Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 9, 2017 (diciembre), pp. 151-172

La acción cooperativa en John Searle: una objeción

The cooperative action in John Searle: an objection

Rodolfo Esteban Tapia León
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso[Φ]
rodolfo_mcd@hotmail.com

Recepción: 24-08-2016 **Aceptación:** 08-11-2017

Resumen: El presente artículo describirá de qué manera concibe el filósofo John Searle la acción cooperativa. Dada su concepción internista de la acción, como resultado de su ontología social, se advertirá que esta se ve en problemas frente a la imposibilidad de verificar las acciones grupales desde un punto de vista en tercera persona, y que, por tanto, el reduccionismo de la realidad social es insostenible en principio. Para comprender el argumento es menester entender varios aspectos del sistema filosófico searleano. Se describirá *grosso modo*, lo sustancial del aparato teórico del pensador: (i) su teoría de la acción; (ii) la acción cooperativa; (iii) la ontología social. Se objetará que la acción cooperativa en términos internistas searleanos es imposible dado su solipsismo metodológico.

Palabras clave: Filosofía de la acción – ontología social – filosofía de la mente

Abstract: This article describes how the philosopher John Searle conceives cooperative action. In the framework of Searle's internist conception on human actions, as an outcome from his social ontology, this work will show that this conception fails in verifying group actions from a third person point of view. For this reason, prima facie the reductionism of social reality is unsustainable. To understand this argument, we will need to take in mind other dimensions form Searle's philosophical system. For that, we will describe *grosso modo* (i) his theory of action, (ii) his theory of cooperative action, (iii) his social ontology. Finally, we will object that cooperative action is impossible, in the Searle's

[Φ] Licenciado en Filosofía y educación en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (2012); Magister en Estudios cognitivos en la Universidad de Chile (2016); Especialización en filosofía de la mente y la cognición

CC BY-NC-ND 4.0 2017 Corporación Filosofía y Sociedad

terms, given that it falls into a methodological solipsism.

Keywords: Philosophy of action – social ontology – philosophy of mind

1. Introducción

Brindar con cerveza luego de lograr un objetivo, interpretar Bolero de Ravel en una orquesta y comprar una cámara usada son ejemplos de acciones cooperativas, a saber, comportamientos colectivos en donde los participantes colaboran mutuamente en función de una meta común. El presente artículo describirá de qué manera concibe el filósofo John Searle la acción cooperativa. Se argumentará que, dada su concepción internista de la acción, su teoría de la ontología social resultaría en paradojas y que, por tanto, el reduccionismo de la realidad social es insostenible en principio. Se argüirá que, por una parte, la acción cooperativa es inverificable dada la posibilidad de estar fundada en creencias falsas. En segundo lugar, no da cuenta el movimiento realizándose; y que, en tercer lugar, reduce lo social a lo representacional. Para comprender el argumento es menester entender varios aspectos del sistema filosófico searleano. Se describirá *grosso modo*, lo sustancial del aparato teórico del pensador: (i) su teoría de la acción; (ii) la acción cooperativa; (iii) la ontología social; para luego (iv) presentar una objeción.

2. Teoría de la acción

La acción cooperativa necesita una explicación del comportamiento individual. Por este motivo se comenzará describiendo de qué manera John Searle explica el movimiento en términos singulares. Además, la teoría de la acción del filósofo cumple un rol crucial para el desarrollo de su ontología social. A continuación, se describirán los puntos más relevantes sobre su concepción del comportamiento individual, su naturaleza y sus implicaciones, a saber, la Brecha, el Yo y la auto referencialidad.

2.1. La brecha

En su libro “Racionalidad en Acción”, John Searle expone su teoría del comportamiento contrastándola con lo que llama el modelo “clásico de la racionalidad”. A este último lo define como una teoría de selección de medios para alcanzar fines (Searle, 2001: xv, 1). En ese marco tradicional, la intencionalidad constituye un elemento esencial para ejecutar el movimiento. Por ejemplo, las condiciones suficientes y necesarias para que la acción “ir a buscar una cerveza al refrigerador” sea realizada, se necesitarían estados mentales intencionales tales como la creencia de que en el refrigerador hay cerveza, el deseo de satisfacer la sed, etc. Searle rechaza lo anterior sugiriendo que

la racionalidad no puede ser entendida algorítmicamente, esto es, a tales estados intencionales les siguen necesariamente tales acciones. El filósofo comprende que tomar una decisión para actuar implica considerar muchos factores: elegir entre varios medios incompatibles para alcanzar un mismo fin; considerar razones independientes de los deseos; asumir responsabilidades en el futuro por acciones presentes y pasadas; entre otros (Searle, 2001: 2-3). En otras palabras, la acción no puede ser analizada únicamente en términos de medios y fines, pues no alcanza a tomar en cuenta todos los factores implicados en la racionalidad práctica. La decisión de madrugar para ir a trabajar no puede ser explicada, por ejemplo, especificando únicamente que el trabajo es un medio para alcanzar un sueldo, ya que, en tal caso, podría haber deseos contrarios: levantarse y no levantarse, volviendo imposible el inicio de la actividad. En consecuencia, Searle argumenta que el modelo tradicional de medios y fines es inapropiado para explicar la acción individual.

Ahora bien, el argumento más fuerte del filósofo norteamericano contra el modelo clásico se funda en la experiencia de una Brecha [*Gap*] entre la toma de decisión para una acción y la acción misma. El filósofo advierte que “la operación de la racionalidad presupone que hay una Brecha entre el conjunto de estados intencionales bases por las cuales tomo mi decisión, y la actual toma racional de la decisión” (Searle, 2001; p.13). Ante cualquier acción voluntaria, sostiene, no existe experiencia de algún antecedente psicológico que sea causalmente suficiente para llevar a cabo ese movimiento: cuando se es consciente del comportamiento deliberado, los estados mentales intencionales constituyen una aparente irrelevancia para explicar la acción en términos causales. Dicho de otra forma, tener el deseo de beber cerveza y la creencia de que en el refrigerador hay una, no asegura ni causa que una persona se levante a buscar la bebida alcohólica. De esta forma, cualquier comportamiento puede realizarse, aunque el sujeto tenga deseos de (u otro estado intencional cuya condición de satisfacción sea) no consumarla, o viceversa. El ejercicio de la racionalidad, entendida como la coherencia entre el comportamiento y la intencionalidad, implica la posibilidad de la irracionalidad (Searle, 2001: 66). Lo anterior se refiere al hecho de que un sujeto pueda realizar acciones en función de sus estados mentales intencionales, como creencias y deseos, pero también en contra de los mismo. Comportarse irracionalmente prueba la existencia de la Brecha, que es descrita por Searle como:

> La característica de la toma de decisiones y la acción, en donde las razones que preceden a las decisiones y las acciones, no son experimentadas por el agente como estableciendo condiciones causalmente suficientes para la decisión y acción… la Brecha ocurre cuando las creencias, deseos, y otras razones no son experimentadas como condiciones causalmente suficientes para una decisión (la formación

> de una intención-previa); la Brecha también puede ocurrir cuando la intención-previa no establece una condición causalmente suficiente para una acción intencional; y también ocurre cuando la iniciación de un proyecto intencional no establece las condiciones suficientes para su continuación o para completarla (Searle, 2001; p.62).

