

La lógica de la cooperación social

En las siguientes páginas aportaré la teoría de la ontología social dada por el filósofo John R. Searle con el objetivo de encontrar una respuesta a qué es lo que fortalece la cooperación social y qué resulta para el individuo de esta cooperación. En concreto, analizaré las nociones de *intencionalidad colectiva*, *estados de función*, *indicadores de estado*, *deontología de poderes*, y *razones independientes del deseo*, como las constantes que definen la constitución de hechos sociales e institucionales. La propuesta es que, analizando dichas claves y algunos ejemplos, es posible comprender cuáles son los elementos que refuerzan la participación y la cooperación social. En concreto, subrayaré que las siguientes facetas requieren especial atención a la hora de desarrollar la cohesión social: *la condición de sinceridad del lenguaje*, *la identidad colectiva*, *el altruismo*, y *las habilidades sociales*.

Palabras clave: Cooperación, ontología social, intencionalidad colectiva, habilidades sociales, altruismo.

1. La necesidad de analizar los elementos constitutivos de la sociedad

¿Cuál es la naturaleza de los objetos, hechos, procesos y sucesos sociales? Las ciencias naturales, en concreto la física con la teoría atómica de la materia, proponen una explicación del mundo físico que está unificada y que tiene capacidad predictiva. ¿Es posible encontrar los elementos básicos sobre los que se construye la sociedad del mismo modo? La ontología de la realidad social no está hecha del mismo tejido que la realidad física. Por esta razón, la aplicación de modelos provenientes de las ciencias naturales a las ciencias sociales no ha dado resultados comparables. Los estudios pioneros sobre la naturaleza de las ciencias sociales de Max Weber, Georg Simmel, Emile Durkheim y Alfred Schutz corroboran este hecho. Sin embargo, no por ello el intento de comprensión de la lógica de la realidad social es una tarea vana.

La ontología social no puede reducirse a la composición atómica de la materia, pero encuentra otro fundamento en la acción humana. En este sentido cabe preguntarse, ¿qué es lo que hace posible que participemos en elecciones, paguemos impuestos y sigamos las señales de tráfico? ¿Cuáles son los elementos que regulan la lógica social? En concreto, ¿qué componentes encontramos en los casos donde se da una fuerte cooperación social? En *The Construction of Social Reality* (Searle, 1995) y en *Making the Social World* (Searle, 2010a) John R. Searle ha presentado las claves que componen esta ontología social.

Searle establece una primera distinción entre “esas características de la

realidad que existen independientemente de nosotros”, que denomina “independientes del observador” y características que dependen de nosotros para su existencia, que llama “relativas al observador”. Ejemplos de fenómenos independientes del observador son la fuerza de la gravedad, la masa de los objetos, la fotosíntesis, el sistema solar y las placas tectónicas. Ejemplos de fenómenos que dependen de un observador son el hecho de poseer nacionalidad española, que Estados Unidos conste de cincuenta estados o que el fútbol tenga 11 jugadores en cada equipo. Searle añade que las ciencias sociales tienen que ver con hechos relativos a un observador y las ciencias naturales con hechos independientes. Más en concreto, los fenómenos sociales surgen a través de una intencionalidad colectiva que se aborda a continuación.

a. Intencionalidad colectiva

Sin intencionalidad colectiva no es posible la realidad social y, consecuentemente, tampoco es posible la cooperación social. Pero ¿qué es la intencionalidad y por qué hay una intencionalidad colectiva? La intencionalidad es una característica de la mente por la cual algunos de nuestros estados mentales versan acerca de algo y refieren a la realidad. Por ejemplo, alguien puede pensar en el planeta Júpiter sin necesidad de desplazarse al espacio exterior, o puede planear sus vacaciones con meses de antelación, e incluso imaginar un Minotauro. Tradicionalmente la intencionalidad ha sido concebida como una faceta que pertenece al individuo y que sólo atañe a sus percepciones, deseos, intenciones y pensamientos de un modo también individual. Sin embargo, el estudio de los fenómenos sociales ha puesto de relieve que también poseemos estados intencionales que incluyen una intencionalidad compartida de creencias, deseos e intenciones. Esto no significa que exista un sujeto colectivo al que se le adjudican estados mentales también colectivos, aunque es preciso apuntar que existen interpretaciones de la intencionalidad colectiva que sostienen la idea de existencia de un sujeto colectivo (Tollefsen, 2002). La noción de intencionalidad colectiva apunta a la existencia, en los sujetos individuales, de estados de la mente donde los agentes no conciben algo como “yo pienso, yo creo, yo intento, yo participo”, sino como “nosotros pensamos, nosotros creemos, nosotros intentamos, nosotros participamos” (Searle, 2008). La existencia de estos estados mentales colectivos ha sido analizada detalladamente por filósofos como Margaret Gilbert (Gilbert, 1989; Gilbert, 1996; Gilbert, 2000), Michael Bratman (Bratman, 1999), Seumas Miller (Miller, 2001), John Searle (Searle, 1991), Raimo Tuomela (Tuomela, 1995; Tuomela, 2000) y David Velleman (Velleman, 1989). Según Searle, estos estados intencionales son primitivos, lo que significa que no pueden ser reducidos a una suma de estados intencionales individuales (Searle, 2002).

La neurociencia viene a confirmar esta intuición. Distintas patologías, genéticas o adquiridas, en las que hay alteraciones de los centros cerebrales asociados con el comportamiento social, parecen apuntar a una disminución o completa ausencia de intencionalidad colectiva. En la raíz de estos casos parece existir la carencia de una “teoría de la mente” (Adams, 2013). Los sujetos carecen de la idea de que el “otro” también posee una mente y estados mentales. Un caso prototípico sería el del autismo. Sin embargo, es necesario matizar la conexión entre autismo y la ausencia de una “teoría de la mente”. En primer lugar, carecemos de un perfil definido para el autismo.

