

## EL CONFLICTO MORAL Y LA INTENCIONALIDAD COLECTIVA: UN ANÁLISIS DESDE LA COOPERACIÓN<sup>1</sup>

*Rodrigo Alfonso González Fernández*  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad de Chile  
rodgonza@uchile.cl

### Resumen / Abstract

En este artículo argumento que la cooperación, que explica la realidad social, no cesa necesariamente con la ofensa y el conflicto moral gianniniano. En la primera sección, introduzco el problema. En la segunda, caracterizo qué son la ofensa y el conflicto moral para Giannini. En la tercera, explico cómo la intencionalidad colectiva serleana se fundamenta en la cooperación y en los pactos solemnes. En la cuarta, analizo cómo la ofensa y el conflicto moral no necesariamente impiden la existencia de cooperación de nivel alto. Así, concluyo que la intencionalidad colectiva solo cesa cuando la cooperación alcanza su punto final.

**PALABRAS CLAVE:** experiencia moral, conflicto, intencionalidad colectiva, cooperación, pacto solemne.

### *MORAL CONFLICT AND COLLECTIVE INTENTIONALITY AN ANALYSIS FROM COOPERATION*

*In this article, I argue that cooperation, which explains social reality, may not cease with Giannini's offense and moral conflict. In the first section, I introduce to the problem, while in the second I briefly address the concepts of offense and moral conflict in Giannini's philosophy. In the third section, I explore how collective intentionality is based upon cooperation and solemn pacts. Finally, I look at how the offense and moral conflict do not*

<sup>1</sup> Artículo formulado en el marco del proyecto Fondecyt regular 1230128, “Desconfianza: un factor causal de las crisis institucionales serleanas”. Agradezco los comentarios y discusión de este trabajo a María José López, Felipe Morales, María Soledad Krause y Felipe Álvarez.

*necessarily hinder high-level cooperation. Thus, I conclude that collective intentionality only stops when cooperation reaches an endpoint.*

*KEYWORDS: moral experience, conflict. collective intentionality, cooperation, solemn pact.*

[...] estos terrenos relativamente nuevos de la investigación filosófica: se trata en verdad de buscar una experiencia en que converjan las temporalidades disgregadas de nuestras existencias. Búsqueda de una experiencia común, o lo que es lo mismo: de *un tiempo realmente común*.

Humberto Giannini, *La reflexión cotidiana*

The intuition is: Collective intentional behavior is a primitive phenomenon that cannot be analyzed as just the summation of individual intentional behavior [...]

It seems obvious that there really is collective intentional behavior as distinct from individual intentional behavior.

John Searle, "Collective Intentions and actions"

## 1. Introducción

**RI** Humberto Giannini y John Searle son dos filósofos influyentes en nuestro tiempo y claves en el análisis de problemas como la cotidianidad, la experiencia común, el espacio civil, los actos de habla, la intencionalidad, las instituciones, los poderes deónticos, los pactos solemnes, y el origen y mantención de la realidad social. Por otra parte, representan dos estilos de hacer filosofía: desde el análisis y la argumentación uno, y desde el examen especulativo el otro. Ambos estilos presentan sus ventajas y desventajas, pues cuestiones como la intencionalidad colectiva, la experiencia moral, el conflicto, la cooperación, el deber, la experiencia común y la convivencia tienen aristas que a veces se analizan mejor mediante argumentación y otras mediante el examen especulativo.

En todo caso, Searle y Giannini han explorado la experiencia de ser humano, especialmente en cuanto a la experiencia común y a la intencionalidad colectiva, dos conceptos filosóficos que facilitan la explicación del mundo y de nosotros en él.

Searle ha explorado la intencionalidad colectiva como fenómeno primitivo fundamental de la realidad social. Giannini, por otra parte, ha examinado en detalle la experiencia común. Tanto esta experiencia como la intencionalidad colectiva

son fundamentos clave del espacio civil y de la realidad social, respectivamente. En Giannini se destaca la importancia del tiempo realmente común, del nosotros en el mundo<sup>2</sup> (Giannini 1987: 19; 2008: 3; 2015a: 257); en Searle se habla de intencionalidad colectiva (Searle 1997: 41-44; 2010: 8,42-60) y de hechos institucionales e instituciones (Searle 1997: 126-130; 2005: 2; 2010: 135-141).

Pese a que el marco teórico de este trabajo no hace una comparación exhaustiva entre las teorías de Giannini y Searle, se muestra cómo la cooperación tiene una destacada presencia en la convivencia humana, la que incluso puede existir en el caso de que haya habido ofensa y, por tanto, conflicto moral. Esto se explica porque el fundamento de la intencionalidad colectiva es la cooperación, una predisposición esencial en la civilización humana. Existe, así, confluencia entre el filósofo chileno y el norteamericano, aunque, como se enfatiza aquí, hay algunas diferencias importantes entre ellos.

Searle hace una distinción clave en relación con el compartir propósitos comunes: la cooperación de nivel bajo y de nivel alto (1992: 413; 1997: 41)<sup>3</sup>. La última posibilita que la intencionalidad colectiva perdure, incluso si ha habido ofensa y existe el conflicto moral. Justamente, como se defiende aquí, hay agentes intencionales que prosiguen cooperando, por ejemplo, en los casos del boxeo, de la polémica, del duelo y del armisticio. Una tesis que se asume entonces es que compartir las mismas cosas y significados (Giannini 2007: 93), y comprometerse con pactos solemnes (Searle 2010: 48), contribuyen a que no cese la cooperación y, por tanto, a que no se quiebre del todo la intencionalidad colectiva serleana.

El trabajo está dividido en cuatro secciones y una conclusión. En la primera, se introduce el problema a examinar. En la segunda, se analizan brevemente la ofensa y el conflicto en la experiencia moral. Sobre la base de la clarificación de qué son, en la tercera sección se analiza la intencionalidad colectiva y cómo requiere de cooperación entre agentes intencionales. Asimismo, se explica la relación entre la intencionalidad colectiva y los pactos solemnes, entendidos desde la promesa. En la sección final se argumenta que la cooperación de nivel alto no desaparece necesariamente con la ofensa y con la existencia del conflicto moral. Se concluye, entonces, que la intencionalidad colectiva solo cesa cuando la cooperación llega a su punto final.