Todo comportamiento voluntario, de acuerdo con el filósofo, es generado sobre la base de intenciones-previas e intenciones-en-acción. Las intenciones-previas son aquellos estados mentales anteriores a la ejecución de la conducta, como por ejemplo, el estado mental "deseo abrir la puerta". La intención-en-acción, en cambio, es el estado mental que sucede durante la realización del movimiento en cuestión, esto es, el estado mental "estoy abriendo la puerta en este momento". Ahora bien, la intención-en-acción tiene condiciones de satisfacción de causación. Esto quiere decir que, si sus condiciones son satisfechas, el estado mental causará el movimiento y "para satisfacer sus condiciones la intención debe funcionar causalmente en la producción de la acción" (Searle, 2010: 34). Levantar un brazo, entones, precisa el estado mental de tener la intención de levantar el brazo antes del movimiento (intención-previa) y la intención de querer levantarlo mientras se levanta (intención-en-acción). El movimiento corporal, empero, es la consecuencia directa de la intención-en-acción satisfecha y no de la intención-previa, puesto que uno puede tener la intención-previa de abrir la puerta, pero no hacerlo. No obstante, es imposible satisfacer la intención-en-acción de levantar un brazo sin estar levantándolo. La intención-en-acción y el movimiento corporal, por tanto, son los elementos esenciales de cualquier comportamiento voluntario. Las intenciones previas no caben dentro de esta categoría ya que, como sostiene el filósofo, "toda acción requiere intención-en-acción, pero no toda acción requiere intenciones-previas, porque algunas veces uno puede hacer algo intencionalmente, pero espontáneamente, sin hacer algún plan, o alguna decisión anterior" (Searle, 2010: 33).

En cuanto a la Brecha, el filósofo distingue tres tipos. La primera se advierte en la toma de decisiones racionales, esto es, entre la elección sobre qué es lo que se haría y la opción finalmente tomada. Así, por ejemplo, es posible *querer* patear una lata del piso, pero la satisfacción de este deseo queda abierta: desearlo pero luego no desearlo. En segundo lugar, hay un Brecha entre una decisión y la acción propiamente tal. En este caso se puede proyectar un deseo por medio de una decisión (voy a patear la lata), pero finalmente no cumplirlo, a pesar de seguir teniendo el deseo hacerlo. En otras palabras, la decisión de una acción no es causalmente suficiente para producir la misma. Por último, la Brecha entre el inicio y el término de la acción, ya que, un movimiento voluntario es libre de detenerse o variar en cualquier momento (Searle, 2001: 14, 50, 63; Searle, 2007a: 42). Por todo lo anterior, la Brecha

es entendida por Searle como la libertad de acción general y, en consecuencia, como el Libre Albedrío: la naturaleza de la acción de las entidades biológicas intencionales implica la existencia de una Brecha que proporciona una causalidad “flexible” entre las intenciones y las acciones.

Esta experiencia de la Brecha es presentada como un elemento necesario para poder explicar la racionalidad humana individual: omitir la Brecha supondría que la naturaleza del comportamiento es esencialmente compulsiva o algorítmica, a saber, entre la intencionalidad y la acción existiría una relación de consecuencia inmediata: los estados mentales intencionales serían suficientes para llevar a cabo una acción, pero para llevar a cabo tal movimiento y no otro. Esto último, significaría sostener una tesis determinista de la racionalidad práctica humana, lo cual, desde el punto de vista de Searle, es totalmente contra intuitivo (Searle, 2001: 13). La tesis searleana de la acción da cuenta de la necesidad de la Brecha entre la intención y la acción, como condiciones *sine qua non* para explicar la libertad y la naturaleza del comportamiento.

2.2. El yo

El pensador norteamericano complementa lo anterior, asegurando que las razones para actuar no tienen causalidad intencional suficiente para generar ni mantener una acción. Según su hipótesis existe una sensación consciente entre el movimiento involuntario y el movimiento voluntario, y es esta experiencia consciente la que hace la diferencia entre ambos casos: se puede observar lo que sucede, o hacer que algo suceda, respectivamente. Ahora bien, la experiencia sensible de un sujeto al realizar una acción corporal voluntariamente se presenta como un “tratar” [*trying*] de ejecutar el movimiento. Esta, según Searle, es suficiente para causar el movimiento, aunque no lo es para forzar a un sujeto a ejecutarlo, debido a la experiencia de la Brecha descrita en la sección anterior.

La experiencia del “intentar” [*trying*] es traducida por el filósofo como la intención-en-acción mencionada más arriba, cuya condición de satisfacción es realizar la acción contenida proposicionalmente. Ahora bien, una intención-en-acción funciona únicamente como una explicación *psicológica* del movimiento, esto es, responde a la pregunta ¿por qué realizo mi acción? No responde a la cuestión sobre la causa del movimiento. Dicho de otro modo, la intención-en-acción no causa en sí misma el movimiento, sino que es su satisfacción aquello que lo constituye como se verá más adelante. No obstante, un sujeto puede interpretar su intención-en-acción como una *razón* suficiente para explicar por qué motivo se comporta como lo está haciendo. En virtud de lo anterior, se desprende que la suficiencia psicológica no supone la suficiencia causal, y por tanto, una acción voluntaria no tiene condiciones

causalmente suficientes para generar movimiento por sí sola (Searle, 2001: 65). En otras palabras, la experiencia de la libertad en la acción voluntaria (la Brecha), no determina las condiciones causales suficientes para explicar la misma, sino que solo la suficiencia psicológica en términos de razones o motivos para actuar.

