

## **Asignación de función y realidad social. Hacia una formalización de la sociedad**

Ariel O. Dottori<sup>1</sup>

Recibido: 17-08-2017

Aceptado: 11-09-2017

### **Resumen**

El presente trabajo se propone abordar una explicación novedosa sobre el modo en que se concibe la realidad social. Nuestra propuesta se encuentra atravesada por dos lineamientos centrales: por un lado, no es posible, a la hora de elaborar una teoría de la sociedad, desentenderse de ciertas características provenientes del mundo de la naturaleza. Pensar la sociedad en términos estrictamente sociales ofrece resultados, al menos, incompletos. Por otro lado, es posible formalizar la realidad social. La sentencia "X cuenta como Y en el contexto C", tiene la capacidad de dar cuenta de todo tipo de relaciones sociales. Un elemento será fundamental para lograr enlazar los estudios naturalistas y semánticos, el lenguaje. Esa capacidad exclusivamente humana de comunicarse con otros y con el mundo en términos lingüísticos, es aquella que les permite a los seres humanos crear un mundo que logra trascender el medio ambiente natural (o en bruto). Es preciso continuar y profundizar los esfuerzos teóricos que ubican en el centro de las problemáticas sociales, al lenguaje y la comunicación. Quizás los ejemplos más resonantes en nuestras latitudes hayan sido los de Niklas Luhmann y Jürgen Habermas, pero la obra de John Searle no merece ser desatendida. Todo estudio sociológico, debido a la compleja naturaleza de su objeto de estudio, debe acercarse al conocimiento de otras áreas del pensamiento tales como, por ejemplo, la

---

<sup>1</sup> Lic. en Sociología. Doctor en Filosofía. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Miembro de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Argentina. E-mail: [arieldottori@gmail.com](mailto:arieldottori@gmail.com)

psicología evolutiva, la filosofía del lenguaje y la lógica. Partiendo de estos principios, nos dedicaremos a discutir la teoría de John Searle sobre la realidad social e institucional.

*Palabras clave: funciones - lenguaje - naturaleza - contexto.*

### **Abstract**

The present paper intends to approach a novel explanation on the way in which the social reality is conceived. Our proposal is crossed by two central guidelines: on the one hand, it is not possible, when elaborating a theory of society, to disregard certain characteristics coming from nature. Thinking society in strictly social terms offers results, at least incomplete. On the other hand, it is possible to formalize social reality. The sentence "X counts as Y in context C", has the ability to account for all types of social relationships. An element will be fundamental to link naturalistic and semantic studies, language. This exclusively human ability to communicate with others and with the world in linguistic terms is one that allows humans to create a world that transcends the natural (or raw) environment. It is necessary to continue and deepen the theoretical efforts that place at the center of social problems, language and communication. Perhaps the most resonant examples in our latitudes were those of Niklas Luhmann and Jürgen Habermas, but the work of John Searle does not deserve to be neglected. Every sociological study, due to the complex nature of its object of study, must approach knowledge of other areas of thought such as, for example, evolutionary psychology, philosophy of language and logic. Based on these principles, we will discuss John Searle's theory of social and institutional reality.

*Keywords: functions - language - nature - context.*

### Introducción

A partir de la década de 1960, Searle se ha dedicado a analizar ciertos problemas referidos al lenguaje y la conciencia (principalmente en 1969, 1979, 1983). Ese es el Searle más conocido y discutido en los ámbitos académicos de nuestro país. Pero a partir de los años '90 (1995, 1998, 2001, 2010) Searle ha tomado un fuerte compromiso con el estudio de la realidad social. Este Searle ha pasado prácticamente desapercibido para nuestra academia. Para hacer justicia, en el presente trabajo nos enfocaremos en ese último e ignoto Searle. Y vale la pena comenzar remarcando una importante distinción que parece fundamental. En el mundo existen ciertos rasgos que dependen del observador, y otros que existen con total independencia de nuestras representaciones.<sup>2</sup> Mientras que a los primeros los denomina *hechos en bruto*, a los segundos, *hechos sociales e institucionales*. Fácilmente es posible caer en el error de establecer una tajante distinción entre naturaleza y cultura. Los hechos en bruto serían los ríos y las montañas (naturaleza), y los hechos institucionales, las universidades y los Estados modernos (cultura). No existe en Searle, como bien lo observa Schaeffer (2009), tal oposición porque los hechos institucionales suponen a los hechos en bruto. Pero no nos adelantemos en el análisis. Aclaremos mejor qué entiende Searle por hechos en bruto y hechos institucionales porque la realidad social sólo puede entenderse a partir de esta distinción.

En *The Construction of Social Reality* (1995), Searle sugiere que, aceptar una posición realista implica que nuestra ontología fundamental está constituida por elementos que son independientes de nuestras representaciones. Ejemplos de hechos independientes de nuestras representaciones son las montañas y las moléculas. Pero

---

<sup>2</sup> Para centrarse en el problema del realismo, ver, Dottori, A. (2017), "Sobre el realismo externo", en *Revista Metatheoria*, en prensa, junto con una revisión en, Dottori, A. (2017), "Realismo y semántica. Notas sobre las nociones de referencia y mundo", en *Revista Análisis Filosófico*, en prensa.

veámoslo del siguiente modo, en este preciso momento tengo frente a mí un trozo de madera y fibras de celulosa con una determinada masa y una determinada composición química. Tanto la madera como las fibras de celulosa no son creaciones humanas, sino que son rasgos intrínsecos a la naturaleza, y los seres humanos nada tienen que ver en su creación. Sin embargo, ese trozo de madera que tengo frente a mí es una mesa. Y es una mesa porque la gente la usa como mesa. Que un trozo de madera no sea un mero “trozo de madera”, sino una “mesa” se debe a que sus rasgos son relativos al observador; existe en relación con la intencionalidad de los usuarios, observadores. La distinción de la que aquí se trata es puramente epistémica. En nuestro ejemplo, la mesa es un rasgo del mundo epistémicamente objetivo (ningún hablante competente del castellano llamaría “perro” a una “mesa”); sin embargo, y a la vez, se trata de un rasgo ontológicamente subjetivo porque existe sólo en relación con los usuarios, observadores, fabricantes, propietarios, etc. Aclaremos un poco este punto.