<sup>2</sup> Por eso la filosofía tiene, para Giannini, un aspecto esencialmente autobiográfico (1987: 17). Por eso, también, la convivencia entraña una cuestión dramática, por ser un método de aproximación a la vida humana (18). Esto, justamente, es lo que desarrolla Bruna, relacionando dicha experiencia con la dimensión afectiva de la experiencia común, especialmente desde la perspectiva de la convivencia humana (2022: 32).

<sup>3</sup> En la literatura sobre relaciones internacionales se hace alusión a la posibilidad de cooperación de nivel alto cuando hay partes que ejercen comunicación recíproca (Majeski y Fricks 1995: 639), y especialmente cuando esta no cesa *del todo*. Vuelvo sobre este importante punto al final de este trabajo.

## 2. *Giannini y el conflicto en la experiencia moral*

Una premisa ética fundamental de la que parte Giannini es que, cuando nos comunicamos, hay un mundo común entre interlocutores. Gracias a dicho mundo hay, por ejemplo, lo verdadero y lo falso, y todo aquel que impugne esta cuestión, debe suponer que hay verdad y falsedad (Giannini 1992: 72-73). En palabras simples: ser interlocutor es converger en un mundo común con otros. Sin embargo, al mismo tiempo hay un mundo de divergencia, en que intereses pueden diferenciarse y contraponerse. A ese mundo de convergencia/divergencia Giannini le llama espacio civil.

La experiencia moral es negativa, en el sentido de que supone cosas como la transgresión, el defecto, el malogro (Giannini 1997: 43). En esta misma línea, Giannini considera que la ofensa es piedra angular de la experiencia moral (Bruna 2022: 42). Así, con experiencia moral, este filósofo quiere mostrar lo que “bueno” y “malo” significan en el espacio civil. Es importante destacar, además, que dicho espacio es similar a la topografía cotidiana, de la *Reflexión cotidiana*, con el domicilio, la calle y el trabajo (Giannini 1987: 34-40). En el caso de la experiencia moral, este filósofo considera que la ética, si fuera como una disciplina científica, debería ser capaz de determinar los principios o dignidades, o las denuncias o deudas de ser. En relación con este punto, es importante mencionar que el mal moral se relaciona con las normas morales que “se encuentran implicadas en el traspaso vincular del mundo, pues de esa vinculación se deriva la experiencia moral, en cuanto se transgrede la norma de lo-que-se-esperaba-como-debido en función del vínculo afectivo (Bruna 2022: 36). Es importante destacar que la pérdida de dicho vínculo involucra *sentimiento* de extraneidad y pérdida, al punto de que gracias al vínculo con el otro, eminentemente afectivo, se delinea “el bien que se espera y el bien que se debe”, tanto en la relación personal y moral (Bruna 2022: 38).

La raíz del conflicto en la experiencia moral estriba en que el campo propio de la ética es la experiencia, pero no es una experiencia objetivada, como en la ciencia, ni reside en un sujeto científico, sino que, por el contrario, tiene que ver con un conjunto de sujetos morales en el espacio civil, que se encuentran entre sí. Además, este filósofo sostiene que se relaciona con la prioridad histórica del *no*, de la negatividad en el ámbito moral (Giannini 1997: 43). Es lo que se denuncia como defecto (deudas de ser), y que lleva al enjuiciamiento.

Por otra parte, la experiencia moral no es objetivable en un sentido causal, sino que alude a la experiencia subjetiva, pero de un *sujeto inobjetable* (Giannini 1992: 74). Esto es, la experiencia moral hace que, desde una condición propia, de profesor, trabajador, oficinista, por ejemplo, se *evalúe* constantemente las acciones propias y, además, las del prójimo. Por eso, el saber de la experiencia moral, además de ser negativo, no se puede delegar, es un saber que se ha ganado en actos

transitivos del mundo propio. Por eso, también, el conflicto en la experiencia moral es horizontal. En palabras de Giannini, “pertenece a la vida de un proceso cuyo rasgo esencial es este: el de ser un saber que, llegado el momento, ningún individuo perteneciente al grupo podría ignorar impunemente: saber exigible” (1992: 78). Y esto es lo fundacional y propio, lo auténticamente propio, de la ética: ser un saber irreductible, en el sentido de que el sujeto debe conectarse con el espacio civil (o de lo juzgable), y con la experiencia y convergencia/divergencia que ahí se da.

Pero, según el filósofo chileno, hay otras aristas en la experiencia moral. Desde el punto de vista espacial, la calle es la instancia más cercana a ese ámbito ético (en su no jerarquización, como lo es el trabajo, por ejemplo [1987: 37-40]). Justamente, en ese ámbito se pueden dar dos cargas intencionales, como el peón blanco y el negro, como el equipo A y el B. Ahí se da, entonces, el espacio de intencionalidades, las que pueden exhibir, u ocultar, insinuaciones y amenazas. En la vida cotidiana ocurre, de hecho, la confrontación de la apariencia versus la realidad. Y ahí es donde el discurso trata de darle la cara a la realidad, se forjan el diálogo, la polémica (Giannini 1987: 83), la conversación entre amigos, quienes se solazan mirando las cosas a orillas de la acción. Contrariamente a la conversación, la polémica y la discusión son emergentes e imprevisibles: es difícil saber dónde van a ir a parar.

Justamente, y dado lo anterior, no es la amistad la que muestra el conflicto en la experiencia moral. Al contrario, se parece más al diálogo, a ese con que Sócrates, el tábano, espoliaba a los ciudadanos de Atenas<sup>4</sup>. El diálogo callejero, entonces, siempre muestra un conflicto y luego abre la resolución del mismo, a diferencia de la polémica. Eso porque el diálogo es re-flexivo, vuelve a los interlocutores sobre sí mismos, sobre el terreno común, pero también sobre las diferencias de interés, de la contraposición de interpretaciones reales (vuelvo sobre este punto en las siguientes secciones, por ser meollo del presente análisis en relación con el conflicto moral y la relación intencionalidad colectiva/cooperación).

