contrario, la comprensión humana de que los otros son seres con los mismos estados intencionales surge hacia los nueve meses de edad y comienza a manifestarse paulatinamente a medida que el niño va incorporando en forma activa las distintas herramientas culturales que su comprensión le permite emplear. La herramienta más importante, como venimos analizando, es el lenguaje orientado por convenciones.

La cognición y la comprensión del infante

No es casual que un filósofo tan lúcido como Williams James, describiera el mundo de los infantes como “una tremenda y ruidosa confusión”; solía creerse que el mundo de los bebés humanos poseía un bajo nivel perceptivo. Debido a que los sistemas visuales y auditivos (entre otros) se encontraban en pleno desarrollo, sus capacidades eran reducidas y las probabilidades de captar el entorno cultural, extremadamente bajas. Sin embargo, a partir de la década del ochenta, los psicólogos evolutivos descubrieron que los infantes de pocos meses poseen una serie (nada desdeñable) de *habilidades cognitivas*. Estas habilidades o aptitudes se relacionan con la comprensión de otros objetos, de las otras personas y de sí mismos.

En su obra clásica sobre la infancia, *The origins of intelligence in children* (1952), Piaget sostenía que los infantes humanos no tienen comprensión alguna de la existencia de un mundo físico independiente a una edad que no coincide con las primeras manipulaciones de objetos. Ciertos investigadores que han cuestionado fuertemente la posición piagetiana han sostenido lo contrario; tanto los trabajos de Baillargeon (1995), como los de Spelke (1990, 1992, 1997), Haith y Benson (1997), tienden a sostener, entre otras cosas, que los niños hacia los tres o cuatro meses aproximadamente, exhiben una comprensión de los objetos como entidades independientes, como entidades que existen aún cuando no están siendo observadas; también comprenden ciertas propiedades básicas de los objetos como, por ejemplo, que no pueden ocupar dos espacios distintos a la vez. De este modo, y siguiendo a Tomasello (2007, 2010 y 2010^a), afirmamos que los infantes humanos, a una temprana edad, poseen habilidades en lo que se refiere a la permanencia

de los objetos, los mapas cognitivos, la categorización perceptual, la estimación de pequeñas cantidades y la rotación mental de objetos; poseen estas capacidades, se supone, porque su comprensión representacional de objetos en el espacio es idéntica a la de los humanos adultos. Los bebés humanos ponen en práctica lo que han heredado de los primates pero, ponerlo en práctica les lleva algún tiempo (Tomasello, 2007:79-80).

Al interactuar con su entorno físico y social, los neonatos humanos se percatan de la propia existencia. Al dirigir su atención a entidades externas, tienen conciencia de sus propias metas conductuales y del resultado de sus acciones en esas entidades, logrando advertir si sus acciones son consentidas o rechazadas. Así, por ejemplo, los infantes humanos se rehúsan a asir un objeto que se encuentra demasiado lejos o que requiere un cambio desestabilizador de la posición corporal. A ello se lo denomina “self-ecológico”. De todos modos, es posible que los infantes humanos compartan esta habilidad con los primates no humanos; la cantidad de estudios al respecto no es abundante y se torna difícil establecer cuál es, a temprana edad, el significado de un *self-social*.

En un momento del desarrollo evolutivo, los seres humanos experimentan una verdadera revolución en su manera de entender el mundo, especialmente el mundo social. Ese momento es alrededor de los nueve meses de edad. Es en este momento cuando ya no quedan dudas de la enorme brecha que separa a los primates humanos de los no humanos; es aquí cuando las diferencias se agudizan, el momento nodal que, tras años de aprendizaje permitirá establecer una serie de diferencias respecto a nuestros ancestros más cercanos, los chimpancés. A partir de los nueve meses, los primates humanos comienzan a desarrollar aquello que Michael Tomasello denomina conductas de atención conjunta [“joint attention”] (2007, 2010, 2010^a). Lo fundamental en este proceso es que los infantes, “han comenzado a comprender que, al igual que ellos, las otras personas son agentes intencionales cuyas relaciones con entidades externas se pueden acompañar, dirigir o compartir” (Tomasello, 2010:83-84).