La existencia de un objeto externo no depende de la actitud que tengamos hacia él. El objeto mesa tiene una masa y una composición química determinada que existen intrínsecamente al objeto, en el sentido de que no dependen de ninguna actitud de los observadores, usuarios. Por otro lado, posee otros rasgos que sí dependen de la intencionalidad de los actores: se trata de una mesa. A estos rasgos Searle los denomina relativos al observador, los cuales son ontológicamente subjetivos. Algunos de esos rasgos ontológicamente subjetivos son epistémicamente objetivos. En nuestro ejemplo vemos que no es sólo mi parecer u opinión que este objeto sea una mesa; por el contrario, se trata de un hecho objetivamente apreciable. Pensar, tratar, usar un objeto como mesa es, a su vez, intrínseco a los que así piensan, tratan, usan la mesa. Ser una mesa es un rasgo

extrínseco al observador, pero los rasgos que les permiten a los observadores crear tales rasgos del mundo son ellos mismos intrínsecos a los observadores (Searle, 1997, p. 30).<sup>3</sup>

Ahora bien, uno podría preguntarse con todo derecho, ¿cómo saber cuándo un rasgo es intrínseco y cuándo es relativo al observador? ¿Cómo es posible clarificar la diferencia entre uno y otro? Una manera sencilla, sostiene Searle, es preguntarse, “¿podría el rasgo existir si no hubiera habido nunca seres humanos u otras clases de seres sintientes?” (1997, p. 30). Mientras que los rasgos relativos al observador sólo existen en relación a las actitudes de los observadores, a los rasgos intrínsecos les tiene sin cuidado los observadores y existen independientemente de ellos. No debemos olvidar, por otro lado, y como hemos hecho referencia más arriba, que las actitudes de usar y observar son ellas mismas intrínsecas. Para decirlo de otro modo, los rasgos intrínsecos de la realidad son aquellos que existen independientemente de todos los estados mentales; los estados mentales también son rasgos intrínsecos de la realidad. Los siguientes son ejemplos de enunciados verdaderos que formulamos para atribuir al mundo rasgos que existen con independencia de nuestras actitudes o perspectivas, y aquellos enunciados que atribuyen rasgos que sólo existen en relación con nuestros intereses, perspectivas, propósitos, actitudes, etcétera. De este modo,

- 1a. Este objeto es una vaca.
- 1b. Este objeto es un animal sagrado.
- 2a. La luna altera el flujo de los mares.
- 2b. Esta es una hermosa noche de luna.
- 3a. Los tornados ocurren por el choque de dos frentes, el cálido y el húmedo.
- 3b. Los tornados son malos para la economía de los Estados.

---

<sup>3</sup> Las citas de *The Construction of Social Reality* que se incluyen en el texto, pertenecen a la traducción al castellano de Antoni Domenech (1997), *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.

En estos pares observamos que los primeros términos (los *a*), enuncian un hecho intrínseco acerca de un objeto; mientras que los segundos pares (los *b*), enuncian un hecho relativo al observador acerca del mismo objeto. La distinción entre hechos intrínsecos y hechos relativos al observador, por trivial que parezca, es fundamental a la hora de analizar la realidad social.

### ***Asignación de función. Sus tipos***

Los seres humanos tienen una notable capacidad para imponer funciones a objetos, sean objetos naturales u objetos creados para ejecutar una función determinada. Para nosotros, las cosas no se presentan como un conjunto de objetos materiales o moléculas; nuestro mundo, por el contrario, está plagado de *sillas, mesas, autos, casas, jardines, plazas*, etc. Todos los términos mencionados actúan como criterios de evaluación que son aplicables también a fenómenos naturales tales como los *ríos, mares y montañas*. Así, evaluamos a los objetos como buenos y malos según las funciones que les asignemos. Es evidente que construimos objetos que nos sirven para cumplir con una determinada función, tal es el caso de las sillas, las bañeras y el transporte público. En el caso de los fenómenos naturales como los ríos y los árboles, decimos que “éste es un buen río para la pesca” o “éste es un árbol noble”. Gracias a estos pocos ejemplos observamos que la asignación de función nunca es intrínseca a los objetos mismos sino que, por el contrario, siempre es asignada externamente por los observadores, usuarios. La tesis de Searle (1997) al respecto es que, las funciones nunca son intrínsecas sino relativas al observador.

El término función es muy utilizado en disciplinas tales como la biología y la aritmética. En biología, por ejemplo, se tiende a hablar de funciones como si fueran intrínsecas a la naturaleza. Searle asegura que la naturaleza nada sabe de funciones pero, paradójicamente, grafica el enunciado con un ejemplo proveniente de un hecho en bruto.

Tal ejemplo es que el corazón tiene por función bombear la sangre hacia el resto del organismo; afirma que es un hecho intrínseco a la naturaleza decir que “el corazón bombea sangre” pero, en cambio, cuando decimos algo así como “la función del corazón es bombear sangre”, no sólo registramos el hecho empírico sino que estamos haciendo *algo más*. Estamos dando cuenta de un sistema de valores albergado por una cultura en particular: la positiva valoración de la vida. Ello nos permite hablar de “disfunciones”; de corazones “mejores” o “peores”. El ejemplo parece endeble, ¿por qué? Si sustituimos “la función del corazón...”, por “aquello que hace el corazón”, no vemos diferencia entre un enunciado y otro. Distinto es lo que ocurre con los enunciados anteriores del tipo “este es un buen río para la pesca” o “este es un árbol noble”; aquí es el hombre el que asigna la buena condición para la pesca y la nobleza de la madera para la construcción de determinados objetos. Los seres humanos son los que le asignan una función determinada al río y al árbol pero ¿ocurre lo mismo con la sangre? Pareciera que no. No importa si valoramos positiva o negativamente nuestra propia vida, de todas formas, aquello que hace el corazón (es decir, *su función*) es bombear sangre al resto del organismo. Pero si esto fuera así, ¿por qué hablamos de corazones mejores o peores, pero no de agua mejor o peor? (Salvo que le hayamos asignado al agua una función previa, por ejemplo, que tenga determinados nutrientes necesarios para nuestra hidratación). Al respecto, Searle (1997) aclara que,

“Descubrimos”, en efecto, funciones en la naturaleza. Más el descubrimiento de una función natural puede tener lugar sólo en el marco de un conjunto de asignaciones previas de valor (incluyendo propósitos, teleología y otras funciones) (p. 34).

Debido a que le otorgamos un valor supremo a la vida y al correcto funcionamiento de los organismos, podemos “descubrir” que la función del corazón es bombear sangre; si nuestra valoración fuera inversa, si valoráramos la muerte y la extinción de los organismos, “descubriríamos” que la *dis-función* del corazón sería bombear sangre. Larry Wright, en su artículo *Functions* (1973), pretende otorgar una explicación que abarque tanto a las funciones de la naturaleza como a las de la conciencia; para ello, define la función del siguiente modo:

La función de X es Z significa:

1. X existe porque existe Z.
2. Z es una consecuencia o un resultado de la existencia de X.

Así, Wright elimina el punto de vista del observador, otorgando una explicación de la “función” en términos estrictamente causales. A partir de esta explicación, por ejemplo, el corazón existe porque tiene por función bombear sangre; bombear sangre es una consecuencia de que existan los corazones. Como vemos, se trata de una explicación naturalista e intrínseca de “función”. Este tipo de explicaciones no le satisfacen a Searle (y tampoco a nosotros), básica y principalmente porque deja fuera el elemento normativo implícito en la noción de “función”. Si no tenemos en cuenta este elemento, ¿cómo podemos dar cuenta de corazones mejores o peores, de cardiopatías, de disfunciones cardíacas? Los hechos de la naturaleza no pueden ser explicados del mismo modo que los hechos que dependen del lenguaje o, para utilizar el vocabulario de Searle, no es posible concebir a los hechos en bruto del mismo modo que a los hechos institucionales. Esta distinción es fundamental en la obra de Searle y se halla en todos y cada uno de los



problemas abordados. Las funciones no son meras causas; hay algo más. Aquello que está de más es que *las funciones son relativas al observador*.