En segundo lugar, hay problemas asociados con la “teoría de la mente” que no es posible discutir aquí, que hacen que no sea posible equiparar del todo el autismo con una ausencia de “teoría de la mente” (Belmonte, 2009). Es preciso tener en cuenta que el espectro autista puede indicar una deficiencia en el modo de canalizar y expresar dichas capacidades sociales, pero no una ausencia total de estas capacidades. Sin embargo, aunque el autismo es un síndrome complicado en el que hay diversos parámetros y una variedad de espectros, parece que una constante reside en que los sujetos tienen dificultad para leer los estados mentales de los otros, concebir una idea del otro y, en consecuencia, participar con otros actores.

Al margen del debate sobre una intencionalidad colectiva nativa, este tipo de intencionalidad de la mente da existencia social a realidades que, de otra manera, tendrían solo una existencia física. Por ejemplo, si un día la sociedad dejara de considerar los billetes de 20 euros como dinero, la pérdida de esta intencionalidad colectiva llevaría al cese de su uso y de su ontología como dinero. Esto es lo que pasó el 1 de enero de 2002, cuando las pesetas, liras, marcos alemanes, y el franco, entre otros, perdieron su valor como moneda de cambio. El dinero es, por tanto, una realidad institucional, en la que hay un elemento de intencionalidad colectiva, esto es, “nosotros creemos que esto es dinero”. Sin embargo, la intencionalidad colectiva no es suficiente para obtener una realidad social. Son necesarias además las funciones de estado.

b. Funciones de estado y representación

La realidad social es posible por la presencia de una intencionalidad compartida por más de un sujeto. En este sentido, según Searle, una manada de lobos y el Tribunal Constitucional son hechos sociales (Searle, 2008). Sin embargo, los hechos institucionales son creados a partir de la asignación de una función de estado (status functions) y es así como se construyen los pilares de la civilización humana. Los hechos institucionales son, por tanto, una subclase de los hechos sociales en los que, además de intencionalidad colectiva, se dan funciones de estado.

La propuesta de ontología social de Searle, se basa en la idea de funciones de estado. La realidad institucional se construye asignando a un objeto una función de acuerdo con esta fórmula: “X cuenta como Y en el contexto Z, con el fin W”, que se puede ejemplificar como “Anibal Cavaco (X) es el presidente (Y) de Portugal (Z) con el fin de gobernar esta nación (W)” o, siguiendo otro ejemplo, “este trozo de papel con estas marcas (X) cuenta como un billete de 20 euros (Y) en la Comunidad Europea (Z) para el uso de cambio monetario (W)”.

En el caso de un billete de 20 euros, la descripción física del objeto (tipo de papel, ciertas dimensiones, tinte, imágenes del mapa de Europa y de vidrieras góticas), no es lo que hace que dicho billete tenga valor. No es en virtud de los aspectos físicos del billete que éste funciona como dinero, sino porque ha sido emitido a través de las instituciones competentes, de la manera regulada, y porque es reconocido como tal en la sociedad donde funciona como moneda de curso legal. Del mismo modo, el presidente de Portugal es tal, no en virtud de su estatura, sino en virtud de unas elecciones y un sistema político en el que un individuo, Anibal Cavaco, pasa a tener poderes deónticos como presidente de Portugal.

Searle también ha puesto de relieve que a las funciones de estado les

suelen acompañar unos indicadores de estado. El banderín de salida indica el comienzo de la carrera, el Papa viste con una casulla blanca, distintas compañías hacen uso de logotipos para caracterizar el origen de sus productos y los jugadores de distintos equipos se visten con uniformes que indican su pertenencia. La importancia de esos indicadores de estado no debe ser del todo pasada por alto. Como Hernando De Soto ha puesto de relieve (Soto, 2000), la inexistencia de indicadores de estatus se encuentra en la raíz del fallo del sistema capitalista en muchos países subdesarrollados. En concreto, en países como Egipto, aunque hay bienes inmuebles, en muchos casos se carece de un título de propiedad, es decir, los dueños carecen de un indicador de estado que señala la posesión de la propiedad, lo cual les sitúa de hecho como ocupantes ilegales. De esta manera no poseen las obligaciones que derivan de la titularidad de la propiedad (por ejemplo, no pagan tasas), pero tampoco pueden hacer uso de los derechos que se derivan de ella como, por ejemplo, usar la propiedad como capital de inversión a través de un préstamo bancario. Sin la documentación apropiada, los propietarios carecen de los poderes deónticos que se derivan de esta función de estado. Por ello, cuando creamos realidades institucionales a través de funciones e indicadores de estado, incrementamos considerablemente nuestros poderes.

La noción de función de estado explica cómo pasamos de una existencia en la que estamos rodeados de objetos físicos, a un mundo social que es creado e inventado por nosotros. Señala Searle: “lo que yo poseo, que mi perro no tiene, es la capacidad de representar ciertos hechos de cierta manera, de representarlos como existiendo en un nivel superior; es decir, cómo el término Y, en la fórmula X cuenta como Y. Este es el secreto por el que los seres humanos pueden crear una realidad institucional de la que otros animales son incapaces. Los seres humanos tienen la capacidad de ver y pensar en dos niveles. Podemos ver a la vez el trozo de papel y el billete monetario. Podemos ver al mismo tiempo el jugador que lleva la pelota a través de la línea y el gol. A primera vista, esto parece ser un caso de ver como” (Searle, 2008). Los estados de función son un primer peldaño en la escalera de la realidad institucional, pero presuponen ciertas habilidades previas y más básicas. Entre ellas la capacidad de producir representaciones, ya que la fórmula “X cuenta como Y en Z con el fin W” se fundamenta en la posibilidad de representar X como Y. En otras palabras, X cuenta como Y, simplemente porque es representado como Y: “Algo esencial de los seres humanos es que el lenguaje les proporciona la capacidad de representar. Es más, pueden representar no sólo lo que es el caso, sino lo que será o lo que les gustaría que fuera. De un modo aún más espectacular, pueden mentir. Pueden representar algo como tal, a sabiendas de que no es así” (Searle, 2008). Esto significa que el lenguaje, como capacidad para representar, es previo a la construcción de la realidad social. En palabras de Searle “la realidad institucional sólo existe en cuanto se presenta como existente. Se puede considerar algo como dinero, como un partido de fútbol, una propiedad privada, un matrimonio o un gobierno, sólo en cuanto es representado como tal. (...) Pero la representación de estos hechos institucionales requiere siempre el lenguaje” (Searle, 2008). En este sentido, Searle señala que los grandes pensadores de las ciencias sociales han especulado acerca de la sociedad dando el uso del lenguaje por supuesto. Como critica Searle, no parece posible que un grupo de individuos lleve a cabo un contrato social en un contexto en el que existe ya el lenguaje, porque el mismo uso del lenguaje lleva consigo la necesidad de