Si es efectiva la tesis searleana de que existe una Brecha entre la intención y la acción, y que además la intencionalidad no es suficiente para causar una acción ¿cómo se logran ejecutar estas? Searle realiza el siguiente razonamiento: dada la insuficiencia de la intencionalidad para la ejecución de un movimiento, se infiere que el comportamiento voluntario o no es posible, o es esencialmente aleatorio. Ambas opciones son intuitivamente falsas, puesto que, por una parta, la acción voluntaria es posible (dada la Brecha que cada uno experimenta durante un movimiento voluntario) y, por otra, tenemos la experiencia consciente del comportamiento controlado. Searle, al no encontrar el elemento metafísico que pudiese llenar la Brecha, debe presuponer la existencia de un Yo [*Self*] natural e irreductible que funcione como elemento causal a la hora de explicar el comportamiento (Searle, 2007a: 54-55). El filósofo explica lo anterior afirmando que:

> Hay ciertas características formales en la toma consciente de decisiones que nos fuerzan a reconocer que esa y la misma entidad es consciente, racional, capaz de reflexión y capaz de decisión y acción, y por lo tanto, de asumir responsabilidad. A esta entidad puramente formal la llamo el Yo [*Self*] (Searle, 2007a: 33).

Las acciones causadas por el Yo se diferencian de la causalidad simple del tipo “A causa B”, en tanto que el Yo no está obligado a reconocer alguna razón determinada (intenciones-previas e intención-en-acción) como suficiente para el movimiento, posibilitando así la libertad de decisión. Las razones, por tanto, sirven como explicación del comportamiento, pero no como causa en sí mismas: requieren un agente formal que opere causalmente en la ejecución de una acción específica. Es el Yo el que funciona como agente formal causal que ejecuta la actividad sobre la base de un conjunto de razones reconocidas, mas no determinantes.

2.3. Auto referencialidad

La intención-en-acción, de acuerdo con Searle, tiene la característica de ser causalmente auto-referencial. Esto significa que “la forma en la cual el contenido establece una condición de satisfacción, es causalmente referida al estado intencional en sí mismo” (Searle, 2010: 34). Por ejemplo, la intención-en-acción de abrir una puerta será satisfecha en cuanto esta se esté abriendo voluntariamente, y si el sujeto la abre de alguna otra forma

(como apoyándose en ella) la intencionalidad no será satisfecha, porque la acción no estuvo determinada por la satisfacción de esta (Searle, 2001: 42-43). Es preciso aclarar que la satisfacción de la intención-en-acción no *causa* el movimiento. Es el Yo quien *intenta* satisfacer o poner en marcha una intención-en-acción. Pero debido a que la intención-en-acción es auto referencial, satisfacer una intención-en-acción es realizar el movimiento. En otras palabras, la intención-en-acción no causa el movimiento, sino que su satisfacción *es* el movimiento mismo, y este último, no es nada más que un tipo especial de estado mental satisfecho por el Yo. El Yo causa el movimiento satisfaciendo un estado mental intencional-en-acción (Searle, 2001: 46). La auto referencialidad de la intención-en-acción, se argumentará más adelante, resulta problemática para una teoría del comportamiento en el sentido grupal o cooperativo, viéndose su ontología social afectada por algunas dificultades teóricas.

3. Ontología social

3.1 El Principio Sociolingüístico de la realidad

Todo lo anterior corresponde a una concepción internista de la acción individual. Este tipo de tesis establece que los elementos necesarios y suficientes para constituir un comportamiento genuino, están alojados dentro del cráneo de las personas. Esta concepción de la conducta tendrá consecuencias en lo que John Searle bautiza “ontología social”, ya que, la acción realizada por los individuos que conforman un grupo, será un elemento necesario para la generación de un *Hecho Institucional*: la base de la Sociedad. Sus concepciones, empero, desencadenan un solipsismo social y un internismo cooperativo. Lo anterior será explicado en lo que sigue.

La ontología social aspira identificar y explicar la naturaleza de las entidades sociales como guerras, cócteles, vacaciones de verano, juegos de balón, etc., describiendo cómo se generan y de qué manera se mantienen en el tiempo. Intenta responder ¿Qué es una entidad social? ¿Bajo qué circunstancia podemos afirmar que existe una guerra o una fiesta? ¿Qué clases de elementos son necesarios para generar y mantener una sociedad? Entre otras cuestiones. El filósofo argumenta que las entidades sociales dependen necesariamente de estados mentales intencionales de un grupo de individuos y que, por lo tanto, son realidades mentalmente dependientes o relativas a la intencionalidad (Searle, 2010: 17).

Lo interesante del trabajo de este filósofo, es la astucia con la que logra vincular el lenguaje, la mente, la sociedad y la acción en una sola macro estructura teórica de carácter naturalista. Esta construcción se sostiene por un principio regulador y fundamental llamado, en este trabajo, el Principio Sociolingüístico

de la realidad. Básicamente, este principio explica que, dada la naturaleza de las entidades sociales, el lenguaje se convierte en condición elemental para que estas existan, puesto que deben ser declaradas verbalmente y reconocidas mentalmente, funciones esencialmente lingüísticas. La acción cooperativa también es necesaria para describir las entidades sociales y estas, debido al internismo searleano, también dependen de la naturaleza del lenguaje.

John Searle, afirma que el mundo está constituido por dos tipos de entidades distintas que llama Hechos Brutos (HB) y Hechos Institucionales (HI). Los primeros, son aquellos eventos o entidades que no necesitan estados mentales intencionales para su creación o mantención en la existencia, debido a que su ser depende únicamente de hechos físicos básicos y de las leyes naturales que los determinan, como por ejemplo, la cordillera de los Andes: su estructura micro y macro física permanecería idéntica a pesar de que cada una de las entidades con intencionalidad se extinguiesen. En cambio, los HI requieren necesariamente intencionalidad para su generación y mantención en la existencia. Así, el valor del dinero estriba en los estados mentales intencionales, como las creencias, que se tengan a cerca de *él* y no de su estructura física. Si la vida se extinguiese, y por tanto la intencionalidad, los billetes ya no poseerían valor: solo serían trozos de papel o polímero y en este sentido serían HB.

El objeto de estudio de la ontología social son los HI. Ahora bien, estos últimos son descritos como *acciones* ejecutadas luego de haber reconocido lingüística y colectivamente una institución. Cambiar bienes por billetes es un HI, únicamente porque es una *acción* realizada bajo el amparo y el reconocimiento de la institución del dinero. Por consiguiente, una teoría sobre los HI necesita una teoría sobre la acción cooperativa. La manera como esta última es explicada por Searle será descrita más adelante.