Las atribuciones de funciones se distinguen de las atribuciones de causas, además, porque aquellas son intensionales-con-una-s. No es posible sustituir términos en contextos funcionales sin modificar los valores de verdad. Así, de “La función de A es hacer X” y “Hacer X es idéntico a hacer Y”, no se sigue, “La función de A es hacer Y”. Por ejemplo, la función del corazón es lograr que la sangre circule por todo el cuerpo, y una buena circulación sanguínea evita que se adormezcan nuestras extremidades; pero no es el caso que la función del corazón sea que no se nos adormezcan las extremidades.

Ahora bien, esta caracterización de las funciones, que siempre dependen del punto de vista del actor, puede resultar vaga o prestarse a confusión. Podemos preguntarnos si es posible equiparar un corazón humano con, por ejemplo, una silla. Si bien le asignamos funciones a los dos objetos, no hay duda de que la silla es una creación humana para un fin determinado (brindar confort y dañar nuestra espalda); pero ¿podemos decir lo mismo respecto a los corazones?, ¿se trata de una creación humana *para un fin determinado*? La diferencia es evidente. Para aclarar esta problemática Searle introduce una distinción entre *funciones agentivas* y *no agentivas*. En ciertas ocasiones, la asignación de funciones tiene que ver con nuestros propósitos inmediatos, ya sean gastronómicos, estéticos, prácticos o de otro tipo. Cuando decimos “esto es una silla”, “el agua quita la sed” o “esto es un serrucho”, señalamos usos que le otorgamos a ciertos objetos. Estas funciones son asignadas en función de los propósitos específicos de los agentes; no ocurren naturalmente. Sin embargo, no todas las funciones de este tipo tienen fines prácticos; tal es el caso del enunciado “hace un frío espantoso”. Lo que este tipo de enunciados tiene en común es que son los agentes los que otorgan una función de modo intencional y consciente; por ello las denominamos funciones agentivas. Ciertos objetos cumplen

funciones agentivas de modo natural, tal es el caso del agua que usamos para los riegos; otros objetos son fabricados específicamente para cumplir una función determinada, tal es el caso de las sillas y los serruchos. Nada obsta, sin embargo, que utilicemos un objeto construido con un objetivo específico, para cumplir con otro; tal es el caso del enunciado, “uso la silla para mantener la puerta cerrada”. La función no es intrínseca al objeto (tal como ocurría en el caso del corazón); en estos casos la función asigna el uso que intencionalmente reservamos para esos objetos (Searle, 1997).

Otras funciones, por su parte, se asignan a objetos naturalmente y no se imponen con propósitos prácticos. Muestra de ello es el enunciado, “la función del corazón es bombear sangre”, cuando tratamos de dar cuenta del modo en que vive y sobrevive nuestro organismo. Este fenómeno ocurre independientemente de nuestras intenciones y actividades; por ello, Searle las denomina funciones no agentivas. Para clarificar la diferencia entre funciones agentivas y no agentivas basta decir que, mientras las primeras requieren cierto esfuerzo o intencionalidad de nuestra parte, no ocurre lo mismo con las segundas. El dinero, las leyes y los termómetros, son dinero, leyes y termómetros porque continuamente los reconocemos como tales; a los corazones y los pulmones nada les importa nuestro parecer. Por otra parte, muchas veces usamos un objeto para una función agentiva, desconociendo su funcionamiento por completo. La gran mayoría de los conductores de automóviles, desconocen la totalidad de las piezas que integran un automóvil y, sin embargo, usan los automóviles; este es un caso de función agentiva.

Las funciones se van agregando a los distintos objetos y todo ello ocurre casi sin darnos cuenta; operan, como sostiene Searle, de un modo “invisible”. Así ocurre con la evolución del dinero; puede que nadie haya pensado que estaba imponiendo una nueva función al objeto. Así y todo, la evolución siguió su curso. Pero es preciso que alguien en un determinado momento entienda y sepa cómo viene la cosa; si así no ocurriese, la

función jamás podría ser asignada. Recordemos que las funciones agentivas no escapan de la intencionalidad de los seres humanos; si nadie supiera para qué sirve el dinero o los termómetros, tendrían que caer del lado de las funciones no agentivas. Ciertos autores, como por ejemplo Robert Merton (1987), denominan a las funciones agentivas, “manifiestas”, y a las no agentivas, “latentes”. Esta última distinción es inadecuada pues, ¿qué significa que una función sea latente? Significa que son funciones no queridas u observadas por los miembros de una sociedad. Paradójicamente, el ejemplo paradigmático de Merton respecto a las funciones latentes es el proceso de socialización de los sujetos llevado a cabo en las instituciones educativas. Es erróneo suponer que no haya una intencionalidad determinada a la hora de formar y educar a los infantes. Toda formación social inculca en los individuos una serie de elementos deseables e indeseables, valorados y no valorados; todo ello se lleva a cabo a temprana edad y con una intencionalidad precisa y direccionada. La educación de los niños es, claramente, una función agentiva. Aunque la gran mayoría de las veces no sea del todo clara, toda institución tiene una orientación y sus prácticas distan de ser neutrales, arbitrarias y caprichosas.

Cabe destacar que, en la formación de hechos institucionales Searle ha destacado (a partir de *The construction of social reality*, 1995) una prioridad metodológica de los hechos en bruto por sobre los hechos institucionales. A continuación nos detendremos en este punto.

### **La prioridad de los hechos en bruto**

El planteo de Searle es categórico; no puede haber hechos institucionales, sin hechos en bruto. El ejemplo característico es el del dinero. Cualquier sustancia puede ser dinero -papel, hierro, oro, cobre, plástico-, pero el dinero tiene que existir de cualquier

manera *física*. En los últimos años y de manera casi imperceptible, el dinero ha sufrido una serie de cambios en su composición física, desde el uso de tintas y celulosas, hasta su formato y aspecto. Pero nada de eso importa porque, para la elaboración de una teoría de la sociedad, la forma es lo de menos *mientras pueda funcionar como dinero*. Pero así y todo, el dinero debe tener una forma física. De esta manera, Searle (1997) establece una jerarquización de los hechos y sostiene que,

Los hechos institucionales existen, por así decirlo, en la cima de los hechos físicos brutos. A menudo, los hechos brutos no se manifiestan como objetos físicos, sino como sonidos procedentes de las bocas de las personas, o como marcas sobre el papel (o hasta como pensamientos en las cabezas) (p. 52).

Pensemos en otro ejemplo, pensemos en los Estados modernos. Para que exista un Estado tal (pensamos en los Estados modernos por su mayor complejidad) es necesaria una cierta división de poderes –ejecutivo, legislativo y judicial-, una cierta división territorial del poder –nacional, provincial, municipal-, una forma de organizar la propiedad de los medios productivos, un marco legal, una reglamentación de las relaciones económicas, monetarias, bursátiles, de comercialización exterior, entre otras cosas. Todo ello forma parte de aquello que Searle denomina hechos institucionales, pero para que ello exista, es necesario algo más fundamental (en el sentido de *more basic*); nos referimos principalmente a dos elementos: un territorio y un grupo de personas. Sin personas ni territorios, no existirían ni la división de poderes, la propiedad privada de los medios de producción, el dinero, las corridas bancarias, ni los intendentes y presidentes. Para existir, los seres humanos y los territorios no requieren de la voluntad de nadie ni de la intencionalidad de un grupo; por eso mismo son hechos en bruto [*more basic*].