un contrato social, la necesidad de cooperación. Por esta razón, cualquier institución presupone la existencia del lenguaje como una institución previa y básica. El cambio monetario, las universidades, los títulos de propiedad, nada de esto es posible sin el lenguaje como institución básica.

De esta manera, el lenguaje como manifestación del pensamiento es un agente social. Pero como motor para la construcción social, no queda restringido a su capacidad informativa y comunicativa. El lenguaje es también acción. En la construcción de la realidad social, existen ciertos actos lingüísticos con una peculiar función: crean la realidad que representan. Esto es lo que producen las declaraciones lingüísticas (Searle, 1969). La declaración de independencia de los Estados Unidos, el maestro de ceremonias inaugurando los juegos olímpicos, un oficiante pronunciando “os declaro marido y mujer”, el subastador enunciando “adjudicado”, un jurado que declara al acusado “inocente”, todos estos son ejemplos en los que la mera preferencia de lo enunciado realiza lo significado. Esta capacidad de ciertos actos de habla –las declaraciones– es fundamental para la creación de la realidad social. El poder para cambiar la realidad no se da en el caso de los actos de habla asertivos donde el enunciado “está lloviendo”, no produce lluvia, sino simplemente atesta un hecho. En cambio, la fórmula para la creación de realidades sociales, “X cuenta como Y en el contexto Z con el fin W”, tiene la estructura de una declaración, donde el acto de habla crea la realidad representada. Esta posibilidad de representar y crear realidades que el lenguaje trae consigo, pone de relieve otra característica fundamental en la construcción de la realidad social: la deontología.

c. Cooperación, deontología y razones independientes del deseo

No todos los casos de intencionalidad colectiva son casos de cooperación. La cooperación constituye una forma robusta de intencionalidad colectiva. Si, como sostiene Searle en su ejemplo (Searle, 2008), dos personas tratan de hacer una *bechamel*, lo que el agente A realiza mezclando y el agente B hace añadiendo ingredientes, puede describirse en términos de su intencionalidad como “yo A hago esto (mezclar) como parte de *nuestro hacer la bechamel*” y “yo B hago esto (añadir ingredientes) como parte de *nuestro hacer la bechamel*”. La cooperación social requiere intencionalidad colectiva pero también requiere contribución y aceptación de los agentes. Lo mismo puede decirse, señala Searle, de los integrantes de una orquesta, cada uno toca su parte no como un actor individual, sino como actores en “nuestro tocar la pieza juntos”. Si, mientras la orquesta toca al aire libre en el parque, comenzara a llover y los músicos corrieran a la vez hacia un gazebo en el que refugiarse de la lluvia, lo que desde el exterior podría parecer una acción coordinada, en realidad carecería de la intencionalidad colectiva (Searle, 2010b). Otro ejemplo propuesto por Searle es el de un grupo de estudiantes en económicas y administración de negocios que, tras su graduación, hacen un pacto para seguir a la letra la máxima capitalista de que la mayor ganancia individual beneficia al grupo, y consecuentemente se lanzan a hacer negocios con gran ánimo lucrativo. ¿Es este un caso de cooperación? Aunque aquí hay un objetivo compartido, sin embargo, no tenemos un caso de cooperación, ya que no se da un intercambio de contribuciones y aceptaciones. La lógica de la cooperación expresa “yo contribuyo con mi acción” y “tú contribuyes con tu acción”, como parte de nuestro “hacer esto juntos”, y así yo acepto tu contribución, y tú aceptas la mía.

La intencionalidad colectiva, entonces, es necesaria pero no suficiente para crear una realidad social o para la cooperación. Los cambios sociales y políticos muestran una variedad de grados de reconocimiento y aceptación colectivas. En la Alemania nazi, Hitler fue aceptado unánimemente como dirigente. En cambio, en los territorios ocupados esta aceptación fue renegada e impuesta por la fuerza. Esto implica que el reconocimiento colectivo no es estrictamente una forma de cooperación. La mayoría de los cambios sociales se inician con un nuevo paradigma de intencionalidad colectiva, por ejemplo, el movimiento de los derechos civiles, el *Free Speech Movement*, o el movimiento Zapatista. En estos casos surge una visión que es compartida por un colectivo (aunque en algunos casos se pueda retraer a un agente en particular). En los casos de revolución, como la Primavera Árabe del 2010, se dio una pérdida de la aceptación colectiva que finalmente llevó al colapso del estado de función X cuenta como Y (dirigente) en el país Z. Sin embargo, a dicho reconocimiento colectivo siguió una serie de acciones conjuntas que forzaron la salida de los mandatarios de Túnez, Egipto, Libia y Yemen. La cooperación posee, como condiciones previas el lenguaje y la acción humanas, tiene en su fundamento la creación de realidades sociales mediante la intencionalidad colectiva y las declaraciones, pero requiere el intercambio de contribuciones y aceptaciones.