En este punto cabe preguntarse por qué ocurre esta revolución a los nueve meses. Si bien es cierto que los infantes humanos son ampliamente más sociales que los no humanos —y muestra de ello son las protoconversaciones y la imitación neonatal—, estas actividades no implican la atención conjunta ni ninguna otra forma de comprensión de los demás como agentes intencionales. Es preciso entonces, analizar la relación (si es que la hay) entre estos procesos cognitivos tempranos y otros posteriores, y por qué culminan en los nueve meses, al comprender que los demás también son agentes intencionales. Lo primero que debemos aclarar es que el proceso mediante el cual surgen las habilidades para la atención conjunta entre los nueve y los doce meses es un proceso evolutivo

coherente que requiere una explicación evolutiva coherente. La referencia a la ontogénesis y a la filogénesis no es un fin en sí mismo para nuestro trabajo, sino que es un elemento (muy importante por cierto) a tener en cuenta. Por el contrario, si buscamos claridad en un punto que consideramos central para el presente estudio; nos referimos a la construcción del *nosotros* en los seres humanos, y sus diferencias con el resto de los animales de nivel superior. Con tal fin, a continuación abordaremos una vez más dicha problemática contrastando la posición de Searle con la de Tomasello.

Sobre el “nosotros”

A diferencia de Searle, Tomasello (2007, 2010) sostiene que el resto de los animales de nivel superior no poseen un sentido del *nosotros*; no hay, por lo tanto, intencionalidad colectiva. El sentido exclusivamente humano del *nosotros* puede ser observado, no sólo en el mundo institucional de los supermercados, las tarjetas de crédito y los gobiernos; está presente en ejemplos mucho más simples. Tomasello (2010:77-78) presenta la siguiente situación. Supongamos que dos personas acuerdan ir juntas a una tienda. En un punto del trayecto, y sin advertencia previa, uno de ellos decide apartarse y tomar arbitrariamente otro camino. Sin dudas, el sujeto “abandonado” se sentirá sorprendido, disgustado, y, al llegar a su hogar, comentará el hecho a sus amigos y parientes. Les dirá que iba caminando junto a un conocido rumbo a la tienda y que “unilateralmente quebró el acuerdo”, que ha abandonado el “nosotros” por puro egoísmo o porque la otra persona esta trastornada. Lo interesante del ejemplo es que todo se hubiera solucionado si simplemente se hubiera “despedido”, si hubiera dado una excusa, una explicación para quebrar el “nosotros”.

Se le podría replicar a Tomasello que sí existen actividades mutualistas y de cooperación dentro del mundo animal no-humano; ello se observa cuando, por ejemplo, los chimpancés salen a cazar en grupo a los monos colobos en los árboles del bosque Tai, en Costa de Marfil. En ese caso, los chimpancés tendrían las dos características fundamentales en toda cooperación, i) los participantes tienen una meta común y, ii) los participantes coordinan sus roles respectivos. Sin embargo, según Tomasello, nada de eso ocurre, puesto que en la caza cada animal ocupa el lugar que más le conviene,

Durante ese proceso [la caza], cada participante intenta optimizar sus probabilidades de agarrar la presa, sin que exista ninguna meta preestablecida, ningún plan previo ni asignación de roles (...) Cada uno de los monos antropoides participa de la actividad grupal como “yo”, no como “nosotros” (2010:82-83).

A diferencia de los chimpancés, los humanos delinear metas conjuntas con sus compañeros y lo hacen a temprana edad, muy poco después de cumplir un año.

Searle, no realiza esta distinción conceptual y sostiene que cuando dos o más agentes “hacen algo juntos”, tienen ya intencionalidad colectiva; cuando ello ocurre, Searle habla de *hecho social*. Los hechos sociales, dentro de su esquema conceptual, y como podemos suponer, no son privativos de los seres humanos; los animales que cazan juntos, los pájaros que se agrupan para confeccionar sus nidos, las hormigas y las abejas que trabajan conjuntamente también poseen intencionalidad colectiva. Searle, sin embargo, no deja de suponer que los seres humanos tienen una notable y específica capacidad que les permite pasar de los hechos sociales a los *hechos institucionales*. Los seres humanos hacen algo más que la mera participación física; también hablan entre sí, se casan, crean Estados, poseen propiedades, utilizan dinero.