Los hechos institucionales, por su parte, no pueden existir aislados; existen en un conjunto de relaciones sistemáticas con otros hechos. Así, para que un Estado pueda cobrar impuestos, debe existir previamente un tipo generalmente aceptado de intercambio económico. En nuestras sociedades modernas ese rol lo cumple el papel moneda; para que éste exista, a su vez, es necesario que esa sociedad tenga un sistema de intercambio de bienes y servicios contra dinero. Para que una sociedad disponga de un sistema de intercambio debe contar con un sistema de propiedad y de posesión de la propiedad. En cualquier situación de la vida nos encontramos en medio de una enorme y compleja red de hechos institucionales.

La existencia de los hechos institucionales, las funciones del tipo “X cuenta como Y en C”, no requieren de un mero “comportarse de un cierto modo”. Muchas veces, por ejemplo, se hace referencia al león como al rey de la selva, también hablamos de abeja reina y abejas soldado, de hormigas esclavas, y cosas por el estilo. Ello no es más que un uso metafórico puesto que para que sea posible que una comunidad cuente con reyes, soldados y esclavos es necesario algo más. Pero ¿qué es ese *algo*? En *The construction of social reality* Searle (1997) afirma,

Debería darse, además, cierto conjunto de actitudes, creencias, etc., por parte de los miembros de la comunidad, y esto parecería requerir un sistema de representación como el lenguaje. El lenguaje parece esencial no sólo para representarnos esos hechos a nosotros mismos; (...), las formas lingüísticas en cuestión son parcialmente constitutivas de los hechos (p. 54).

El papel del lenguaje es esencial en la formación de la realidad social. Más adelante nos centraremos específicamente en la relación entre lenguaje y hechos institucionales,

pero a continuación daremos cuenta de un elemento que explica la variación y la evolución de la realidad social. Este elemento no se encuentra desarrollado en la obra de Searle sino que debemos recurrir a los aportes conceptuales desarrollados por Michael Tomasello; nos referimos a aquello que denomina, *trinquete cultural*.

### **El trinquete cultural**

Tomasello (2009 y 2010) sostiene que, hace unos 200.000 años, en África, un grupo de individuos pertenecientes a la especie Homo siguió un camino evolutivo diferente. Esa nueva especie logró reproducirse y esparcirse por todo el mundo (lo cual es algo inédito); a sus descendientes se los conoce hoy día como Homo Sapiens. Los miembros de esta nueva especie no sólo poseían nuevas características físicas –tales como un cerebro de mayor tamaño-, sino que, y esto es lo más llamativo, contaban con nuevas capacidades cognitivas y productivas. Comenzaron a fabricar herramientas de piedra que se ajustaban a las necesidades que deseaban satisfacer; comenzaron a utilizar símbolos para comunicarse y organizar su vida social. Los símbolos no sólo eran lingüísticos, también se trataba de símbolos artísticos como dibujos y esculturas. Esa capacidad permitió el posterior desarrollo de un lenguaje proposicional, del dinero, el arte, la notación matemática. Por otro lado, comenzaron a adoptar nuevas prácticas organizacionales, tales como ceremonias fúnebres y domesticación de plantas y animales. Este tremendo desarrollo evolutivo descansa sobre un enigma básico: el tiempo. Los seis millones de años que separan a los humanos de otros monos antropomorfos es un lapso de tiempo muy corto en términos evolutivos. Prueba de ello es que el 99% del material genético de los seres humanos modernos es idéntico al de los chimpancés. Hay un solo rasgo biológico capaz de asegurar el desarrollo evolutivo tan acelerado que han tenido los seres humanos. Ese mecanismo biológico es la *transmisión social o cultural*; el desarrollo social o cultural

es mucho más rápido que el biológico y es lo que permite que los seres humanos modifiquen permanentemente su medio ambiente. Si bien para Searle los seres humanos no son los únicos animales que poseen un desarrollo cultural o social (los animales de nivel superior también lo poseen), no deja de admitir que su desarrollo evolutivo específico no tiene igual en el reino animal. El rasgo particular de nuestra especie animal es que, con el tiempo, hemos acumulando modificaciones a las tradiciones y artefactos culturales; este efecto, que se lo denomina *evolución cultural acumulativa*, no se observa en ninguna otra especie animal. Lo que ocurrió es que un miembro de un grupo -o un grupo-, inventó una herramienta o una práctica y, con el tiempo, otro individuo o grupo la adoptó introduciendo ciertas modificaciones con el objetivo de mejorarla; más tarde, otros usuarios la adoptaron sin modificaciones hasta que, una generación determinada le introdujo nuevas “mejoras”. Así sucesivamente. A este largo y continuo proceso de mejoras y modificaciones de las prácticas y herramientas, Michael Tomasello lo denomina, *efecto de trinquete o trinquete cultural* (2007, 2010 y 2010a). Tomasello señala que este proceso evolutivo acumulativo sólo ha sido posible debido a dos factores; por un lado, la invención creativa; por otro, una transmisión social fiel. Ha sido necesaria una importante dosis de imaginación para que el hombre pase de utilizar una roca para excavar la tierra, a fabricar los modernos taladros neumáticos; pero además es necesario que, a medida que se agregue una nueva modificación al “producto original”, mejorándolo, no se produzca un deslizamiento hacia atrás (o en otra dirección), para que se mantenga fielmente la finalidad con la que fue creado el objeto original. Por ello mismo, la modificación debe actuar como un trinquete. Es precisamente la ausencia de este elemento lo que les impide al resto de las especies animales –altamente creativas-, que incorporen y continúen agregando nuevas mejoras a sus prácticas y objetos; no poseen el elemento estabilizador, el trinquete. De este modo,

En el caso de los primates no humanos, muchos individuos producen regularmente innovaciones conductuales inteligentes, pero los miembros de su grupo no realizan el tipo de aprendizaje social que con el tiempo permitiría al trinquete cultural cumplir su misión (Tomasello, 2007, p. 16).