Psicólogos y estudiosos del comportamiento animal, han investigado si se puede encontrar intencionalidad colectiva y cooperación en animales (Tomasello & Call, 1997). La danza de las abejas al comunicar la localización del polen, los rituales de caza de distintas especies, los patrones de vuelo de las bandadas de aves, entre muchos otros ejemplos del mundo animal, parecerían indicar como mínimo la presencia de un tipo de atención compartida. Sin embargo, Michael Tomasello y su grupo de investigadores han concluido que aunque en el mundo animal encontramos patrones de acción conjunta, sin embargo, no existe estricta cooperación. En sus investigaciones con primates y con infantes, Tomasello y su equipo se dieron cuenta de que el modo en que unos y otros señalan, difería considerablemente (Tomasello, 2008). Los primates son conscientes de que otros conespecíficos poseen intenciones y deseos. Sin embargo, sus objetivos no son compartidos y el competir es lo que regula su comportamiento y su comunicación. En el caso de los primates, el apuntar a objetos no tiene entre ellos una función meramente informativa como ocurre en el caso de los infantes. Hacia los nueve meses los bebés son capaces de señalar algo simplemente con la idea de captar la atención de otro y mostrar el objeto señalado. Según Tomasello, desde una edad muy temprana, el niño se da cuenta de que la comunicación es una tarea eminentemente cooperativa donde no solo se comparte el objeto de nuestra atención, sino que también se comparte el saber que compartimos. Esto es coherente, resalta Tomasello, con que en los humanos sea posible distinguir el blanco del ojo del iris, ya que al basar nuestra comunicación en la cooperación, resulta más ventajoso si otros pueden ver a dónde dirigimos la mirada y, de esta manera, compartir la atención hacia el objeto. Tomasello concluye así que el origen del lenguaje humano no evolucionó a partir de vocalizaciones orales de los primates, sino a través de la capacidad de apuntar a algo, lo cual muestra un componente protosocial y eminentemente cooperativo (Tomasello, 2009).

Mientras que Searle adjudica la intencionalidad colectiva a los animales, Tomasello afirma que los animales no la poseen. La disensión entre estos dos autores radica en una distinción terminológica sobre qué se incluye bajo el término intencionalidad colectiva. Para Tomasello, la intencionalidad

colectiva incluye cooperación. Sin embargo, ambos autores coinciden en que una diferencia fundamental entre la especie humana y el resto del reino animal es que sólo en el primero se da auténtica cooperación. Para Searle la intencionalidad colectiva es una condición necesaria pero no suficiente para tener un hecho institucional: es preciso, además una función de estado que dé lugar a una deontología.

La razón se encuentra en que, a través de la aplicación de la fórmula “X cuenta como Y en el contexto Z con el fin W”, se produce la creación de poderes deontológicos. Esta deontología hace que en la creación de la realidad social se adquieran derechos y obligaciones. Searle señala que “lo que es remarkable es que nosotros aceptamos las funciones de estado, y en consecuencia, aceptamos una serie de obligaciones, derechos, responsabilidades, deberes, autorizaciones, permisos y requerimientos” (Searle, 2008). Como presidente de Portugal, Aníbal Cavaco tiene la obligación de trabajar en las competencias requeridas por su función y no como un cantante de pop en una gira mundial. Como Presidente, también adquiere el derecho de convocar al gabinete ministerial y tomar decisiones políticas para Portugal. Esta creación de poderes deontológicos permite la estabilidad y continuidad de las realidades sociales: “Si poseo una propiedad, y otros lo reconocen como tal, entonces hay razones independientes del deseo para no traspasar mis derechos de propiedad, y lo mismo puede decirse de otros derechos de un modo más general. Aquí se puede ver el contraste entre la territorialidad de los animales y los derechos de propiedad de las sociedades humanas (...) para lo que interesa en esta discusión, el punto crucial es que, por lo que sabemos, los animales carecen de una deontología” (Searle, 2008). Los estudios sobre las diferencias entre la ontología de la vida social humana y la de los animales aportados por Kummer (Kummer, 2006) y Tomasello, entre muchos otros, vienen a refrendar este punto.

Searle señala que “reconocer algo como un derecho, un deber, una obligación o requerimiento, significa reconocer una razón para actuar. Es además, un tipo de razón específica para actuar y absolutamente esencial para la sociedad que, por lo que alcanzo a saber, no existe en el reino animal. Estas estructuras deónticas hacen posible razones para actuar independientes del deseo” (Searle, 2008). Las razones independientes del deseo por tanto pueden motivar acciones y deseos (Searle, 2001). Porque el conductor de autobús se ha comprometido a llevar a cabo su trabajo como tal, gira a la derecha en el paseo de Serrano, en lugar de conducir en línea directa hacia su casa para dormir una siesta. Y por ello, las razones independientes del deseo son capaces de sustentar la continuidad de los estados de función. Como Searle frecuentemente menciona, la diversidad de opiniones y, en concreto, la brecha entre el Partido Democrático y el Partido Republicano en los Estados Unidos, no es una muestra de la debilidad de la democracia sino todo lo contrario. Una vez que un Presidente de uno u otro partido es elegido, no se producen tumultos, altercados y confusión social, sino que todo el mundo reconoce que Bush u Obama son presidentes, independientemente de cuáles sean sus preferencias personales. Amartya Sen (Sen, 2002), premio Nobel en Economía, ha señalado algo similar. Mientras la teoría de juegos estándar considera que las interacciones entre agentes que sólo buscan su propio beneficio acaba resultando en el beneficio de todos; Sen ha postulado un tipo de identidad colectiva que garantiza que los agentes sigan unas reglas y obligaciones que están por encima de los intereses individuales. Sin razones independientes del deseo, es decir, sin razones al margen de las inmediatas preferencias de los participantes, la cooperación no es posible.