El Principio Sociolingüístico manifiesta que el lenguaje está presente en todo el sistema searleano. Las instituciones y los HI existen en cuanto son declarados y reconocidos. Así, un objeto físico X cuenta como Y, sí y solo sí, se asigna una función de estatus declarándola, pero, además, este hecho lingüístico debe ser reconocido, lo que se logra mediante representaciones lingüísticas internas. Así un billete rojo con la imagen de Gabriela Mistral (X) contará con valor de $5.000 CLP (Y) en Chile. El fenómeno descrito como el reconocimiento por más de un individuo de una misma función, en términos generales, es llamado por Searle Intencionalidad Colectiva como, por ejemplo, cuando los miembros de un país reconocen tal día como festivo.

Con excepción del lenguaje, arguye, la totalidad de las entidades sociales son creadas por estos actos de habla declarativos. Y estos son:

> Casos donde cambiamos la realidad para ajustar el contenido proposicional del acto de habla… representando la realidad como siendo cambiada… es el caso donde haces que algo sea el caso explícitamente diciendo que es el caso (Searle, 2010: 12).

Representar la realidad como siendo cambiada, significa asignar una función a un objeto que no podría tenerla solamente por su estructura física, a menos que sea asignada por una declaración. Declarar que X es Y, es atribuir funciones nuevas a X solo en cuanto Y, como declarar que tal billete tiene tal valor.

En conclusión, el Principio Sociolingüístico describe la necesidad teórica del filósofo para con el lenguaje, en tanto explica la realidad social. Así, este principio requiere tres elementos esenciales: primero, un lenguaje suficientemente rico que, por medio de declaraciones, permita asignar funciones de estatus; segundo, asignar estas funciones por medio de las declaraciones; y tercero, Intencionalidad Colectiva, vale decir, reconocimiento por más de un individuo de las funciones asignadas (Searle, 2010: 101).

3.2. Ontología social e internismo de la acción

Lo novedoso de la ontología social, son sus consecuencias para una teoría del razonamiento práctico: por medio de la representación lingüística y el reconocimiento colectivo de las entidades declaradas, se obtiene la base causal para explicar la acción individual y cooperativa de la siguiente manera.

Las razones que operan a través del Yo pueden ser del tipo externas e internas, como el deseo de beber agua y la obligación de pagar una cuenta respectivamente. Estos dos tipos, empero, poseen una estructura lingüística. Las razones internas, por una parte, se representan internamente por medio de estados mentales intencionales con estructura proposicional. El internismo de las razones externas como deberes y prohibiciones, empero, no es tan evidente. Una obligación, por ejemplo, existe en la medida en que un sujeto *reconozca* a esta como suficiente para justificar un comportamiento: deben ser reconocidas internamente por un sujeto para que el Yo cause una acción y he ahí su carácter esencialmente interno. Este reconocimiento corresponde a la validación de la entidad para que cumpla un rol ejecutor de la actividad en forma de razón para actuar. Por ejemplo, una razón interna es cuando un agente S percibe que afuera está lloviendo y decide llevar un paraguas, dado su deseo interno de mantenerse seco y su creencia que llevando un paraguas lo cumplirá; en cambio, una razón externa surge cuando S recibe una llamada de un amigo y este le hace prometer llevarle un paraguas al trabajo. En esta situación S, reconocerá la promesa de llevar el objeto como una razón para la acción, pese a sus posibles estados internos incompatibles

(como el deseo de no llevar paraguas, o la percepción de que no está lloviendo), y la cumplirá en tanto que *reconozca* la promesa como un motivo válido para llevar un paraguas.

Esta forma de concebir las razones tiene como consecuencia un internismo teórico de la acción: una razón válida (externa o interna) es solo aquella que es representada mentalmente por un agente a través del lenguaje. De acuerdo con Searle, los seres humanos y sus deliberaciones solo operan sobre la base de razones internamente representadas (Searle, 2001: 114-115, 214).

En consecuencia, todas las razones con las que el Yo causa un movimiento voluntario, afirma el filósofo, son entidades con estructuras proposicional, que pueden ser hechos del mundo o estados intencionales proposicionales como deseos, obligaciones, derechos, etc. (Searle, 2001: 103), lo que significa que todas las razones están dirigidas a un estado intencional, es decir, razones para creer, para tener una intención previa o una intención-en-acción (Searle, 2010: 114). El internismo de la acción individual general, no obstante, se extiende al análisis del comportamiento cooperativo y se argumentará que, esto último, desencadena problemas para explicar la Sociedad.

4. Acción y sociedad: la cooperación

La Intencionalidad Colectiva es definida como la capacidad de los humanos para *cooperar* en sus actividades intencionalmente compartiendo estados mentales sobre un mismo objetivo (Searle, 2010: 49), lo que permite crear nuevos hechos en el mundo en forma de instituciones. Los individuos pueden declarar funciones a entidades, pero su valor se determinará en virtud del reconocimiento colectivo de estas funciones (Searle, 2001: 56). La Intencionalidad Colectiva es el compartir formas de intencionalidad que "existe tanto en formas de *conductas cooperativas* como en actitudes conscientes compartidas como deseos, creencias e intenciones" (Searle, 2007a: 84), vale decir, cuando varios agentes realizan acciones coordinadas y cuando son conscientes de compartir un mismo estado intencional, respectivamente.

La idea general es, por tanto, que la Intencionalidad Colectiva es una forma primitiva de intencionalidad, ya que no es reducida a intenciones individuales más creencias compartidas (Gilbert, 2007). Dicho de otra forma, el estado intencional colectivo "estamos interpretando Bolero de Maurice Ravel", no puede reducirse a la intencionalidad individual "toco tal instrumento" de un sujeto A, más la intencionalidad individual "toco tal otro" de un sujeto B, etc., agregando la creencia que cada uno toca su parte y que cada uno cree que los demás están teniendo la intención de interpretar Bolero. Para Searle, interpretar esta pieza implicaría que cada cerebro biológico individual causara el estado intencional "estamos interpretando Bolero de Maurice Ravel con-

juntamente”, es decir, un estado mental con la forma lingüística de la primera persona plural.