El modo en que los seres humanos desarrollan y transmiten sus recursos cognitivos no tiene comparación con otras especies animales. En *The cultural origins of human cognition* (1999) Tomasello retoma una distinción que ya había realizado en *Imitative learning of actions on objects by children, chimpanzees, and enculturated chimpanzees* (1993); allí distingue tres tipos de aprendizajes desempeñados por humanos. El aprendizaje imitativo, el aprendizaje impartido y el aprendizaje colaborativo. Existe un elemento característico de nuestra especie animal que hace posible que se den estos distintos tipos de aprendizajes; cada individuo de la especie entiende que los otros miembros son semejantes a él, que poseen los mismos rasgos intencionales y mentales. Ello le permite a cada miembro, no sólo entender del otro, sino a través del otro. Entender que los otros seres son también seres intencionales como uno, es fundamental para el aprendizaje cultural humano porque, tanto los artefactos culturales como las prácticas sociales, remiten a entidades externas. De este modo, las herramientas remiten a los problemas que están destinados a resolver; los símbolos lingüísticos están destinados a las situaciones comunicativas que están destinados a representar. El niño, para entender el uso convencional de la herramienta o el símbolo lingüístico, debe ser capaz de comprender el significado intencional de esa herramienta o símbolo; es central poder entender cuál es la finalidad de aquello que nosotros, los usuarios, hacemos con las herramientas y prácticas sociales. Cuando un ser humano está aprendiendo “a través de otro”, se identifica con ese otro y con sus estados intencionales y –en ciertas ocasiones–,



mentales. Esa capacidad es estrictamente humana y, si bien los primates no humanos de nivel superior son capaces de comprender que los miembros de su especie son agentes intencionales y de aprender de ellos de un modo muy similar al de los seres humanos, sólo éstos últimos entienden que los otros miembros de su especie son, como el, agentes intencionales. Todo ello posibilita que únicamente los seres humanos puedan realizar un aprendizaje cultural.

En esa transmisión (sea de herramientas, de valores y actividades) ocupa un lugar privilegiado el uso del lenguaje. A continuación nos detendremos en la relación que existe entre las formas lingüísticas y la creación de aquello que Searle denomina hechos institucionales.

### **Lenguaje y realidad institucional**

La tesis de Searle es la siguiente: el lenguaje es esencialmente constitutivo de la realidad institucional. No es posible tener estructuras tales como los Estados, los matrimonios, el dinero, la propiedad, los gobiernos, sin que haya una forma de lenguaje; éste es constitutivo de los hechos. Searle entiende, por su parte, que aquellos hechos que no necesitan del lenguaje son los hechos sociales puesto que los animales de nivel superior, al igual que los infantes humanos pre-lingüísticos, están envueltos en actividades cooperativas pero no poseen lenguaje. Tomasello sostiene, por el contrario, que los animales de nivel superior, a diferencia de los humanos, no poseen conductas cooperativas.<sup>4</sup> Más allá de estas diferencias, lo que aquí nos interesa es centrarnos en la relación entre el lenguaje y las instituciones. En este preciso momento nos topamos con

---

<sup>4</sup> No nos detendremos aquí en este punto porque ya lo hemos abordado en, Dottori, A. (2016), "La intencionalidad colectiva. Entre naturaleza y cultura", en *Revista Unidad Sociológica*, II (6), 69-77, Buenos Aires.

una situación paradójica. Si es cierto que el lenguaje crea instituciones, ¿qué ocurre con el lenguaje mismo? Si las instituciones se crean lingüísticamente, ¿cómo se crea el lenguaje que es el mismo una institución? Estamos aquí frente a una circularidad de tipo viciosa en la cual el lenguaje -en tanto que hecho institucional-, necesita del lenguaje para ser creado.

Es posible sostener que la tesis de Searle tiene una versión débil y una fuerte. La versión débil es como sigue: para que exista un tipo de hecho institucional, la sociedad debe disponer de un tipo de lenguaje (al menos, alguna forma primitiva). El lenguaje posee una primacía lógica sobre el resto de las instituciones; justamente por ello, el lenguaje es una institución básica porque las demás lo suponen, pero no a la inversa; el lenguaje no necesita del resto de las instituciones. No podemos tener dinero y matrimonios sin tener lenguaje, pero sí podemos tener lenguaje sin dinero ni matrimonios. La versión fuerte dice que cada institución necesita elementos lingüísticos que se encuentran en los mismos hechos institucionales. Puesto que la versión fuerte implica la débil, a continuación desarrollaremos la primera.

Searle no tiene en cuenta todos los rasgos de los lenguajes naturales plenamente desplegados; para analizar la relación entre lenguaje y hechos institucionales, no se centra en problemas tales como la fuerza ilocucionaria, los conectores lógicos, los cuantificadores; y ello es así porque en su opinión,

El rasgo del lenguaje esencial para la constitución de los hechos institucionales es la existencia de mecanismos simbólicos, como las palabras, que, por convención, significan, o representan, o simbolizan algo que va más allá de ellos mismos (1997, p. 76).

Searle sostiene que el lenguaje es parcialmente constitutivo de los hechos institucionales. Hay mecanismos lingüísticos, palabras, símbolos, que significan o expresan algo convencionalmente. Ese *algo* se encuentra más allá de sus propios límites y es públicamente comprensible. El lenguaje tiene la capacidad de simbolizar; a diferencia de los estados intencionales prelingüísticos, en el lenguaje, las capacidades intencionales no son intrínsecas a las entidades; los seres humanos las imponen intencionalmente. La sentencia, “Estoy cansado”, es lingüística; tiene capacidades representativas y convencionalmente simbólicas. La sensación de cansancio, sin embargo, no es en absoluto lingüística; a nuestro cuerpo nada le importan las convenciones lingüísticas. En este punto vemos el esfuerzo (atinado) de Searle por distinguir, una vez más, los hechos en bruto de los hechos institucionales. La sensación real de cansancio representa intrínsecamente sus condiciones de satisfacción.

Su esfuerzo se centra en demarcar los límites del lenguaje. Así, distingue los hechos independientes del lenguaje (como el hecho de que el Cerro Aconcagua tenga nieve en su cúspide), de los hechos dependientes del lenguaje (que, “el Cerro Aconcagua tiene nieve en su cúspide”, es una sentencia castellana). El principio que genera la demarcación entre un tipo de hechos y otros es muy simple: si un hecho necesita del lenguaje para existir, entonces se trata de un hecho dependiente del lenguaje; si no lo necesita estamos ante un hecho independiente del lenguaje. Saquen todo elemento lingüístico, saquen a todos los seres humanos de la faz de la tierra y, así y todo, el Cerro Aconcagua tendrá nieve en su cúspide.

Searle establece una segunda distinción entre pensamientos dependientes del lenguaje y pensamientos independientes del lenguaje. Los pensamientos que dependen del lenguaje son aquellos que sólo ciertos animales poseen, puesto que se requiere de la posesión de un lenguaje proposicional para poder tener pensamientos del tipo, “La cima

del Cerro Aconcagua está nevada”. Quien no disponga de este tipo de lenguaje no podrá albergar este tipo de pensamiento. Hasta aquí estamos de acuerdo con Searle pero ¿podría ser posible que algún ser sea capaz de albergar pensamientos “independientes del lenguaje”? El argumento de Searle (1997) es como sigue,

Los casos más obvios de pensamientos independientes del lenguaje los ofrecen las inclinaciones y cogniciones no institucionales, primitivas, biológicas, que no necesitan de mecanismos lingüísticos. Por ejemplo, un animal puede tener sensaciones conscientes de hambre y sed, siendo ambas formas un deseo (p. 77).