2. Cooperación de la juventud en la acción voluntaria

En el fundamento de la civilización humana encontramos la intencionalidad colectiva, las funciones de estado, los indicadores de estado y los poderes deontológicos, que nos permiten establecer ciertos corolarios que atañen no sólo a la sociedad, sino también a la propia mejora del individuo, puesto que ambos, individuo y sociedad, se encuentran intrincados. A continuación se establecerán algunas consecuencias que se derivan de esta ontología de la realidad social en relación con la mejora de la vida social a través de la cooperación.

a. Condiciones de sinceridad en el lenguaje y cooperación social

Anteriormente se vio como la cooperación está en la base de la aparición del lenguaje, que es la institución que hace posible cualquier otra realidad social. En el uso del lenguaje, por lo tanto, encontramos el primer lugar donde se produce la cooperación social. En concreto, uno de los elementos constitutivos del lenguaje es lo que los filósofos llaman “condición de sinceridad” (“sincerity condition” (Searle, 1979)). Las condiciones de sinceridad consisten en el estado psicológico que tiene el hablante en relación con el contenido proposicional del acto ilocucionario (Searle & Vanderveken, 1985). Cuando realizamos un acto de habla en cualquier forma, como aserción (“está lloviendo”), como mandato (“prohibido fumar”), como promesa (“juro decir la verdad y nada más que la verdad”), como expresión (“siento llegar tarde”), como declaración (“la reunión queda revocada”), un presupuesto es que el hablante se compromete a refrendar la verdad de lo que se dice. Searle con frecuencia menciona el ejemplo de un mensaje de altavoz en la sala de espera del aeropuerto, en el que el locutor anuncia: “el vuelo 1390 de Iberia está listo para embarcar”, y a continuación se añade “pero francamente, no lo creo”. El ejemplo muestra que cuando hacemos una preferencia nos comprometemos con lo que decimos. Es decir, en los actos de habla, la condición de sinceridad implica que el estado psicológico del hablante concuerda con lo que se enuncia en la expresión.

Para ver esto más claramente, podemos imaginar una sociedad en la que el lenguaje no tuviera esta condición de sinceridad. Bajo este presupuesto, cualquier preferencia como “creo que va a llover”, podría significar no sólo su contrario “creo que no va a llover”, sino cualquier otra cosa como “hace sol en Hawaii” o “¿por qué tengo que decir algo?”. En este escenario, el lenguaje no funcionaría como tal, sino como evocación de significados, y en definitiva, como ruido. Por ello, la mentira, en donde el estado psicológico del hablante no refrenda el contenido proposicional de su acto de habla, conduce a la debilitación del lenguaje, y éste a la debilitación del vínculo social. La mentira es entonces una amenaza para la cooperación, y una sociedad en la que abunda la mentira, resulta una sociedad en la que el progreso y bien sociales son muy limitados, en el mejor de los casos.

Por el contrario, el uso veritativo del lenguaje conduce al reforzamiento de la cooperación y del vínculo social. Cuando cooperamos, no sólo se da una participación lingüística como preferencia, sino que también se produce una desambiguación de cuál es el estado psicológico del hablante. En otras palabras, a través de la cooperación –que incluye que unos realizan una contribución y otros la aceptan–, las acciones refrendan lo que las palabras dicen. Cuando la mentira en una sociedad es baja, el lenguaje por sí sólo

puede reenforzar el vínculo social. Pero cuando una sociedad se encuentra en proceso de recuperación de una epidemia de mentira, el modo de reestablecer la confianza en el uso del lenguaje es la cooperación. Como se acaba de señalar, en la cooperación las palabras siguen a las acciones, y éstas confirman y reestablecen las condiciones de sinceridad del lenguaje. Por esta razón, los programas de educación moral que se centran en la descripción teórica, o ejemplificación casuística, no logran efectivamente su objetivo (Damon & Colby, 1996). Para alcanzar un impacto en la formación moral y social de la conducta, el desarrollo de acciones, más en concreto, de acciones sostenidas a través del tiempo, esto es, de hábitos, es imprescindible. El papel que los agentes sociales como familias, programas juveniles, organizaciones sociales y religiosas tienen es decisivo, porque constituyen el escenario donde la actividad solidaria puede desarrollarse no sólo con palabras, sino con acciones (Damon & Colby, 1996). Es más, de un modo similar a como Hernando de Soto sostiene que la falta de indicadores de estado contribuye al subdesarrollo de una sociedad, es posible afirmar que el progreso social de un país no se cifra únicamente en los recursos naturales y tecnológicos que posea, sino en una cultura donde las condiciones de sinceridad del lenguaje no están desfiguradas. La razón, por decirlo de nuevo, es que el uso veritativo del lenguaje hace posible la construcción de la realidad social e institucional; y así el desarrollo. Quizás esto haga más comprensible que algunas sociedades tengan cero tolerancia con las mentiras de aquellos que sustentan cargos de poder. En el famoso caso Clinton, lo que estaba en juego no fue tanto su relación con Mónica Lewinsky como el hecho de que Clinton estuviera mintiendo.

b. Altruismo

La noción de poderes deontológicos señala cómo, en la creación de hechos institucionales, aparecen derechos y obligaciones que acompañan a las funciones de estado. Esto es claro en casos como el del presidente un país, pero quizás no se encuentre tan claramente codificado en otras relaciones sociales como la de ser amigos, o incluso puede que su existencia sea cuestionable en casos como “ser la lista o el guapo de la clase”. La aceptación de estos derechos y obligaciones que acompañan a las funciones de estado, es posible si existe en nosotros la capacidad de actuar siguiendo razones que son independientes de nuestros deseos y preferencias personales en un determinado momento. El compromiso de un profesor para ir a dar clase puede debilitarse a la mañana siguiente de una noche de fiestas patronales. Sin embargo, como docente, tiene obligaciones hacia sus alumnos y hacia la institución para la que trabaja, y estos deberes sirven como razones para actuar al margen de sus inclinaciones personales.