Ahora bien, no debe confundirse la Intencionalidad Colectiva con reconocimiento colectivo. La primera se trata del estado mental necesario para que un conjunto de individuos realice sus acciones cooperativamente, dando como resultado un HI. Mientras que el reconocimiento colectivo es un estado mental compartido sobre una misma entidad, lo que no implica movimiento alguno. Así, una institución requiere reconocimiento colectivo para su mantención en la existencia, pero un HI (dentro de una institución) demanda necesariamente acción cooperativa determinada por la Intencionalidad Colectiva (Searle, 2010: 55-56). Por este motivo, Searle admite que la Intencionalidad Colectiva es reducible a la intencionalidad individual más creencias mutuas, pero solo en el caso de las instituciones, ya que ellas no requieren cooperación para su existencia. Los HI, como transacciones con billetes, requieren cooperación y son irreductibles a las creencias mutuas (Hindrinks, 2013; Searle, 2010: 58).

Para Searle, la acción grupal tampoco puede ser reducida a la suma de intenciones individuales, sino que cuando hay un grupo de individuos realizando un comportamiento en conjunto, es debido a que existe una suma de intenciones grupales, cada una causada por un cerebro biológico individual, y por tanto, debe ser expresada en primera persona plural (nosotros queremos, nosotros hacemos, nosotros intentamos, etc.) (Searle, 2007a: 7), por ende, se desprende que la acción individual es derivada de la intención grupal (Gilbert, 2007).

La acción cooperativa puede entenderse como la conjunción entre la teoría de la acción individual y la ontología social. Esta unión funciona agregando un nuevo concepto al sistema: la Intencionalidad colectiva-en-acción. Esta se refiere al estado mental de realizar una acción grupal *mientras* se realiza como, por ejemplo, “estamos jugando póker”. No obstante, al igual que la intención-en-acción, este estado mental colectivo también presenta la característica de la auto referencialidad, lo que causa consecuencias negativas en la concepción final de la acción cooperativa en particular y en la sociedad en general, como se argumentará más adelante.

El argumento de Searle para defender su postura internista se resume de la siguiente forma. Asegura que toda la intencionalidad existe solo en cerebros individuales. Tal como fue dicho, la Intencionalidad Colectiva es una noción primitiva que debe ser analizada lingüísticamente en primera persona plural. El filósofo afirma que “no hay una razón por la que no podamos tener una intención grupal [*we-intention*] irreductible en cada una de nuestras cabezas, cuando tratamos de realizar alguna actividad cooperativa” (Searle, 2010: 47). Por ejemplo, para Searle tocar en una orquesta representa un caso de coop-

eración solo si existe individualmente el estado mental "estamos interpretando en conjunto Bolero de Ravel" en cada uno de los cerebros biológicos de los miembros de la agrupación. Si en la orquesta, empero, no hay un compromiso o un pacto de tocar unidos en virtud de un mismo objetivo, no sería un caso de cooperación puesto que la conducta coordinada por sí sola no es suficiente para la acción cooperativa (Rackoczy, et al., 2007). Así, se requiere un pacto o una obligación que además sea reconocida por cada uno de los miembros de un grupo, para lograr un comportamiento genuinamente cooperativo en los términos del pensador. Por lo tanto, la cooperación implica la existencia de conocimiento común, pero este, más intenciones individuales, no son suficientes para lograr la cooperación: requiere el pacto o la obligación asumida. En función de todo lo anterior, se elaborarán a continuación tres objeciones a la versión searleana de la acción cooperativa.

5. Objeciones

5.1. Cooperación basada en creencias falsas

Margaret Gilbert argumenta que la Intencionalidad Colectiva en términos searleanos, no es suficiente para explicar la acción cooperativa, dada la posibilidad de estar basada en creencias falsas, como pensar que mi compañero está brindado por las mismas razones que yo, pero que no sea el caso. Si se analizan estos casos desde el punto de vista en tercera persona, o de acuerdo con un observador externo y omnisciente, sostiene Gilbert, no existiría Intencionalidad Colectiva, puesto que "no están realizando nada en conjunto… sino que, simplemente actúan de forma coordinada sobre la base de ciertas alucinaciones convenientes". Gilbert precisa lo anterior aseverando que:

Las intenciones colectivas [*we-intentions*] no son fenómenos puramente mentales. No se trata solo de una mente o mentes. Algo necesita suceder en el mundo "fuera" de nuestras mentes individuales para que los supuestos básicos [*core assumptions*] tras nuestras intenciones colectiva sean verdaderas. No hay nada metafísicamente sospechoso en esto (Gilbert, 2007).

Para Searle, la acción generada por la Intencionalidad Colectiva no requiere nada "fuera" de un cerebro biológico individual. Incluso, las razones externas, como los derechos y deberes, deben ser internamente representadas en virtud del Principio Sociolingüístico. Así, como se vio, para interpretar Bolero se requiere que cada cerebro biológico de la orquesta tenga el estado mental en primera persona plural más un pacto reconocido. Las intuiciones de Gilbert crean la posibilidad de examinar de manera crítica y más detallada el pensamiento internista de Searle y sus consecuencias para una teoría de la acción individual y social. Su objeción advierte el rol que pueden tener elementos externos a la mente para causar una acción colectiva de forma directa.

El argumento es la siguiente: el internismo, como el de Searle, implica la posibilidad de generar conductas cooperativas con base en ilusiones o creencias falsas. Esto se representa, por ejemplo, cuando un sujeto carismático le ofrece en la calle una cámara fotográfica a otro sujeto (ingenuo) S, mostrando boletas de garantía y asegurando que la vende por necesidad económicas urgentes, etc. S, al acceder, tendrá el estado intencional “estamos realizando una transacción bajo el amparo de la institución del dinero”. Si el análisis de Searle es correcto, entonces se estaría describiendo un comportamiento cooperativo genuino desde la perspectiva en primera persona de S, ya que las creencias “estamos haciendo una transacción”, “el otro quiere hacer una transacción conmigo”, etc. son suficientes si se agrega el reconocimiento de la institución del dinero, y de los derechos y deberes que de esta surgen. Sin embargo, el estafador solo tiene el estado mental “le entregaré una caja vacía y me quedaré con su dinero y mi cámara”. S no tiene forma de saber el estado mental de su “vendedor” más que la confianza, por lo que *supone* que el tiene el estado mental “estamos realizando una compra-venta efectiva”. Si S creyera que el “vendedor” tuviera el estado mental “no quiero vender nada” o algún otro parecido, la acción cooperativa sería imposible desde un punto de vista en primera y en tercera persona (a menos que el estado mental cambiara).