Estimamos que cuando Searle habla de “pensamientos independientes del lenguaje”, hace referencia a lo que comúnmente se denomina *estados intencionales* (creencias, deseos, intenciones). Si negamos la existencia de estados intencionales pre-lingüísticos, no podríamos sostener, no sólo que los animales no humanos no tuvieran creencias, deseos e intenciones, sino que además los bebés humanos tampoco las tuvieran antes de los dieciocho meses de edad. Muchos filósofos sostienen esta posición, Davidson por ejemplo. Aquí nos ubicamos más cerca de la postura de Searle, pero con una diferencia –para nada sustancial-; no llamaremos pensamientos a esos estados intencionales. Los animales sienten hambre y sed, son desbordados por el deseo sexual, ¿quién podría negar que se trata de deseos o intenciones?<sup>5</sup> Hecha la aclaración, volvamos al problema de la realidad institucional.

---

<sup>5</sup> Parece no haber inconveniente en asumir la existencia de deseos e intenciones que no dependan del lenguaje; los animales de nivel superior no humano, las tienen, y los bebés humanos también. Pero el caso de las *creencias pre-lingüísticas*, es un poco más complejo. Searle (1997) nos brinda el siguiente ejemplo: “Mi perro puede ver y oler un gato trepando a un árbol y formar la creencia de que el gato está encaramado

Searle sostiene (quizás ésta sea su tesis más relevante) que algunos hechos que parecen no depender inmediatamente del lenguaje -hechos tales como el dinero, los Estados y las Universidades-, tienen una dependencia inmediata del lenguaje. ¿Cómo es posible que ello ocurra si ni el dinero, ni los Estados, ni las Universidades son sentencias castellanas? Este es el problema fundamental a resolver a la hora de comprender la realidad institucional. Para que un hecho dependa del lenguaje es preciso que se cumplan dos requisitos. Por un lado, las representaciones mentales -los pensamientos-, deben ser constitutivas del hecho; por otro lado, la representación del hecho debe depender del lenguaje. Vemos cómo Searle desdobra lo que nosotros vemos todo junto; para él, por un lado tenemos la representación de los hechos -el cual es un momento prelingüístico-, y *luego* tenemos el lenguaje. Se le otorga un contenido lingüístico a una representación mental. Nosotros, por el contrario, sostenemos que, una vez incorporado el lenguaje (lo que ocurre aproximadamente después de los dieciocho meses de edad) no tenemos representaciones pre-lingüísticas. Una vez adquirido el lenguaje, toda representación, todo pensamiento, tiene un contenido proposicional, caso contrario, no podría ser pensable. A partir de los dieciocho meses de edad pensar cuenta como [*count as*] hablar. Más allá de esta diferencia entre nuestro planteo y el de Searle, que para lo que aquí nos ocupa no es más que un detalle, lo central es que los hechos institucionales cumplen con ciertos requisitos. Searle (1997) afirma que,

---

*al árbol. Puede incluso corregir su creencia y formar una nueva creencia cuando ve y huele al gato correr hasta el patio del vecino” (p. 77). Pero, en este caso, ¿el perro tiene una “creencia” formada respecto a su propio comportamiento y al comportamiento del gato o, por el contrario, se trata de un “mero instinto”. ¿Los animales tienen creencias o actúan únicamente en base a instintos? Dejo el problema abierto porque carezco de una explicación satisfactoria.*

Del hecho de que la función de status determinada por el término Y sólo pueda ser cumplida si se reconoce, se acepta y se percibe como tal, o se cree tal, se sigue que el hecho institucional en cuestión sólo puede existir si es representado como existente. Pregúntense ustedes qué tendría que ocurrir para que fuera verdad que el trozo de papel que está en mi mano sea un billete de veinte dólares, o que Tom posee una casa (p. 78).

La realidad institucional existe porque la gente se forma ciertas creencias; un objeto es dinero, si la gente cree (siempre en un contexto semántico determinado) que es dinero; algo es propiedad si la gente cree que es propiedad. De lo anterior se sigue que todos los hechos institucionales son ontológicamente subjetivos y epistémicamente objetivos. La realidad social es pasible de ser formalizada del siguiente modo: "X cuenta como Y en un contexto C". Lo que intenta clarificar Searle es que el traspaso de X a Y implica un movimiento lingüístico.

Aquí Searle funde dos de sus nociones básicas; por un lado, los hechos institucionales dependen del lenguaje; por otro lado, los pensamientos que constituyen los hechos institucionales se caracterizan por ser dependientes del lenguaje. Por nuestra parte, creemos innecesario distinguir esos dos momentos porque entendemos que los pensamientos *son lenguaje*; los pensamientos no son un momento previo al que se le otorga (posteriormente) un contenido proposicional; no son una cáscara vacía que debemos llenar con proposiciones sino que son *siempre ya proposiciones*. Sostenemos aquí aquello que Platón afirmaba: pensar es hablar hacia adentro; no es posible pensar por fuera de los límites del lenguaje. Si no hay lenguaje, tampoco hay pensamiento. Pero veamos un poco más en detalle el argumento de Searle.

Searle sostiene, en primer lugar, que no sería posible empíricamente poseer ciertos tipos de pensamientos debido a su complejidad. Tal es el caso de los pensamientos matemáticos; ningún animal -ni siquiera de nivel superior-, sería capaz de resolver un pensamiento aritmético tan sencillo como,

$$50+50= 100$$

Un caso de dificultad empírica tal, sólo puede ser resuelto mediante el uso de palabras y símbolos. Sin embargo, seguida y curiosamente Searle (1997) sostiene lo siguiente,

No veo ninguna imposibilidad lógica en pensar ese pensamiento [la suma aritmética] sin lenguaje. Es fácil imaginar que el curso de la evolución podría producir seres capaces de pensar en relaciones aritméticas complejas sin necesidad de servirse de símbolos (p. 79)

No resulta evidente el modo en que esto podría ser posible; no resulta fácil imaginar seres capaces de resolver problemas aritméticos sin servirse de algún tipo convencional de símbolos lingüísticos. No es posible para los humanos realizar una cosa tal. Otro caso que Searle expone es aquel donde el lenguaje se involucra como un caso de necesidad lógica porque el pensamiento necesita del lenguaje para poder ser el pensamiento que es. El ejemplo que propone es el del calendario. El pensamiento, "Hoy es miércoles 16 de abril" requiere un conjunto preciso de palabras porque el contenido del pensamiento ubica temporalmente un día en relación con un sistema verbal específico para identificar días y meses. Si el perro de Searle no puede identificar que "Hoy es

miércoles 16 de abril”, se debe a que no posee un lenguaje proposicional. Lo único fáctico del hecho de que “Hoy es miércoles 16 de abril”, es que ocupa una posición relativa dentro de un sistema lingüístico. A continuación Searle aclara que lo mismo podría ocurrir respecto de las palabras “perro” o “gato”; algo es “perro” o “gato” en relación a un sistema de símbolos lingüísticos. Pero en este punto observa una diferencia notable,

...los rasgos poseídos por un objeto, y en virtud de los cuales la palabra “perro” es verdadera de él, es decir, los rasgos en virtud de los cuales es un perro, son rasgos que existen independientemente del lenguaje. Y en la medida en que uno puede pensar en esos rasgos independientemente del lenguaje, uno puede tener este pensamiento independientemente del lenguaje (1997, p. 80)

Estamos completamente de acuerdo en que ser un perro es un rasgo que no depende del lenguaje; se trata de un hecho en bruto, pero de eso no se sigue que nosotros, los humanos, podamos pensar (o representar) a los perros -ni a cualquier otro hecho en bruto-, independientemente del lenguaje, porque una vez incorporado el lenguaje proposicional no es posible hacerlo a un lado.