El diálogo posibilita, según Giannini, el flujo de la realidad social, su dinamismo, pero también su conflicto. Como lo describe explícitamente:

Es posible, y casi inevitable, que detrás de lo que se ventila en el diálogo, se jueguen intereses de grupo, “posiciones de fuerza”, ideologías [...] En la vida civil lo que nos disputamos los hombres es el derecho a poseer ciertas cosas, ciertas garantías, y el derecho de gozar efectivamente de ellas. No nos disputamos *directamente* las cosas, salvo cuando alguna vez perdemos esa civilidad [...]

Así, pues, ocurra en la Academia, en la Bolsa o en el domicilio, el diálogo siempre expresa una bipolaridad no de individuos en cuanto tales, sino de posiciones o

<sup>4</sup> Sócrates es padre del diálogo callejero, según Giannini (2015b: 189).

funciones sociales en pugna (obreros-patrones, gobernados-gobernantes, padres-hijos, etc.), desde las que, el individuo defiende sus derechos y sus aspiraciones en el seno de una sociedad abierta, democrática. (Giannini 1992: 93, énfasis en original)

De hecho, los dialogantes son tales en la medida que aceptan, reflexivamente, una reaproximación entre las partes, donde se someten colectivamente a la eficacia de la prueba, irrefutable o convincente. Esto es, deben recurrir, mediante el diálogo, a la verdad transubjetiva. Es importante recalcar el “deben”, y que la verdad es “transubjetiva”, pues el diálogo es una predicción hospitalaria hacia el argumento ajeno, una conducta moral, en que se enjuician primero y justifican luego, los sujetos de la experiencia común (en que incluso puede haber conflicto, como en el diálogo). En otras palabras, el enjuiciamiento y la justificación son los polos del diálogo moral auténtico, del diálogo verbal, en cuanto solo el lenguaje, como medio, es capaz de situarnos en esa experiencia común, objeto entonces de la ética. La experiencia moral es, en consecuencia, experiencia dialógica, porque solo el diálogo permite el enjuiciamiento y la justificación, y, por ende, el intercambio en el conflicto de razones y de intereses en juego.

Giannini es enfático al señalar que el diálogo moral transcurre en el ámbito del sentido común. En este se entrecruzan los enunciados y el sentido de la oportunidad, a diferencia de lo que ocurre en el lenguaje puramente teórico. Si un interlocutor interrumpe a otro, y le dice fuera de ese sentido común “Dios existe”, será tomado por loco. Sin embargo, si la misma afirmación se hace en el contexto en que una persona se va a suicidar, la afirmación adquiere pleno sentido. En el sentido común, la conducta, incluso la verbal, tiene que ser atinente al estado de cosas, cuestión que muestra las limitaciones del lenguaje teórico en relación con la experiencia, compleja por cierto, de ser humano. Es por esto que Giannini diferencia el lenguaje de lo cotidiano, en que transcurre la experiencia moral, del lenguaje teórico (Giannini 1992: 102-104). O, puesto de otra manera, los interlocutores, para dialogar, deben estar en el ámbito del mundo común o del espacio civil<sup>5</sup>, porque involucra el reconocimiento de los otros. Y dicho reconocimiento se gana como encuentro en el espacio mundano de la interacción, del proceso en que otros comunican su subjetividad. Por eso, sostiene Giannini, “la Ética estudia acciones comunicativas *en acto* como afirmar, negar, proponer, prometer, vaticinar..., acciones que están explícitas o implícitas en todo lo que se comunica” (2008: 4, énfasis en original). Por eso la acción comunicativa es *apofántica*, reveladora, al mostrar algo, lo que va más allá de la pura aseveración y la referencia<sup>6</sup>. Por eso,

<sup>5</sup> Como se muestra en las secciones venideras, esta tesis es clave en relación con la cooperación y la intencionalidad colectiva serleana.

<sup>6</sup> Este punto es clave a la luz de los actos de habla de Searle (1969 y 1989), sobre todo entendiendo estos como elementos constituyentes de la realidad social. Puesto

también, hay respuesta con acción comunicativa de un agente intencional a otro, en el encuentro de un *nosotros* (de la intencionalidad colectiva en clave de searleana, como examino más abajo).

Justamente, el enjuiciamiento transcurre en el mundo bipolar del diálogo moral. Y desencadena una y otra vez su contraparte: la justificación. Pero, dada la importancia de estas dos instancias, conviene aclararlas. El mundo común, el espacio civil de los dialogantes, incluye lo que debe hacerse, lo que es pre-visible. De esta forma, la experiencia común prevé lo que *debe ser exigido*. Por ejemplo, el saludo entre dos amigos. El mundo de la comunidad supone, atmosféricamente, qué es justificable y qué no lo es. Son enjuiciamientos las siguientes expresiones:

- i) “Es un robo lo que me han hecho”
- ii) “Tu hermano no debió contestarle con tanta hostilidad”
- iii) “X es un perfecto hipócrita”. (Giannini 1992: 105)

Los enjuiciamientos, entonces, proponen algo. Pero no lo hacen al modo de proposiciones acerca de estados de cosas, o proposiciones atómicas; por ejemplo, “Llueve”, “El gato está sobre el felpudo”, etc. Al contrario, los enjuiciamientos, como “X es un perfecto hipócrita”, suponen que “hipócrita” refiere a la capacidad de una persona de ocultar sus verdaderos sentimientos. Tiene pleno *sentido* la afirmación con ese adjetivo, en el campo de la experiencia intersubjetiva (como “X es azul” la tiene en el de la sensibilidad).

Los enjuiciamientos tienen un campo limitado de referencia. Con el caso de “hipócrita” se enjuician ciertos actos humanos, aquellos por los cuales un ser humano es sujeto y también actor. Justamente, lo que se enjuicia es la irresponsabilidad ética, que dicho ser humano actúe de cierta manera, cuando debería haberlo hecho de otra. Por ejemplo, que un ser humano actúe incontinentemente en consideración de declararse profundamente cristiano, y sin importarle si sus actos dañan a otras personas.