El altruismo, el mirar por el bien común o ajeno relegando como secundario el interés propio, se encuentra por tanto en el fundamento de la realidad social. Sin embargo, hay una tendencia a entender las aspiraciones altruísticas como un desideratum que viene después de que las necesidades básicas individuales hayan sido cubiertas o, en todo caso, como una opción ulterior, es decir, un camino que no toda la sociedad debe seguir, sino sólo algunos individuos capaces de hacer un esfuerzo adicional. Lo que aquí se vislumbra es que el altruismo está en el mismo tejido que constituye la realidad social, en su origen, constitución y

prosecución. El seguir un curso de acción al margen de los intereses personales, que parece caracterizar al altruismo, se encuentra entonces en el origen de la sociedad. Ése es el carácter que otorga la deontología de derechos y obligaciones que deriva de las funciones de estado.

La cooperación también viene a reforzar este elemento altruista constitutivo de la realidad social. Para ver más claramente esta faceta de la cooperación, podemos comparar eventos que están determinados desde el principio (la autovía se desplomará dada la intensidad del terremoto), o que son fruto de una compulsión (el tic nervioso de levantar un hombro), con acciones voluntarias. En los dos primeros casos se da una conexión necesaria entre una causa y un efecto. Sin embargo, la acción voluntaria debe estar desligada en principio –aunque no necesariamente en oposición–, de los deseos e inclinaciones personales. Así es posible seguir el curso de acción que los poderes deontológicos suscitan y motivar una acción que no está determinada, sino que debe actuarse desde la interioridad del agente. En otras palabras, en la cooperación no se da la necesidad que existe entre causa y efecto, sino libre intercambio y recepción entre los agentes sociales que, al no estar determinado, tiene el carácter de regalo, de un hacer “extra” que es altruista.

c. Identidad colectiva

La noción de intencionalidad colectiva que algunos consideran un primitivo biológico sustenta la formación de realidades sociales e institucionales. También sustenta la creación de identidades colectivas, y la asignación o reconocimiento de individuos bajo cierta colectividad. El papel que esta intencionalidad colectiva juega en la constitución de una identidad colectiva puede aplicarse a diversas facetas de la acción social. A continuación se señalan las siguientes:

1. La formación de la propia identidad individual puede depender de la referencia a un colectivo. Es decir, el sujeto frecuentemente se define a sí mismo cuando se presenta ante otros. Un ejemplo en nuestra sociedad contemporánea es cómo las redes sociales están basadas en una intencionalidad colectiva en la que el sujeto se define, e incluso se reinterpreta, en relación con una comunidad con la que se comunica. En ocasiones, no es suficiente hacer un viaje alrededor del mundo o tomarse una foto en frente de un oso para darse cuenta de que se disfrutó en el viaje o que se demostró temeridad al posar frente a un oso. Es sólo cuando este evento es compartido con la comunidad, que el sujeto parece haberlo incorporado a su historia personal. En este sentido, resulta relevante cuál es el grupo con el que el individuo se contrasta, y con el que encuentra similitudes y diferencias. Por ejemplo, una de las funciones de la universidad, señalada por Searle, es que confronta al individuo y su bagaje, y le invita a enriquecerse con una tradición y cultura universales sustentada por una comunidad de académicos. Al confrontarse con la universidad, el individuo no se define así por su género, su raza, su historia y sus recursos, sino en diálogo con una civilización humana universal que le permita definirse a sí mismo independientemente de su bagaje personal pero sin eliminarlo. Esta función de la universidad puede aplicarse también a la cooperación solidaria, que tiende a sobrepasar las barreras culturales, económicas, raciales, y del lenguaje –sin eliminarlas– para comprometerse en un intercambio de contribuciones y aceptaciones. La cooperación se

muestra así como otro escenario donde la juventud puede definirse a sí misma en diálogo con una civilización universal que acoge también las expresiones culturales particulares.

2. Otro aspecto de la intencionalidad colectiva es que el cambio de comportamiento individual puede ser suscitado por el cambio de identidad de grupo. Por ejemplo, el sistema de prisiones en California ha utilizado hasta el momento una política de aislamiento para todos aquellos encarcelados que pudieran tener conexiones con una banda criminal dentro de la prisión (Goode, 2012). Debido a que es difícil determinar si un individuo pertenece a una banda o simplemente está dispuesto a seguir sus dictados bajo amenazas, se aplican castigos de aislamiento a todo el grupo racial. De este modo, aunque el objetivo remoto es el de castigar a individuos asociados a las bandas (Goodman, 2008), de un modo inmediato reciben el castigo individuos asociados por una raza común. California, siendo el único Estado que seguía esta política, también ha resultado ser el único que no ha conseguido eliminar las bandas criminales dentro de las prisiones. A la luz de los presupuestos sociales que se han analizado, se puede concluir que la razón de este fracaso es que castigando a individuos por pertenecer a un grupo, sólo se ha conseguido reforzar la intencionalidad colectiva de pertenencia al grupo. En estos momentos California está cambiando sus procedimientos para penalizar sólo a determinados individuos sin seguir criterios de asociación a un grupo. Con ello, se debilita la unidad de la banda criminal y su capacidad de crear amenazas porque se desintegra su realidad social sostenida por una intencionalidad y aceptación colectivas.

Otro modo de ver el punto anterior, es que dependiendo del tipo de identidad colectiva que se cree para un determinado grupo social, obtendremos diversas actitudes y comportamientos sociales. Un ejemplo es cómo distintas culturas afrontan la autocrítica de grupo. Algunas sociedades consideran que la crítica negativa es una pérdida de tiempo que sólo conduce a la desmoralización, la parálisis y el bloqueo. Es típico de la *naveté* estadounidense, por ejemplo, el reclamar un progreso inevitable y un optimismo invencible. Aunque ahondar en las raíces de esta actitud requeriría un análisis más profundo que no es posible ofrecer aquí, la interpretación de Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber et al., 1930) aporta algunas claves. En muchas sociedades de origen protestante, como la estadounidense, quejarse, dramatizar la derrota y regodearse en el victimismo se considera un síntoma de debilidad, y entraña una actitud asocial. La razón es que el excesivo autocrítico es un tipo de contribución que no ayuda para que el conjunto vaya adelante. En cambio, en otras sociedades, la autocrítica como grupo es tan prevalente, que no constituye algo anecdótico sino que forma parte de la autoconciencia de grupo de un modo estable. Un ejemplo es el Mundial de Fútbol del 2014, donde los medios de comunicación y redes sociales recriminaron abiertamente los fallos de la selección española. Lo que aparentemente fue una consecuencia (el criticismo agudo y despiadado) a un comportamiento (el precario rendimiento de la selección), pudo, en realidad haber seguido una dirección inversa: la autoconciencia del criticismo que se desencadenará si las expectativas son satisfechas, contribuye a la estrepitosa derrota. La clave es que la intencionalidad colectiva de los jugadores como equipo queda disminuida y su rendimiento como equipo también, inhabilitando la cooperación entre ellos.