De lo anterior se desprende que desde el punto de vista en primera persona existe una conducta cooperativa y otra individual en un mismo evento, es decir, si seguimos la teoría de Searle, desde la mirada de S y solo de S sí existiría un acción cooperativa (o al menos estaría justificado en creerla) puesto que, como se vio, solo se requieren estados mentales individuales en tercera persona plurar, reconocimientos de pactos (también en cerebros individuales) y *creencias* sobre estados mentales ajenos. Pero si se observa esta situación objetiva y externamente, se obtiene que no existe una acción cooperativa real, puesto que no existen estados mentales que contribuyan a una meta común. Entonces ¿Hay o no acción cooperativa en la situación anterior? Searle afirmaría, sin duda, que esto no es un caso genuino de cooperación pues no hay un pacto verdadero. Su internismo, empero, implica tener una visión en primera persona de los hechos sociales, el cuál vuelve al pacto (y a los otros elementos necesarios para una acción cooperativo) inverificable. Dicho de otro modo, no es posible dar cuenta de los estados intencionales de los otros, sino que, solo es posible tener creencias sobre estos. La cooperación searleana, en consecuencia, corresponde a un acto fe inverificable desde un análisis en primera persona y paradójico desde uno en tercera. Así la sociedad se reduce a representaciones.

Dado lo anterior, el mundo externo es un factor necesario para dar cuenta una genuina acción cooperativa, es decir, no basta con una mera creencia

sobre los hechos del mundo externo, sino que estos de hecho deben estar ocurriendo. No se prende establecer un análisis absolutamente externo de la acción cooperativo, se está argumentando que el mundo externo no debe ser meramente "supuesto", ya que esto desencadenaría un análisis insuficiente del fenómeno en cuestión.

5.2. El Problema de la Adecuación Conductual

Los estudios de la cooperación en neurociencia cognitiva, como argumenta Berkkering (2006), han sido poco concluyentes por estar enfocados precisamente en la mente individual, entendiendo al cerebro como una entidad aislada. Las investigaciones asocian que la acción cooperativa depende esencialmente de factores intracraneales, como compartir representaciones y predecir acciones ajenas a partir de inferencias, para luego integrar estos efectos previstos al comportamiento propio y dirigirlo posteriormente en acciones nuevas, tal como lo hace Searle. No obstante, la piedra angular de la acción cooperativa es entender cómo es que los individuos ajustan sus acciones con las de los demás en el tiempo y espacio, para realizar movimientos adecuados en virtud de un objetivo final. Por ejemplo, explicar de qué forma una pareja de baile logra adecuar sus movimientos de manera *apropiada* para no pisarse los pies entre ellos, sin que estos posean representaciones mentales de aquello. Esto último corresponde a lo más difícil de explicar desde un marco internista. El *análisis del movimiento en tiempo real* no ha podido ser detallado en su totalidad (Berkkering, et al., 2006).

Para Searle y su descripción de la cooperación, para que una pareja logre bailar se requiere que cada uno tenga el estado mental "estamos bailando juntos" más el reconocimiento de un pacto trivial, tal como, "bailaremos hasta el final de la canción" y, finalmente, el *supuesto* individual de que el otro tiene estados mentales idénticos en contenido o similares en cuanto al propósito. Sin embargo, bailar requiere algo más: los movimientos deben ser *apropiados* y *coordinados*. Estas características son complicadas de sostener desde un marco internista por elevar sobremanera la cantidad de estados representacionales que deben poseer cada uno.

Searle pretende solucionar esta dificultad permaneciendo en su marco internista. Para realizarlo, John Searle utiliza la noción de Trasfondo [*Background*]. Afirma que este:

> Corresponde al conjunto de habilidades de desempeño que posibilitan un comportamiento adecuado en un contexto determinado. Estas destrezas, empero, no están compuestas necesariamente por estados representacionales o proposicionales, sino que, son facultades preintencionales que sirven como condición de posibilidad para la repre-

> sentación y la intencionalidad en general (Searle, 1983: 143).

Sobre este último punto Searle aclara que:

> Los estados intencionales solo tienen las condiciones de satisfacción que tienen, y así solo son los estados que son, gracias a un Trasfondo de habilidades que no son por sí mismas estados intencionales… La activación de esas capacidades normalmente implicaría presentaciones y representaciones, esto es, tengo que ver una puerta para abrirla, pero la habilidad para reconocer la puerta y la habilidad para abrir la puerta, no son por sí mismas representaciones (Searle, 1983: 143).

Searle distingue dos tipos de Trasfondo. Por una parte, el Trasfondo profundo, que describe las capacidades elementales comunes a todos los seres humanos, en virtud de su estructura biológica. La habilidad de caminar, comer, percibir y los estados pre intencionales que dan cuenta de la solidez de las cosas, caen bajo esta categoría. Y el Trasfondo local, por otra parte, que está relacionado con las costumbres sociales, como la manera conducir vehículos y la forma de realizar una celebración (Searle, 1983; pp.143-144).

Además, según este filósofo, los estados mentales intencionales no funcionan aisladamente. Por ejemplo, el estado intencional "voy a ir al cine" tiene sentido únicamente porque está vinculado con otros estados como "tengo dinero para pagar la entrada", "tengo tiempo libre para ver una película", etc. Este vínculo entre estados mentales intencionales es llamado por Searle la Red [*Network*]. Así, oraciones como "abrir los ojos", "abrir las puertas", etc., se comprenden porque existe una Red de estados intencionales sostenida por un Trasfondo de capacidades y prácticas sociales. Cuando un enunciado como "abrir las montañas" no se comprende, es porque no existe la práctica de abrir montañas incluida en el Trasfondo. Asimismo, los enunciados "cortar el pasto" y "cortar el pastel" son entendidos, porque se posee el conocimiento de Trasfondo de estas prácticas.

Este trabajo argumenta a favor de que este "ajuste conductual" no puede ser analizado a partir de cerebros individuales y aislados, puesto que la cooperación demanda el examen de un movimiento *realizándose* y no tan solo *representándose*. Así una descripción completa y adecuada de la cooperación, no puede desarrollarse utilizando únicamente representaciones compartidas ni estados mentales intencionales en primera persona plural: la actividad neuronal para colaborar en el cumplimiento de metas, predecir acciones de otros, etc., no explica cómo un sujeto puede ajustar o realizar respuestas conductuales apropiadas (Berkkering, et al., 2006). El segundo problema de la teoría de la acción cooperativa de Searle, es precisamente esto: no describe cómo es posible coordinar los movimientos entre dos o más sujetos en función de

sus estados mentales proposicionales. Searle explica *por qué* un grupo logra interpretar "Bolero" de Ravel: hay una intención-colectiva-en-acción; mas no especifica *cómo* es que los movimientos individuales se coordinan entre sí.