Pero, además, en ese acto intencionado debe haber una raíz defectiva, o una deuda de la voluntad. Esta es en relación con lo que una intención buena debiera ser. Más aún, y he ahí el punto del conflicto moral con el enjuiciamiento al que lleva, esa intención buena es *exigible*. Giannini lo describe de la siguiente manera: “[...] el estado de cosas que se ‘muestra’ mediante el enjuiciamiento es el defecto

---

sintéticamente aquí: Searle toma la explicación Griceana intencionalista y la de Austin de los actos ilocucionarios, que, combinadas, dan lugar a una teoría de las reglas constitutivas y los hechos institucionales (Searle 2002: 4). Es patente la influencia de Searle sobre Giannini en relación con los actos de habla y lo apofántico, lo revelador.

de un acto humano respecto de lo que debiera quererse —o con la intensidad que debiera *quererse*— en circunstancias semejantes” (Giannini 1992: 106). Esa es, precisamente, la relación del defecto que se denuncia como un mal, a saber, desde el enjuiciamiento mismo. Este se da como consecuencia de la iniquidad de la experiencia moral. La ética es una respuesta teórica, humanista y afirmativa, i.e., desde la justificación (Giannini 1997: 43-44). En consecuencia, el enjuiciamiento muestra una realidad defectiva, y ese es el sentido propio que tiene, que se enjuicia y que luego se justifica.

El enjuiciamiento muestra una cualidad adverbial, en vez de la cualidad adjetiva de las cosas. El primer caso es mucho más que solo verificar, como el segundo, porque el hecho de que alguien sea hipócrita es más difícil de verificar que, por ejemplo, un hecho como que la carpeta azul está sobre la mesa. En efecto, ser hipócrita supone un modo de ser discontinuo e incluso pasajero, en el sentido de una manera de actuar<sup>7</sup>. “X es hipócrita” involucra un modo de ser diferente de “X es azul”. No obstante, Giannini encuentra una solución: mientras que la *narración* da cuenta del modo discontinuo del ser adverbial, la mera constatación lo hace en un sentido puramente adjetivo. De hecho, la narración ayuda a intuir y resolver cuánto hay de verdad en el enjuiciamiento, en el sentido de lo que debe hacerse y quererse. Esto ocurre porque se hace un juicio de un ser que es, finalmente, inobjetable, y que se relaciona con la intimidad del prójimo, una cuestión problemática a la hora de verificar el enjuiciamiento.

Por otra parte, conviene clarificar aún más la justificación, para así tener una perspectiva adecuada del conflicto en la experiencia moral. En efecto, Giannini considera que la justificación es una suerte de reconducción, un reintegro de una proposición, la conducta, incluso la vida misma. Dicho reintegro es a la dignidad de ser (Giannini, 1992: 111), lo es en función de *algo que no marcha* (Giannini 1997: 44). La proposición es reconducción respecto de lo cual vale la pena ser afirmada, el valor en cuanto la conducta es digna de ser realizada, la vida respecto del sentido que la hace digna de ser vivida. En el otro lado de la vereda, lo injustificable es lo desprovisto de toda cualidad transitiva, de toda dignidad.

Un punto importante a destacar en la discusión que propone este filósofo chileno es que nos justificamos a causa de un enjuiciamiento, real, de una acusación, o posible, que puede ser meramente imaginario. Mientras que el enjuiciamiento es juicio, acto ilocucionario, la justificación también es lingüística, pero a modo de intención de hacerlo: demostración de algunas conductas que invalidan el enjuiciamiento y que muestran una gama de posibilidades como, por ejemplo, ahorrar, derrochar, sacrificar la vida, etc.

Hay cuatro aspectos de la justificación que responden preguntas:

<sup>7</sup> Agradezco la discusión de la exégesis de este punto de la filosofía de Giannini, y su conexión entre los discontinuo y lo moral, a Felipe Morales.

- i) qué es aquello de lo que uno debe justificarse (*justificandum*);
- ii) qué hecho o argumento es realmente justificante (*justificans*);
- iii) en vista de qué (sentido del acto justificativo);
- iv) ante quién (destinatario del acto).

El conflicto en la experiencia moral tiene que ver siempre con una *ofensa* inferida, o que se cree haber inferido. La ofensa es la categoría moral por excelencia entonces (Giannini 1992: 113), a la que no se ha otorgado el reconocimiento debido (por ejemplo, alguien que no saluda a un amigo para su cumpleaños)<sup>8</sup>. De hecho, la ofensa es el no reconocimiento culpable, y que Giannini liga a la cualidad dignificante de la vida en cuanto tal, que dignifica al ser humano en cuanto tal y que había indicado negativamente más arriba en relación con la inobjetividad. Justamente, y en relación con la cualidad temporal humana, es presencia irreductible, y la violación de esta ofende y debe justificarse.

A propósito del *justificans*: es la respuesta que logra eliminar la raíz de lo ofendido. Y Giannini recuerda que lo que finalmente ofende es la mala voluntad que inspira y en la que se funda la presencia visible y objetiva del otro. Pero, ahí se esclarece el rol de la justificación, porque se dirige a quien ha recibido la ofensa, quien decide sobre el valor del acto restaurador, que tiene como fin restaurar la exclusión y el sinsentido, volver a ofensor y ofendido al acto de convivencia. Lo que debe hacer la justificación es con-donar en un ámbito intersubjetivo, de una experiencia que restaura la dignidad. Y lo hace ante el ofendido, en la experiencia moral. Hay que recordar, además, que hay *un bien que se espera*, y que se exige en nuestra conducta civil.