Si aplicamos estos dos aspectos y sus ejemplos de búsqueda de la identidad personal en la identidad colectiva al caso de la participación social y política de la juventud, podemos afirmar que el tipo de discurso que el resto de los actores sociales demuestran hacia los y las jóvenes, contribuye a la formación de una identidad colectiva para dicho grupo. Esto pone de relieve la importancia de la retórica que se use en las expectativas que la sociedad impone en la juventud. ¿Son los y las jóvenes parte integrante de la sociedad, un motor, o quedan relegados al umbral entre la infancia y la madurez, como personas que tienen sólo deberes pero sin capacidad de contribuir? Durante el *Free Speech Movement* (FSM) de 1964, los estudiantes de la Universidad de Berkeley se levantaron para protestar por la falta de libertad de expresión que los alumnos, e incluso profesorado, experimentaban (1). Las protestas del FSM fueron una experiencia piloto exitosa llevada a cabo por un grupo estudiantil. Con este modelo como motor, otras protestas de estudiantes contra la guerra del Vietnam se originaron en diversas ciudades de EEUU. El FSM despertó, e incluso desorbitó, la sensación de posibilidad, de poder para producir cambio social. Incluso una vez que los reclamos de libertad de expresión fueron aceptados oficialmente por la Universidad, el movimiento continuó con la idea de que una nueva sociedad iba a surgir en Berkeley. Probablemente un elemento que ayudó a este engrandecimiento de la población estudiantil fue que contó con el apoyo de miembros del profesorado (entre otros J. Searle). La identidad colectiva de grupo de jóvenes que tiene algo que aportar y cambiar se encontró refrendada y validada por otro colectivo “el profesorado universitario” que se encontraba en un estadio intermedio a las instancias del poder universitario, el rector y vicerrectores.

d. Intencionalidad colectiva, empatía y habilidades sociales

La neuropsicología ha puesto de relieve casos en los que patologías o daño en ciertas zonas cerebrales tienen repercusiones en la función social (Decety, 2010; Harris, 2003). Un ejemplo es el famoso caso de Finneas Cage quien, tras un accidente que dañó la mayor parte del hemisferio frontal izquierdo, experimentó un notable cambio de personalidad: de individuo afable pasó a ser un sujeto sin habilidades empáticas para adaptarse a su medio social. Como se vió anteriormente, también estudios en antropología evolutiva y en psicología del desarrollo muestran que una diferencia clave entre los primates y los seres humanos es la empatía que hace posible vincularse con otros conspecíficos y cooperar. Estos y otros casos mencionados anteriormente, han llevado a algunos investigadores a entender la sociabilidad como un primitivo biológico característico de la raza humana (Anderson & Keltner, 2002). A esta misma idea han llegado, por distintos caminos, pensadores existencialistas, personalistas y de otras corrientes filosóficas que hablan del “rostro del otro” (Emmanuel Levinas), del binomio “yo-tú” (Martin Buber), “de la mirada del otro” (Sartre), del “*dasein*” (Heidegger), de “coexistencia” (L. Polo) entre otras formulaciones. La realidad del otro es inaparente para ciertas entidades: una piedra existe, pero no “existe con otro”. Por el contrario, en el caso humano existir significa “existir con otro”, es decir, ir más allá de la propia existencia para encontrar la propia identidad de algún modo reflejada en la identidad del otro. Porque somos capaces de reconocer al otro como “otro”, también somos capaces de reconocernos a nosotros mismos como sujetos. De

(1) Por ejemplo, en 1962 a Searle le fue prohibido comentar un documental realizado por el Comité para actividades antiamericanas y que iba a ser proyectado en la Facultad de Derecho. Searle, J.R. (1971), *The campus war; a sympathetic look at the university in agony*, New York, World Pub. Co.

modo inverso, un individuo que no tiene consciencia del otro, también carece de consciencia de sí mismo (Lewis, 2002). El caso de la piedra es aporomático, pero incluso en el caso de seres animados que tienen consciencia del otro, como Searle y Tomasello señalan, en la medida en que esa consciencia no está mediada por una deontología, por derechos y obligaciones al margen del deseo personal, el conocimiento propio del individuo es precario.

La cooperación es fruto de este primitivo biológico de la especie humana que es la empatía pero, al mismo tiempo, la cooperación la refuerza. La empatía puede entenderse, siguiendo la raíz griega del “en” y *pathos*, como “sentir con”. En griego antiguo, y hasta cierto punto asimilados dentro del lenguaje de la filosofía antigua, existen una serie de habilidades que formarían parte de lo que hoy entendemos por *soft skills*. Por ejemplo, Aristóteles habla de *euphyia*, *synesis* y *anchinoia*, como habilidades que conectan al agente con el entorno particular que le rodea. Son parte de lo que Aristóteles consideró la razón práctica, esa parte de la racionalidad que no se queda en una consideración teórica de lo cómo son las cosas, sino que enlaza nuestro entendimiento teórico del mundo con la acción. La acción requiere enlazar los conocimientos teóricos con la realidad concreta que nos rodea lo cual es una forma de empatía. Constituye una forma de sentir con la realidad que nos circunda de tal manera que reaccionamos de un modo sensible a las indicaciones que ofrece y adaptamos nuestros esquemas mentales previos a lo que esta realidad necesita. En términos de filosofía clásica, esto es lo que Aristóteles afirmó que la virtud de la prudencia lleva a cabo: el saber actuar correctamente atendiendo a la realidad que nos es dada. Por ello, las habilidades sociales tienen en su base la prudencia, que según Aristóteles, comparando a la persona prudente con el arquero que apunta a un blanco, consiste en saber ver, en acertar. En la acción cooperativa se produce de un modo eminente esta empatía por la que se contribuye con lo que es necesario para el otro, y se recibe lo que el otro necesita que recibamos.