5.3. La Reducción del Hacer al Representar

Dada la Brecha entre la mente y la acción descrita anteriormente, la intencionalidad previa y la intencionalidad-en-acción no presentan suficiencia causal para explicar el comportamiento: la intencionalidad por sí misma no es capaz de producir movimiento, por lo que surge la necesidad del Yo, para que actúe como agente consciente en la toma de decisiones. Si se extiende esta descripción a la acción cooperativa, se obtiene que la intención colectiva-en-acción también debería requerir una entidad que funcione como generadora de movimiento. La razón: a pesar de ser causalmente autorreferencial, la intención colectiva-en-acción no proporciona el poder causal necesario para generarse a sí misma antes de su producción. De manera más simple, la intención colectiva-en-acción "estamos interpretando Bolero de Ravel" necesita ser generada, para luego satisfacer sus condiciones de causación autorreferenciales. Ahora bien, postular un "Yo colectivo", que funcione como agente consciente en la toma de decisiones de un grupo, es una posición metafísica demasiado oscura y difícil de defender. La ontología social, no obstante, declararía que solo basta un conjunto de "Yos" individuales que causen, también individualmente, intencionalidad-en-acción cuyo contenido proposicional sea en primera persona plural más un verbo en gerundio, es decir, "estamos realizando A". Pero ¿Cómo podría un Yo individual generar una intención-en-acción colectiva, cuya condición de causación sea mantener un comportamiento que no puede ser sostenido, ni engendrado únicamente por este?

Dado lo anterior, en la teoría de Searle no existe una real descripción de la acción cooperativa, sino, solo descripciones de estados mentales individuales con una forma proposicional colectiva (en primera persona plural). Un Hecho Social, en consecuencia, es un conjunto de representaciones. Por ejemplo, para describir la acción cotidiana de comprar bienes basta con, únicamente, analizar las representaciones individuales, como el reconocimiento de la institución del dinero, la creencia del reconocimiento colectivo de la misma y la intencionalidad colectiva-en-acción. La propuesta del filósofo deriva en una descripción incorrecta de la sociedad, reduciendo el hacer cooperativo a un representar individual, omitiendo, por una parte, el carácter esencialmente móvil de la acción, es decir, para que algo cuente como una acción debe haber movimiento de hecho; y por otra, la necesidad lógica de los demás, vale decir, el resto debe existir efectivamente para poder realizar movimiento real. Pero la descripción conductual del filósofo no requiere que exista mov-

imiento físico efectivo y, por tanto, el mundo exterior es ontológicamente irrelevante. En otras palabras, para Searle, la cooperación y la sociedad están sostenidas y constituidas únicamente por cerebros biológicos individuales.

Siguiendo este razonamiento, se desprende que un Hecho Social existe solo desde el punto de vista de la primera persona: se necesita únicamente la creencia de que otros tengan el mismo estado mental cooperativo como se argumentó anteriormente, luego, aunque este no sea satisfecho, de acuerdo con Searle, existiría igualmente un Hecho Social. Por ejemplo, considérese la situación de compraventa descrita anteriormente. Siguiendo la tesis de Searle, habría que aceptar la existencia de un Hecho Social, pero únicamente desde el punto de vista del comprador, mas desde el punto de vista de la tercera persona no sería el caso. En cuanto a la omisión del carácter móvil de la acción, se puede contra argumentar que la cooperación sí considera este aspecto, afirmando que un Hecho Social se cumple, sí y solo sí, se satisface la condición de causalidad de la intencionalidad colectiva-en-acción. Esta, al ser autorreferencial requiere del movimiento realizándose. Así, una compraventa correspondería a un Hecho Social, solo si se satisface la intencionalidad colectiva-en-acción “estamos realizando una transacción” mientras se realiza. Este realizarse mientras se realiza, es satisfecho justamente durante el movimiento. Pero esta respuesta no soluciona el problema por la siguiente razón: el movimiento en cuanto tal es metafísicamente anterior a la producción de la intencionalidad colectiva-en-acción. Esto será explicado en lo que sigue.

John Searle, además de ser internista, asegura que la existencia del mundo exterior no es necesaria para explicar la acción cooperativa ni los HI, optando por lo que se conoce como solipsismo metodológico (Searle, 1983; p.154).

Aceptar el solipsismo metodológico, imposibilitaría la satisfacción de la intencionalidad colectiva-en-acción y, por tanto, de realización genuina de una acción cooperativa. Lo anterior ocurre puesto que, si no existe lógica ni ontológicamente el mundo exterior, cualquier elemento externo podría ser omitido del fenómeno, volviendo la acción cooperativa inverificable e insostenible desde el punto de vista de la tercera persona.

Considérese, a modo de ejemplo, un mundo posible W1 en donde el cerebro de S estuviera en una cubeta, y toda su experiencia fuera consecuencia de impulsos cerebrales provenientes de una máquina controlada por un genio maligno. Esta perversa entidad provocaría (sin que S lo advierta) el estado intencional “estamos interpretando Bolero de Ravel” y le añade la creencia de que los demás integrantes de la orquesta (ilusoria) también la tienen. En este caso, S no podría satisfacer las condiciones de satisfacción del estado intencional colectivo-en-acción, porque requiere necesariamente de otros

que tengan el mismo estado intencional *realizándolo*. En consecuencia, no habría un Hecho Social en W1, porque no habría ninguna otra entidad con tal estado mental dispuesta a satisfacerlo. No basta con la representación del hacer grupal para satisfacer la intencionalidad colectiva-en-acción, sino que, aunque parezca trivial, se requiere realizarla, y para ello, más de un individuo necesariamente. La causa: la acción en cuanto tal es metafísicamente anterior a la satisfacción de la condición de causación del estado intencional colectivo-en-acción. Como la intencionalidad colectiva-en-acción tiene una condición de causación autorreferencial, la cooperación *efectiva* debe ser lógicamente necesaria. Dicho de otro modo, si no existe un otro que coopere interactivamente para alcanzar una meta, no puede existir intencionalidad colectiva-en-acción, ya que esta se causa *mientras* se ejecuta (por su auto referencialidad). En consecuencia, la acción cooperativa no admite el solipsismo. Así, el estado mental individual "estamos interpretando el Bolero de Ravel" no puede satisfacerse si los demás miembros de la orquesta son ilusiones, si sus estados mentales cooperativos son actos de mera creencia o suposición, o si tienen un estado mental individual distinto. En este sentido, los miembros del conjunto se vuelven irremplazables y tanto estos como sus estados mentales no pueden reducirse a creencias individuales, para la generación de un Hecho Social.