Es una exigencia entre sujetos, no externa, sino en relación con el prójimo que es inobjetable. Y así Giannini describe las dos éticas: la del bien que se espera, que es el deber ser, en el reconocimiento del otro, y la del bien al que se aspira, cercano a la *eudaimonía*, asociada a un *telos* (Giannini 2008: 3). En consecuencia, hay una disimetría ontológica entre el cumplimiento de lo que se debe y la obtención de lo que se espera. Tal disimetría, sostiene este filósofo, está en la base de la estructura dialogal de la experiencia cotidiana y de la experiencia común. Pero, cabe la pregunta: ¿es posible que, incluso la experiencia moral, con su carga negativa, de defecto, no logre anular del todo la cooperación, y así una suerte de actuar mancomunado basado en un deber *todavía* exigible? Esta pregunta no es fútil, porque se relaciona con la cooperación, que es la basal de la civilización, al mundo civil de Giannini y al vivir en este. La pregunta es ciertamente crucial en relación con la experiencia común y con cómo esta se vincula con la cooperación y la intencionalidad colectiva. Mi intuición es que

<sup>8</sup> Dada la importancia que tiene este punto para el análisis, vuelvo sobre él en las siguientes secciones.

la cooperación no desaparece del todo, incluso si hay ofensa y conflicto moral entre agentes intencionales.

### 3. Searle y la intencionalidad colectiva: su fundamento en la cooperación

Para atizar la discusión acerca de la ofensa y del conflicto moral, es necesario señalar lo esencial de la cooperación y su relación con la intencionalidad colectiva. Por tanto, esta sección relacionará ambos conceptos.

Searle (2010: 5) declara que ha inaugurado una nueva rama de la filosofía, la filosofía de la sociedad. Dicha rama se preocupa por explicar el surgimiento y mantención de la civilización humana. De acuerdo con esta nueva rama de la filosofía, la intencionalidad colectiva es fundamental para la creación y mantención de dicha civilización. Pero hay detalles técnicos que son particularmente relevantes, a propósito de cómo puede haber intencionalidad colectiva, cuestión que no se puede soslayar.

A diferencia de la intencionalidad individual, la colectiva requiere *compartir* estados mentales, aunque estos existan en mentes individuales. Por esto, Searle suscribe al *individualismo metodológico* en filosofía de la mente: los estados mentales se realizan en cerebros individuales, pese a que se pueden *compartir* creencias, deseos y, lo más importante, objetivos. Por ejemplo, tres amigos, Juan, Pedro y María pueden tener como objetivo común hacer partir un automóvil empujándolo (como examinaré, incluso si se ofenden mutuamente). De esta forma, compartir el deseo de hacer partir el automóvil es fundamental para tener objetivos comunes en este grupo y, así, para que existan no tan solo creencias, deseos y objetivos individuales.

Sin embargo, hay otra cuestión fundamental en relación con este punto del compartir estados mentales, atinente al diálogo entre conflicto moral e intencionalidad colectiva: Searle declara que esta no es reducible a la intencionalidad individual (Searle 2010: 47-48). Esto es, “Nosotros hacemos X” no puede reducirse a la intencionalidad individual de varios agentes, de, por ejemplo, el agente individual 1 desea que el agente individual 2 haga X, de 2 desea que 1 haga X, de 1 cree que 2 cree que debe hacer X, y así sucesivamente *ad infinitum*. Por el contrario, para Searle la intencionalidad colectiva es un *primitivo* que requiere de la cooperación (Searle 1992: 401 y ss.). Es decir, la intencionalidad colectiva no se puede reducir a la intencionalidad individual, ni puede explicarse por algo más fundamental. Esto aclara por qué la intencionalidad colectiva es pilar fundamental de la construcción de la realidad social y de la creación y mantención de la civilización humana.

Ahora bien, incluso si hay conflicto moral entre agentes intencionales, la cooperación es condición necesaria de toda intencionalidad colectiva, y ello ocurre

incluso si hay un conflicto que no se resuelve<sup>9</sup>. El hecho de que varios agentes intencionales se asocien para lograr un objetivo común, desarrollando una intención en la acción (Searle 2001: 45; 2010: 51), muestra que se requiere de un compromiso o pacto solemne entre ellos con miras a lograr dicho objetivo. Esto ciertamente contempla la posibilidad de una convivencia en el conflicto.

En el caso de Juan, Pedro y María empujando un automóvil, hay un compromiso entre ellos para desarrollar la intención en la acción por parte de todos. Cada uno hace su parte, y ello ocurre incluso si Juan, Pedro y María entran en conflicto, porque como argumentaré, la ofensa, que es base del conflicto moral en Giannini, no excluye que los agentes intencionales puedan seguir cooperando. Esto es, no se excluye la posibilidad de una convivencia que resulte conflictiva.

Esta cuestión de la cooperación/colaboración mancomunada no puede pasarse por alto, porque la asignación de funciones de estatus, en el caso de “X cuenta como Y en C” (e.g. este billete cuenta como \$ 1.000 en Chile) depende de que se acuerde, colectivamente, que ese objeto tiene un *poder simbólico*, a saber, ser Y, dinero, en un determinado contexto, Chile. Es decir, independiente de las propiedades físicas del papel moneda, y de las representaciones que tiene, cuenta como dinero si hay acuerdo y reconocimiento colectivo.

Según Searle, la fórmula “X cuenta como Y en C” es una regla constitutiva fundamental para la creación y mantención de todas las instituciones (Searle 1997: 61 y ss.; 2005, 5 y ss.; Searle 2010: 96). Estas existen si se sigue ese tipo de regla, por ejemplo, en el caso del dinero. A diferencia de las reglas regulativas, en que la acción precede a la regla (Searle 1997: 45-47), las reglas constitutivas erigen acciones, como, por ejemplo, en el caso del ajedrez. En el fondo, y como Searle enfatiza, las instituciones son reservas de plaza de acciones que son llevadas a cabo en función de las reglas constitutivas (Searle 1997: 73).