3. Conclusión

Podemos concluir este análisis de los componentes de la realidad social diciendo que gran parte de lo que hace que nuestra existencia sea precisamente humana, radica en que vivimos en sociedad. Evolutivamente, cuando la especie empezó a contar con recursos como la capacidad representativa y lingüística, su supervivencia se tornó relativamente independiente de su entorno, en lugar del entorno dictar qué especies sobreviven. El desarrollo de la cultura y la sociedad es entonces el modo peculiar en el que la especie humana sobrevive. Aquellos casos en los que un individuo ha crecido al margen de la sociedad muestran con claridad hasta qué punto nuestra vida humana es una vida social. En consecuencia, la cooperación social, y el desarrollo de las instituciones y realidades sociales que hacen posible la convivencia social o la mejoran, es también el modo más humano de vivir. Afirmer que el papel de la cooperación para la mejora de la vida social es fundamental, resulta obvio y no parece requerir demasiada reflexión. Sin embargo, el análisis de los elementos que componen la realidad social nos ayuda a apreciar el porqué es así y a implementar estrategias de cambio social a través del fortalecimiento o disminución de algunos de los elementos que componen la realidad social que aquí se han analizado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, M.P.** (2013), 'Explaining the Theory of Mind Deficit in Autism Spectrum Disorder', *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 163, 1, 233-249.
- Anderson, C. and Keltner, D.** (2002), 'The role of empathy in the formation and maintenance of social bonds', *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 1, 21-22.
- Belmonte, M.** (2009), *What's the Story Behind 'Theory of Mind' and Autism?*, Imprint Academic.
- Bratman, M.** (1999), *Faces of intention : selected essays on intention and agency*, Cambridge, U.K. ; New York, Cambridge University Press.
- Damon, W. and Colby, A.** (1996), 'Education and Moral Commitment', *Journal of Moral Education*, 25, 1, 31-37.
- Decety, J.** (2010), 'The Neurodevelopment of Empathy in Humans', *Developmental Neuroscience*, 32, 4, 257-67.
- Gilbert, M.** (1989), *On social facts*, London ; New York, Routledge.
- Gilbert, M.** (1996), *Living together : rationality, sociality, and obligation*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Gilbert, M.** (2000), *Sociality and responsibility : new essays in plural subject theory*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield Publishers.
- Goode, E.** (2012), 'Fighting a Drawn-Out Battle Against Solitary Confinement', *New York Times (Late Edition (East Coast) Edition)*, New York, N.Y.
- Goodman, P.** (2008), "'It's Just Black, White, or Hispanic": An Observational Study of Racializing Moves in California's Segregated Prison Reception Centers', *Law & Society Review*, 42, 4, 735-770.
- Harris, J.C.** (2003), 'Social neuroscience, empathy, brain integration, and neurodevelopmental disorders', *Physiology & Behavior*, 79, 3, 525-531.
- Kummer, H.** (2006), *Primate societies : group techniques of ecological adaptation*, New Brunswick, NJ, Aldine Transaction.
- Lewis, M.** (2002), 'Empathy requires the development of the self', *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 1, 42.
- Miller, S.** (2001), *Social action : a teleological account*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press.
- Searle, J.R.** (1969), *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, London., Cambridge U.P.
- Searle, J.R.** (1971), *The campus war; a sympathetic look at the university in agony*, New York., World Pub. Co.
- Searle, J.R.** (1979), *Expression and meaning : studies in the theory of speech acts*, Cambridge, Eng. ; New York, Cambridge University Press.
- Searle, J.R.** (1991), 'Intentionalistic Explanations in the Social Sciences', *Philosophy of the Social Sciences*, 332-344.
- Searle, J.R.** (1995), *The construction of social reality*, New York, Free Press.
- Searle, J.R.** (2001), *Rationality in action*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Searle, J.R.** (2002), *Consciousness and language*, New York, Cambridge University Press.
- Searle, J.R.** (2008), *Philosophy in a new century : selected essays*, Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press.
- Searle, J.R.** (2010a), *Making the social world : the structure of human civilization*, Oxford ; New York, Oxford University Press.
- Searle, J.R.** (2010b), *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford Univ Pr.
- Searle, J.R. and Vanderveken, D.** (1985), *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge Cambridgeshire ; New York, Cambridge University Press.
- Sen, A.** (2002), *Rationality and freedom*, Cambridge, Mass., Belknap Press.
- Soto, H.d.** (2000), *The mystery of capital : why capitalism triumphs in the West and fails everywhere else*, New York, Basic Books.
- Tollefsen, D.P.** (2002), 'Collective Intentionality and the Social Sciences', *Philosophy of the Social Sciences*, 32, 1, 25-50.
- Tomasello, M.** (2008), *Origins of human communication*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Tomasello, M.** (2009), *Why we cooperate*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Tomasello, M. and Call, J.** (1997), *Primate cognition*, New York, Oxford University Press.
- Tuomela, R.** *Social ontology : collective intentionality and group agents*.
- Tuomela, R.** (1995), *The importance of us : a philosophical study of basic social notions*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- Tuomela, R.** (2000), *Cooperation : a philosophical study*, Dordrecht ; Boston, Kluwer Academic Publishers.
- Velleman, J.D.** (1989), *Practical reflection*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Weber, M., Parsons, T. and Tawney, R.H.** (1930), *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, London G. Allen & Unwin.