Para cerrar el argumento de Searle es preciso aclarar que él entiende a la realidad institucional como a esos pensamientos acerca del calendario; la realidad institucional es dependiente del lenguaje. Si bien nos distanciamos de algunos puntos del desarrollo de su explicación, adscribimos a su tesis central: la realidad institucional no puede ser entendida por fuera de los límites del lenguaje; es el propio lenguaje aquel que *constituye* ese tipo de realidad.



Al análisis de la realidad institucional que hasta aquí hemos desarrollado, debemos agregarle dos componentes. En primer lugar, la estructura “X cuenta como Y en C” puede ser iterada. Esto funciona de la siguiente manera. El término X de un nivel superior puede convertirse en un término Y de un nivel inferior. Un ciudadano X cualquiera, por ejemplo, puede convertirse en un militante político Y en un contexto C determinado; a su vez, ese mismo militante político (ahora X) puede ser presidente (ahora Y) en un contexto C. Posteriormente, ese presidente X puede ser galardonado con el Premio Nobel de la Paz (Y) en otro contexto C. El sujeto en cuestión –ciudadano, militante político, presidente y Premio Nobel-, siempre ha sido el mismo; lo que ha variado es su *estatus*, a medida que ha variado el contexto C. Así también, una promesa X puede contar como un casamiento Y en el contexto C; el casamiento X equivale a contraer una serie de derechos, deberes y obligaciones Y en C; etcétera. Como observamos, los estatus se van encadenando y son esas iteraciones las que ofrecen la estructura lógica de la realidad institucional.

El segundo componente de la realidad institucional se refiere a esas estructuras iteradas que forman sistemas entreverados que operan a lo largo del tiempo. El ejemplo predilecto de Searle es el del dinero. Una persona no sólo se limita a tener dinero, sino que lo tiene en su *caja de ahorro* y lo gasta haciendo una *transferencia* para pagar sus *impuestos nacionales y municipales* por ser un *ciudadano de la República Argentina*, residente de la *Ciudad de Buenos Aires* y *empleado del Estado argentino*. Todas las expresiones en cursiva representan conceptos institucionales que operan a lo largo del tiempo. Así también podríamos pensar en las relaciones filiales; por el solo hecho de nacer ya nos convertimos en hijos, hermanos, nietos, sobrinos, con ciertos derechos y obligaciones respecto a nuestros mayores; con el paso de los años nosotros mismos somos padres, tíos y hasta abuelos, contrayendo también una serie de derechos, deberes y obligaciones. Venimos a este mundo -desde el primer momento-, insertos en una red de

hechos institucionales que se van iterando y complejizando a lo largo del tiempo; no somos nosotros quienes la hemos creado y, tras nuestra muerte, seguirá existiendo más o menos de la misma manera.<sup>6</sup> Tras habernos detenido en el traspaso del elemento X hacia el elemento Y, nos centraremos a continuación en el último elemento de la formalización, “X cuenta como Y en C”; será el turno ahora de analizar el contexto C.

### **Sobre el contexto C**

En *Intentional Acts and Institutional Facts* (2007), Rakoczy y Tomasello despliegan un análisis que es completamente pertinente a los fines de nuestro trabajo. Michael Tomasello, basándose en estudios empíricos, ha demostrado que los animales de nivel superior no poseen intencionalidad colectiva o conjunta.<sup>7</sup> Searle por su parte, sostiene que tanto las hienas como las hormigas desarrollan tareas colectivas en las que hay una diferenciación previa y estructurada de roles y actividad. Por nuestra parte, sostenemos que nada de eso ocurre en el reino animal (excepto en el caso de los animales humanos) porque no se realizan acuerdos previos a una acción específica. Este distanciamiento de la obra de Searle en lo referido a la intencionalidad colectiva, que Tomasello y Rakoczy proponen -y a la que nosotros adscribimos-, tiene un impacto directo en otro problema que aquí nos interesa: la asignación de función.

Es preciso aclarar que, tanto Searle como Tomasello y Rakoczy, visualizan una continuidad entre los animales humanos y el resto de los animales de nivel superior. La diferencia radica en que, según Tomasello y Rakoczy, Searle va muy rápido en esa continuidad. La intencionalidad colectiva no está presente en todos los animales -como

---

<sup>6</sup> Este punto lo ha sabido ver bien Emile Durkheim, principalmente en, *Las reglas del método sociológico*.

<sup>7</sup> Ver al respecto nuestro artículo mencionado en la cita 4, “La intencionalidad colectiva. Entre naturaleza y cultura”.

Searle supone-, sino que es un rasgo distintivo y específico de los seres humanos. Lo cierto es que los animales humanos son los únicos que han sido capaces, tras un período de evolución constante, de crear un mundo institucional tal como los matrimonios, los Estados, las guerras, el dinero y los juegos de ajedrez. Un trozo de madera cuenta como un alfil en el juego de ajedrez. Lo central no es el término X, puesto que todos los animales (no sólo los humanos) son capaces de advertir -siguiendo nuestro ejemplo-, un trozo de madera. Lo distintivo de los seres humanos es que son capaces de advertir el traspaso de un término a otro; lo importante es poder comprender a los dos objetos (X e Y) como *el mismo objeto, que cuenta como otro*. Se trata de un mismo objeto pero en dos niveles. Y esto Searle lo advierte, pero si fuera cierto que el resto de los animales pudieran ser capaces de tener Intencionalidad colectiva y pudieran actuar en base a un nosotros, pudiendo simbolizar no sólo la primera persona sino también la tercera, se estarían corriendo de los hechos en bruto y dando un paso en el camino a la formación de la realidad institucional. Ello no ocurre, y Tomasello junto a Rakoczy, lo advierten con razón.

Si bien es cierto que los grandes simios y quizás otros animales de nivel superior pueden ser capaces de percibir objetos en distintos niveles, Tomasello y Rakoczy sostienen lo siguiente,

Por ejemplo, los simios parecen ser capaces de usar objetos tales como réplicas, como maquetas, para estados de cosas en el mundo tal como hacen los infantes humanos (Kuhlmeier y Baisen, 2002). Es cierto, eso probablemente solo involucra apreciar un significado natural (Grice, 1957), pero están fuera de la comprensión de la asignación colectiva de cualquier cosa. Pero puede ser visto como una simple forma de tratar objetos en diferentes niveles, en uno. Pensar objetos en dos niveles es completamente

necesario para participar en la asignación de estatus, pero no es suficiente.

¿Qué es lo que no se encuentra entonces en los simios? (Tomasello y Rakoczy en Tsohatzidis, 2007, p. 125).