Aquí, por nuestra parte, nos encontramos más cercanos a la posición de Tomasello puesto que sostenemos que no sólo los hechos institucionales son privativos de los seres humanos, sino que también los hechos sociales lo son. En cuanto a la escala de importancia se refiere, sin embargo, estamos de acuerdo con Searle; los hechos sociales son más básicos que los hechos institucionales; estos suponen la existencia de aquellos para poder desarrollarse. Para decirlo de otro modo, si los seres humanos no fueran sociales serían *incapaces* de construir las instituciones de los Estados, el dinero, los matrimonios, etcétera. Pero la capacidad de separarse de la postura estrictamente yoica, y adoptar la posición del *nosotros*, estableciendo actividades y roles diferenciados, junto con metas específicas y planificadas es una capacidad exclusiva de los seres humanos y no se encuentra en el resto de los animales de nivel superior ●

Bibliografía

- Austin, J. (2008). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Baillargeon, R. (1995). Physical reasoning in infancy. En Gazzaniga, M (Ed.), *The cognitive neurosciences* (pp. 181-204). Cambridge: MIT Press.
- Bratman, M. (1992). Shared co-operative activity. *The Philosophical Review*, 101 (2), 327-341.
- Dupré, J. (2007). *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*. Buenos Aires: Katz.
- Frege, G. (1985). *Estudios sobre semántica*. Madrid: Hyspamerica.

- Frege, G. (2007). *The Foundations of Arithmetic. A Logical-mathematical Investigation Into the Concept of Number 1884*. USA: Pearson Education, Inc.
- Gadamer, H. (1993). *Verdad y Método, Tomo 1*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. (1993a). *Verdad y Método, Tomo 2*. Salamanca: Sígueme.
- Grice, H. P. (1957). Meaning. *The Philosophical Review*, 66 (3), 377-388.
- Haith, M. y Benson, J. (1997). Infant cognition. En D. Kuhn y R. Siegler, (Eds.), *Handbook of child psychology, vol. 2*. Nueva York: Wiley.
- Heidegger, M. (2009). *El Ser y el Tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Husserl, E. (1992). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lepore, E. y Van Gulick, R. (1993). *John Searle and his critics*. Oxford: Blackwell.
- Ruben, D. (1985). *The Metaphysics of the Social World*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ruben, D. (1997). John Searle's "The Construction of Social Reality". *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(2), 443-447.
- Russell, B. (1905). *On denoting*. *Mind, new series*, 14 (56), 479-493.
- Russell, B. (1984). *El conocimiento humano*. Buenos Aires: Hyspamerica.
- Russell, B. (1993). *Ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Altaya.
- Rust, J. (2009). *John Searle*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Roice, J. (1961). *Principles of Logic*. California: Wisdom Library.
- Roice, J. (2009). *Lectures on modern idealism*. Yale: Yale University Press.
- Schaeffer, J. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Searle, J. (1979). *Expression and Meaning: Study in the Theory of the Speech Acts*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Searle, J. (1993). *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Buenos Aires: Altaya.
- Searle, J. (1994). *Actos de habla*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Searle, J. (1997a). *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York review of Books.
- Searle, J. (1998). *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. California: The MIT Press.
- Searle, J. (1999). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Searle, J. (2001). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Madrid: Nobel.
- Searle, J. (2003). *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Searle, J. (2004). Realism Reconstructed: a Reply. *The Philosophical Forum*, 35 (3), 275-280.
- Searle, J. (2007). *La mente. Una breve introducción*. Colombia: Norma.
- Searle, J. (2007a). *Freedom & Neurobiology. Reflections of Free Will, Language and Political Power*. New York: Columbia University Press.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.

Searle, J. and Vanderveken, D. (1985). *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spelke, E. (1990). Principles of object perception. *Cognitive Science*, 14, 29-56.

Spelke, E., Breinliger, K., Macomber, J. y Jacobson, K., (1992). Origins of knowledge. *Psychological Review*, 99, 605-632.

Spelke, E. y Newport, E. (1997). Nativism, empiricism, and the development of knowledge. En Lerner, R. (Ed.), *Handbook of child psychology, vol. 1*, New York: Wiley.

Tomasello, M. (2007). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?*. Buenos Aires: Katz.

Tomasello, M. (2010a). *Origins of Human Communication*. Cambridge: The MIT Press.

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

Tugendhat, E. (2009). *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Crítica.

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.