Junto con el lenguaje, la cooperación es crucial para que se asignen los poderes simbólicos asociados a “Y” en “X cuenta como Y en C”. El solo hecho de que se *reconozca* colectivamente a Y como poder simbólico, implica que hay cooperación. En efecto, se requiere de un esfuerzo colectivo, de un acuerdo entre varios agentes intencionales, para que un billete de \$ 1.000 cuente como dinero y, más aún, para que habilite o capacite para adquirir bienes por ese valor. Pero, es importante recordar que muchos conceptos de la realidad social, incluyendo las asignaciones de funciones de estatus propias de las instituciones, son *autorreferenciales*, es decir, para que “X cuente como Y en C”, se requiere de una disyunción indefinida

<sup>9</sup> Bruna intuye esta posibilidad en relación con el diálogo, aunque no la explora suficientemente. Según ella, “podría plantearse, desde lo expuesto por Giannini, que sin encuentro dialógico no hay revinculación tras el quiebre dado por la ofensa moral, pero esto podría resultar incoherente con la *idea de una convivencia conflictiva que no necesita buscar un acuerdo absoluto*” (Bruna 2022: 45, notal al pie 17, énfasis mío).

de la forma “X es creído como Y”, “X es visto como Y”, o “X es usado como Y” (Searle 1997: 50)<sup>10</sup>. En el caso del billete, se da, al menos, que dicho objeto es usado por agentes intencionales como \$ 1.000 en Chile (aunque también se da el caso de que es creído y usado como Y por ellos). En consecuencia, las asignaciones de funciones de estatus resultan claves para la creación y mantención de instituciones en la realidad social serleana: el dinero, el matrimonio, la presidencia, el congreso, las fiestas de cóctel, etc.

En vista de la discusión sobre la experiencia moral de Giannini, y de lo que resulta relevante precisar a propósito de la cooperación, vale la pena aclarar más a qué se refiere esta última. Justamente, Searle invita al lector a considerar de qué manera dicha cooperación otorga un carácter irreductible a la intencionalidad colectiva, respecto de la intencionalidad individual. Lo hace con el siguiente ejemplo:

La Escuela de Negocios: Caso 1

Imagine Ud. a un grupo de graduados de la Escuela de Negocios de Harvard, a quienes se les enseña a llegar a creer que la teoría de Adam Smith de la mano invisible es correcta [...] Después del día de graduación, cada uno sale al mundo y trata de beneficiar a la humanidad siendo tan egoísta como sea posible y tratando de volverse tan individualmente rico como pueda [...]

La Escuela de Negocios: Caso 2

Hay un segundo caso posible en el que Ud. puede imaginar que todos se reúnen el día de la graduación y hacen un *pacto solemne* de que saldrán y tratarán de ayudar a la humanidad haciéndose tan ricos como puedan y actuando de manera tan egoísta como puedan [...]

Hay una tremenda diferencia entre los dos casos porque *en el segundo hay una obligación asumida por cada miembro individual*. En el primer caso, los individuos no tienen pacto o promesa de actuar de esa manera [...] Pero *en el segundo caso, cada uno hace una promesa solemne a todos los demás*. (Searle 2010: 47-48, traducción propia, énfasis mío)

El pacto solemne, al que subyace una promesa, es fundamental para que exista la cooperación serleana. Aquí hay una notable cercanía entre Searle y Giannini, porque la promesa resultan de una acción comunicativa, en la que hay un compromiso entre dos personas, que involucra obligación (López y Giannini 2014: 66-67). La cooperación serleana, entonces, es base de la intencionalidad colectiva por el deber y compromiso que implica. Los participantes de una acción colectiva se reconocen como partícipes de una promesa que existe o que se da por supuesta (al menos se presume que existe en virtud de un mundo en común que se comparte), sea de una intención previa o de una intención en la acción (Searle

<sup>10</sup> De esta manera pone en lenguaje analítico la cuestión de la experiencia común y el compartir, en clave de Giannini.

2001: 44-45). Mientras que un ejemplo de la primera es justamente el deseo de los miembros de la Escuela 2 de hacerse ricos siendo egoístas, incluso si se ofenden o tienen conflicto entre sí, Juan, María y Pedro ayudando a empujar un automóvil es un ejemplo de una intención en la acción. Pero, lo interesante es que, en ambos casos, si hay intencionalidad colectiva, los agentes intencionales *cuentan* con que los demás harán su parte, y generalmente lo presuponen. Ello ocurre, justamente, por el pacto solemne de los participantes en la intencionalidad colectiva. En efecto, uno *supone* que los deberes suscritos por los miembros que *comparten* un objetivo común serán honrados, y también *supone* que quien asume un deber no faltará a este. Como se analiza más abajo, dichas suposiciones son cruciales para que pueda darse la cooperación incluso luego de que exista el conflicto moral. Más aún, como se destaca arriba, ese objetivo compartido se honrará incluso si hay una convivencia conflictiva.

Ahora bien, se necesita explicitar mejor el significado de cooperar, en la medida que hay formas de cooperación que no parecen tales. Searle considera fundamental la siguiente tesis: las conductas agresivas o competitivas requieren de cooperación de nivel alto (Searle 1992: 412). Es el caso, por ejemplo, de dos púgiles en un cuadrilátero. Cada uno tiene una intención alta de cooperar con el otro para que la competencia pueda llevarse a cabo. Ello no ocurre si un hombre asalta y da golpes a otro en un pasillo oscuro. En este último caso hay agresión sin intencionalidad colectiva.

En los deportes, las competencias o justas, los juegos, los juicios, e incluso en la guerra hay intencionalidad colectiva, a la que subyace cooperación de nivel alto. En el caso humano, según Searle, la mayor parte de las conductas sociales humanas requieren al menos de cooperación de nivel alto (1992: 413).

Por ejemplo, al empujar el automóvil, Juan, Pedro y María cooperan directa o abiertamente, por tanto, esta intención en acción constituye un tipo de cooperación de nivel bajo. El ejemplo de los púgiles es muy iluminador, porque la brutalidad que a veces se le atribuye al boxeo hace parecer que no puede haber ningún tipo de cooperación basada en reglas constitutivas. Sin embargo, la cooperación, de nivel alto en este caso, que es dependiente de las reglas del juego, va más allá de un posible conflicto (en realidad, por eso puede seguir existiendo cooperación si hay ofensa y conflicto moral, en clave de Giannini)<sup>11</sup>.