A continuación intentaremos dar respuesta a este último interrogante. El término C tiene un *background* que debe ser comprendido antes de “X cuenta como Y”. Es en el contexto C donde tienen lugar las prácticas intencionales colectivas. Aquello que no se encuentra en los simios, precisamente, son tales prácticas; ello a su vez, les impide crear los estatus que les corresponden a cada función. Este es el punto central de la crítica de Tomasello y Rakoczy hacia Searle -con el que estamos plenamente de acuerdo-. El error de Searle se debe a una extensión (infundada) de la noción de intencionalidad colectiva hacia el resto de los animales. La manera de analizar esta imposibilidad que tienen los simios de generar intencionalidad colectiva es deteniéndose en la ontogenia humana. Los simios y los niños durante el primer año de vida transitan el mismo camino: ambos comparten formas simples de intencionalidad individual y otras formas muy básicas de comprensión intencional hacia otros y hacia sí mismos. Pero a partir del segundo año de vida, los seres humanos se bifurcan del camino y paulatinamente ingresan en la intencionalidad-del-nosotros, en la forma de colaboración, comunicación pre-verbal y aprendizaje social (Tomasello y Rakoczy, 2007, p. 126). En este punto, el contexto C está aguardando la creación de estatus.

En *The construction of social reality* Searle (1997) da un claro ejemplo de una función de estatus. El ejemplo es el siguiente. Una tribu primitiva construye un muro alrededor de su territorio; el muro tiene ciertas funciones gracias a sus propiedades estrictamente físicas: gracias a su altura evita ataques de tribus vecinas. Supongamos ahora que el muro en cuestión, a lo largo del tiempo, pasa de ser una barrera física a ser

una barrera simbólica. Imaginemos que nuestro muro se va derrumbando paulatinamente hasta reducirse a una mera línea de piedras. Lo peculiar es que, tanto los pobladores que pertenecen a la tribu como sus vecinos continúan reconociendo esa línea de piedras como una frontera, como un límite. Ese reconocimiento altera sus conductas de tal modo que los moradores no cruzan su límite sino en ocasiones excepcionales y los extranjeros piden permiso para ingresar. La función que en esta nueva situación tiene la línea de piedras, no está a merced de sus propiedades físicas sino en virtud de la intencionalidad colectiva. La hilera de piedras, a diferencia del muro, no puede prevenir a los pobladores de un posible ataque externo. El resultado es del orden de lo simbólico: se ha delimitado un territorio. A la nueva hilera de piedras se le ha asignado *colectivamente* un nuevo estatus, se ha convertido en una frontera.

Tras exponer su ejemplo del muro, Searle (1997) afirma que *“los animales pueden imponer funciones a los fenómenos naturales”* (p. 57). Lo que intentamos dejar en claro es precisamente, que *no todos los animales pueden hacer este tipo de cosas*. Lo central aquí es que gracias al contexto C se han constituido las prácticas colectivas de los miembros de la tribu. Del ejemplo del muro, según Tomasello y Rakoczy, se desprende otro elemento que es útil para analizar la ontogenia humana. Lo que comienza siendo una práctica colectiva para el infante, sin ningún tipo de estatus, el día de mañana deviene en una cuestión institucional. En otro aspecto, la historia del muro de Searle se aleja por completo de la ontogenia humana; mientras que la historia del muro muestra cómo emerge el estatus desde el seno de una comunidad, los infantes se desarrollan en una realidad institucional que existe con anterioridad y se encuentra preestablecida de antemano. Los simios, muy por el contrario, no poseen intencionalidad colectiva y el contexto C nunca alcanza el nivel de una organización institucional. Los estatus se asemejan a una telaraña; unos se entrelazan con otros y así forman una red de estatus,

unos conectados con otros (piénsese por ejemplo en dinero, intercambio externo, pago de deuda pública, bonos bancarios, préstamos financieros). La pregunta central es entonces, ¿cómo es que los infantes ingresan en esa maraña institucional tan compleja? La respuesta que hemos venido ensayando a lo largo del presente trabajo es: a través del lenguaje. Ese es el punto de partida, esa es la llave que nos abre la posibilidad de experimentar una vida en sociedad.

### **A modo de conclusión**

En el presente trabajo hemos analizado el proceso de asignación de función; se trata del elemento que constituye y posibilita la creación de hechos institucionales. Este aspecto de la obra de Searle no ha sido muy discutido y, generalmente suele ser aceptado. Es evidente que los seres humanos le asignamos funciones a las distintas partes constituyentes del mundo, pero lo que nos interesa remarcar aquí es que esta capacidad es *exclusiva de nuestra especie animal* porque sólo nosotros, los seres humanos, somos capaces de simbolizar y de tomar al elemento X, como un elemento Y en un contexto C particular. El pasaje de un punto a otro es posible gracias a nuestro lenguaje proposicional y el contexto social e institucional sólo puede ser creado por los animales humanos. En algún lugar de su vasta obra, Marx sugería que un ser humano es un ser humano, pero sólo bajo ciertas condiciones ("contextos", dentro de nuestra terminología), ese ser humano se puede transformar en un obrero asalariado. La formalización de Searle, "X cuenta como Y en C" permite explicar ese tipo de relaciones; en verdad, permite explicar *todo tipo de relaciones sociales*.

## **Bibliografía consultada:**

DOTTORI, A. (2016). La intencionalidad colectiva. Entre naturaleza y cultura. *Revista Unidad Sociológica*, II (6), 69-77. Buenos Aires.

DOTTORI, A. (2017). Sobre el realismo externo. *Revista Metatheoria*. En prensa.

DOTTORI, A. (2017). Realismo y semántica. Notas sobre las nociones de referencia y mundo. *Revista Análisis Filosófico*. En prensa.

DURKHEIM, E. (2004). *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. Madrid: Alianza.

MERTON, R. (1987). *La Teoría y Estructuras Sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

SCHAEFFER, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SEARLE, J. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEARLE, J. (1979). *Expression and Meaning: Study in the Theory of the Speech Acts*. Cambridge University Press - Cambridge and New York.

SEARLE, J. (1983). *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: The Syndicate of the Press of the University of Cambridge.

SEARLE, J. & VANDERVEKEN, D. (1985). *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: University Press.

SEARLE, J. (1995). *The construction of social reality*. New York: The Free Press. (Traducido al castellano por Antoni Domenech (1997), *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.)

SEARLE, J. (1998). *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. California: The MIT Press.

# Socio Debate

Revista de Ciencias Sociales

ISSN 2451-7763

Año 3-Nº 6

Diciembre de 2017

Url: <http://www.feej.org/index.php/revista-sociodebate>

---

SEARLE, J. (2001). *Rationality in Action*. Massachusetts: The MIT Press.

SEARLE, J. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.

TOMASELLO, M. (2009). *Why we cooperate*. Massachusetts: The MIT Press.

TOMASELLO, M. (2010). *Origins of Human Communication*. Massachusetts: The MIT Press.

TSOHATZIDIS, S. (2007). *Intentional acts and institutional facts. Essays on John Searle's Social Ontology*. The Netherlands: Springer.

WRIGHT, L. (1973). Functions. *The Philosophical Review*, 82 (2). USA.