En definitiva, se sostiene que de la tesis de Searle se deriva una descripción incorrecta de la sociedad, porque esta no puede reducirse al pensamiento individual. Requiere necesariamente la conducta de los otros compartiendo intencionalidad.

6. Conclusión: la necesidad del externismo

El propósito de este artículo fue, por una parte, examinar cuáles son los elementos esenciales de una acción cooperativa y, por otra, determinar las consecuencias de esta en la ontología social de John Searle. En particular, se propuso la siguiente objeción: la ontología social describe los hechos institucionales desde un marco internista, vale decir, todos los elementos necesarios para la explicación de estos hechos dependen exclusivamente de cerebros biológicos individuales. La acción cooperativa, necesaria para la ontología social, también es reducida a estados mentales intencionales.

El internismo se Searle, discutí, trae consigo algunas dificultades. Por ejemplo, vuelve a los hechos institucionales fenómenos inverificables desde la tercera persona. Esto ocurre al sostener que el reconocimiento de la intencionalidad ajena puede estar constituido por una creencia, pero no necesariamente por conocimiento. Así, podría ser el caso que un individuo creyera que posee un estado mental colectivo, orientando sus acciones en virtud de aquello, pero que el carácter "colectivo" de este no sea tal. Las estafas ilustran lo ante-

rior, en tanto que una de las partes cree que se está colectivamente realizando una transacción, mientras que la otra no, lo que muestra que los hechos institucionales no pueden ser corroborados desde un punto de vista personal.

Lo anterior, impulsó una de las premisas más relevantes para la elaboración de la objeción principal: la esencia de la acción individual implica el movimiento realizándose, por lo que una descripción de esta, basada en estados mentales y causalidad simple, comprometería el examen de la acción a una descripción inconveniente. El comportamiento, sostengo, es más complejo. La razón: el movimiento merece ser descrito como un continuo, vale decir, considerando el momento en que el sujeto toma el vaso, el movimiento de esta hacia la boca, el hecho de tragar mientras se regula la inclinación del vaso, el retorno del miembro a su punto inicial o a un punto distinto, etc.

Esto implica que Searle omite aspectos esenciales para explicar el movimiento cooperativo: el mundo exterior. En consecuencia, es menester optar por una opción externista de la acción cooperativa, esto es, un marco teórico que afirme que los elementos fuera del cráneo de un sujeto sí son relevantes para la explicación del comportamiento. El externismo de la acción, en este sentido, abala la explicación de la conducta sin referirse al representacionalismo. Por ejemplo, utilizando la teoría de sistemas dinámicos, se logra captar el aspecto móvil del desempeño conductual opacado por el internismo.

Gracias a esta conceptualización, se lograría enfatizar los cambios de un sistema durante un tiempo, en lugar del análisis de estados puntales del mismo, incluyendo factores contextuales y relacionales. De esta forma también sería factible explicar la adecuación conductual en tiempo real, lo cual fue presentado en este trabajo como el problema más difícil de la cooperación. El desempeño concebido no representacionalmente, por tanto, merece ser analizado por posturas externitas como las sostenidas por Dreyfus, Rowland, Brooks, Krueger, y otros autores.

Referencias bibliográficas

Baker, L. (2007); “Social Externalism and First-Person Authority”; Erkenntnis; 67(2) pp. 287-300.

Berkkering, H., Knoblich, G. y Sebanz N. (2006); “Joint action: bodies and minds moving together”; Trends in Cognitive Sciences; 10(2) pp. 70-76.

Bianchi, P. (2015); “Motor coordination as a creation device: a somatic approach to contemporary dance”; Brazilian Journal on Presence Studies; 5(1) pp. 148-168.

Borgoni, C. (2009); “En casa, en el mundo: el externismo global constitutivo”; Teorema; 28(3) pp. 151-171.

Boström, K., Honnacker, A. y Ziersche, A. (2010); “Acting on Gaps? John Searle’s Conception of Free Will”; en John R. Searle: Thinking About the Real World; Franken, D., Karakus, A. y Michel J. (ed.); Heusenstamm: Ontos: 221–225.

Chao, C. (2009); “Dynamic embodiment: The transformation and progression of cultural beings through dancing”; Taiwan Journal of Anthropology; 7(2) pp. 13-48.

Dreyfus, H. (1993); “Heidegger Critique of Husserl’s (and Searle’s) Account of Intentionality”; Social Research; 60(1) pp. 17-38.

_____ (2007); “Why Heideggerian AI Failed and How Fixing It Would Require Making It More Heideggerian”; Philosophical Psychology; 20(2) pp. 247–268.

Gallagher, S. (2008); “Inference or interaction: social cognition without precursors”; Philosophical Explorations; 11(3) pp. 163–174.

Gilbert, M. (2007); “Searle and Collective Intentions”; en Intentional Act and Institutional Facts. Essays on John Searle’s Social Ontology; Tsohatzids, S. (ed.); Países Bajos: Springer: 31-48.

Hindrinks, F. (2013); “Restructuring Searle’s Making the Social World”; en Philosophy of the Social Sciences; 43(3) pp. 373-389.

Searle, J. (1983); *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*; Reino Unido: CUP.

_____ (1995); *The Construction of Social Reality*; Londres: Penguin.

_____ (2001); *Rationality in Action*; Massachusetts: MIT Press.

_____ (2002); "Collective Intentions and Actions"; en Consciousness and Language; Nueva York: CUP: 90-105.

_____ (2004); *Mind: A Brief Introduction*; Nueva York: OUP.

_____(2007a); *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free will, Language, and Political Power*; Nueva York: Columbia University Press.

_____ (2007b); "Social Ontology: The Problem and Steps Toward a Solution"; en Intentional Acts and Institutional Facts; Savas, T. (ed.); Países Bajos: Springer: 11-28.

_____ (2010); *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*; Nueva York: OUP.