El cortometraje *Boxing Match* de Charles Chaplin (1931) permite examinar de qué manera seguir reglas constitutivas, de manera consciente o inconsciente, ya es una forma de cooperación. En dicho cortometraje Charlie Chaplin, otro púgil y el árbitro muestran una suerte de danza, en la que el primero arteramente asesta golpes

<sup>11</sup> Mi tesis es que incluso si la ofensa moral sorprende a las partes, y entran en conflicto, hay cooperación de nivel alto que puede seguir existiendo. El solo hecho de que las reglas constitutivas organicen y den lugar a un juego es ilustrativo del punto que se explora aquí.

al segundo. Este trata de devolver los golpes, pero Chaplin no lo deja al ocultarse y danzar detrás del árbitro, o bien amarrarse a su adversario. Nuevamente, uno podría considerar que no hay cooperación, porque hay competencia, pero Chaplin muestra, irónicamente, que deben existir reglas constitutivas y cooperación entre los agentes intencionales involucrados. De otra manera, si hay reglas constitutivas que se transgreden, ocurre lo de *Boxing Match*, que es una parodia de una competencia deportiva real.

En síntesis, puede haber cooperación de nivel alto en la competencia, e incluso si hay conflicto entre los agentes intencionales.

#### 4. La cooperación de nivel alto y los pactos solemnes

En esta última sección se examina en detalle la posibilidad de que exista la cooperación y el conflicto entre agentes intencionales. La posibilidad de ofensa (que bien puede calar en diferentes niveles) no hace que desaparezca la intencionalidad colectiva entre ellos, cuestión que Giannini pondría en términos de cómo la convivencia, conflictiva, aún resulta posible. Para efectos de este análisis, es fundamental distinguir entre las diferentes formas de cooperación y cómo han sido destacadas recientemente para que el fenómeno de la intencionalidad colectiva pueda explicarse adecuadamente. Las teorías de Michael Tomasello y de Frans de Waal son fundamentales, porque resultan complementarias a la aproximación de Searle.

Justamente, frente a la dicotomía entre altruismo y egoísmo, surge la cooperación como un elemento clave que parece dar por ganador al altruismo. Como De Waal destaca, la cooperación es un elemento fundamental entre los animales que exhiben “equidad” (De Waal 2005: 215) y, ciertamente, entre los que viven en grupo (De Waal 2019: 124). En efecto, la cooperación es crucial para la sobrevivencia de algunos mamíferos.

Ahora, pese a las diferencias con de Waal,<sup>12</sup> Tomasello describe por qué cooperamos en diversos contextos de instituciones sociales (Tomasello 2009: XIII). Para hacerlo solo se requiere que un grupo de agentes intencionales tengan vida en común (u objetivos en común), lo que ciertamente recuerda a la intencionalidad colectiva de Searle. Su teoría y la de Tomasello resultan complementarias en

<sup>12</sup> Por razones de espacio solo cabe mencionar que De Waal y Tomasello han protagonizado un debate sobre si la cooperación y la intencionalidad colectiva son fenómenos exclusivamente humanos. Para el primero, la cooperación puede rastrearse en primates no humanos, mientras que para el segundo esta requiere de un “Nosotros-hacemos-X”, que, a su vez, necesita de un sentido de lo colectivo, fenómeno que va más allá de la mera conducta grupal coordinada.

relación con cómo el cooperar implica actuar en función de objetivos comunes. Sin embargo, ello no excluye que puedan existir estos objetivos, incluso si hay conflicto (y ofensa) entre las partes involucradas.

El solo hecho de que pueda existir el llamado *fair-play* sugiere que en los juegos y deportes puede haber cooperación e intencionalidad colectiva, pese a que los participantes pueden entrar en conflicto. Un elemento que prueba este punto: imagínese que el boxeador 1 y el boxeador 2 se conocen, y que comparten un mundo común. Sin embargo, se ofenden e insultan en la presentación previa a la pelea, lo cual suscita conflicto y ofensa en clave de Giannini<sup>13</sup>. Claramente, puede darse conflicto moral aquí producto de las ofensas, pero si ambos boxeadores prosiguen a la contienda de acuerdo con las reglas constitutivas del deporte, habrá cooperación de nivel alto. Luego, la cooperación puede proseguir incluso si luego de la ofensa y habiendo conflicto moral, y esto es clave para que la intencionalidad colectiva no cese.

Otro ejemplo similar, atingente a la discusión de esta sección: la polémica. El propio Giannini reconoce que los partícipes de ella pueden llegar a estar ofuscados, y que un diálogo que degrada en polémica puede terminar en el agravio y la contumelia (Giannini 1987: 83-84). Sin embargo, dicha polémica, como forma de una conversación degradada, puede verse como una disputa en que se deben seguir ciertas reglas mínimas para que pueda existir. Nótese que es *posible* que los adversarios de la polémica se ofendan, pero, al mismo tiempo, colaboren mínimamente entre sí. En este sentido, el portazo, el insulto y la contumelia hacen que el diálogo degradado termine de manera abrupta. Pero, ¿finaliza necesariamente ahí la intencionalidad colectiva?

Hay una clase de dicha intencionalidad donde se persiste en la cooperación, pese al conflicto y la ofensa: el duelo, donde incluso se admite la muerte del otro como parte de las reglas constitutivas. Supóngase que Juan y Pedro, amigos, compiten por el amor de María. Ambos dejan de ser amigos, al ofenderse mutuamente producto de una polémica que concluye en contumelia, al punto de que se infieren ofensas que afectan su honor. Por supuesto, deja de haber confianza entre ambos, lo que no obsta que *todavía* pueda haber cooperación<sup>14</sup>. En efecto, Juan y Pedro han dejado de confiar entre sí. Ahora suponga que deciden retarse a duelo, con el objeto de restaurar el honor perdido por las ofensas inferidas. Es claro que, si el duelo se lleva a cabo, *debe* existir cooperación de nivel alto entre ambos examigos, y la habrá en vista de las reglas del duelo. En consecuencia, la cooperación de nivel alto puede seguir existiendo y así, puede haber intencionalidad colectiva entre agentes

<sup>13</sup> En el boxeo y otros deportes donde hay conductas agresivas, es frecuente que los peleadores se desafíen abiertamente antes de la competencia. Muchas veces se insultan abiertamente.

<sup>14</sup> Esta posibilidad la exploran *in extenso* Cook *et. al*, quienes defienden que puede haber cooperación sin confianza (2005: 83 y ss.).

intencionales ofendidos y agraviados de igual forma. El duelo no se suspenderá por ello, al contrario, es un acicate para que este se lleve a cabo<sup>15</sup>.

Es importante destacar que, a pesar de ser una suerte de experimento mental, el caso del duelo no es *ad hoc* como podría parecer. Hay ejemplos mucho más dramáticos que la ofensa y la contumelia en la vida real, que parecen poner fin a la intencionalidad colectiva por culpa del conflicto, pero *no lo hacen*. Los armisticios de guerra son ejemplos apropiados para ilustrar el punto.

Cuando Alemania, del Segundo Reich, firmó el armisticio del 11 de noviembre de 1918 en Le Francport, ciertamente cooperó con los aliados, pese a su estrepitosa derrota. Posteriormente, el artículo 231 del Tratado de Versalles de 1919 estipuló el desarme, las concesiones territoriales e impuso el pago de altas indemnizaciones a Alemania por parte de los países victoriosos, todo lo que ‘justificó’ las transgresiones de Hitler a dicho tratado en la década de 1930. Para cumplir con su agenda política, instaló la idea de que Alemania había sido humillada. Esto ayudó a fraguar las invasiones nazis a otros países posteriormente, lo que detonó la Segunda Guerra mundial. Cabe destacar que Alemania nunca cesó de cooperar a nivel alto: ni en el armisticio ni en el Tratado de Versalles. Nótese que jamás hubo confianza entre los representantes de Alemania y los aliados, lo que indica que es correcta la tesis de que puede haber cooperación sin confianza. Pero, ¿cuál es la moraleja? Incluso luego de la derrota puede existir cooperación (un fenómeno con vasta presencia en la realidad social). De hecho, la derrota exige la cooperación del derrotado como partícipe del enfrentamiento de acuerdo con las reglas constitutivas de este. En particular, el derrotado debe asumir lo que se dicte que haya sido pactado en el enfrentamiento, con lo que se le asignará una nueva función de estatus<sup>16</sup>.

De hecho, la cooperación es cultivada desde temprana edad por parte de los humanos. Pese a su supuesta inocencia, los niños son normativos y lo son especialmente cuando exhiben intencionalidad colectiva en los juegos de simulación de funciones de estatus. Para aclarar la proyección promiscua de intencionalidad colectiva en animales criticada a Searle<sup>17</sup>, Rakoczy y Tomasello (2007: 122) llevaron a cabo un experimento que les permitió concluir que en los humanos podía existir

<sup>15</sup> Alguien podría objetar que esta cooperación es solo temporal. En efecto, lo es, pero hay que agregar que en cuanto el seguimiento de las reglas constitutivas es necesario.

<sup>16</sup> Agradezco la discusión de este punto a Felipe Álvarez.

<sup>17</sup> La acusación se basa en un comentario de Searle en *La construcción de la realidad social* sobre cómo algunos etólogos consideran que los animales atribuyen funciones de estatus de manera colectiva (Searle 1997: p. 57 nota a pie). Este punto se conecta con un debate entre Franz de Waal y Michael Tomasello, en adelante, el debate de Waal/Tomasello. Hago notar, por último, que incluir a los animales como ejemplos de cooperación está en línea con las consideraciones de Bruna (2022), quien defiende una aproximación afectiva a la experiencia común. En efecto, incluir sentimientos y emociones posibilita que los animales también puedan exhibir algún tipo de intencionalidad colectiva, por básica que esta parezca.

cooperación del “nosotros-hacemos-x” desde los 2 años de edad (Tomasello 2019: 3-4). En el experimento ambos investigadores aluden a los juegos de imaginación colectiva simulada desde esa edad. Por ejemplo, los niños son capaces de imaginar que X (una piedra) cuenta como Y (una manzana), al modo de la regla constitutiva serleana “X cuenta como Y en C”. Pero, aquí viene la cuestión notable. En dicho experimento, los niños mostraron capacidad de tener conciencia de la dimensión normativa de los juegos con atribuciones de funciones de estatus. Cuando otros no respetaron el estatus Y, protestaron y les instruyeron cómo se *debía* jugar. Es decir, los niños pasaron de ser pupilos a ser instructores de reglas. Como argumentan Rakoczy y Tomasello, esta capacidad de apreciar reglas mediante la imitación de otros está ausente en los monos, lo que llevó a estos experimentadores a concluir que *solo* los humanos tienen capacidad de cooperar y de tener intencionalidad colectiva genuina. Ciertamente, tales resultados experimentales pueden extrapolarse al problema tratado aquí: la cooperación perdura, incluso si hay conflicto moral y mala convivencia. Por supuesto, dado que la evidencia empírica aludida por Rakoczy y Tomasello no es demostrativa, el punto, que es el meollo del debate de Waal/Tomasello, no ha sido zanjado de manera definitiva. Ello, porque cabe la siguiente pregunta: ¿es la cooperación una marca de la humanidad, como Tomasello sugiere? (Schweikard y Schmid 2021: 18).

Es importante destacar que ante esta interrogante hay teorías alternativas. Como González y Krause (2022, 9-10), quienes argumentan que la cooperación humana parece ser un fenómeno por defecto, es decir, una predisposición para colaborar con otros, enraizada en nuestra naturaleza. Algunos investigadores incluso sostienen que los animales también son cooperadores y que, en el caso humano, hay *supercooperación* (Nowak y Highfield 2011), o bien *hipercooperación* (Rosati *et al.* 2018). De cualquier manera, todas estas teorías son consistentes con la tesis que se defiende en este trabajo, a saber, que la cooperación es un fenómeno básico y con vasta presencia en los humanos y en los animales. Es, además, explicativamente relevante en relación con el fenómeno del convivir, sea este conflictivo o no.

## 5. Conclusión

El conflicto en la experiencia moral de Giannini es un fenómeno complejo, como se analizó en las secciones previas, especialmente por su conexión con la experiencia y el tiempo común. También es compleja la intencionalidad colectiva de Searle, por su fundamento en la cooperación entre agentes intencionales. Una conclusión extraída a partir de la presente investigación es que la intencionalidad colectiva puede perdurar incluso si hay ofensa y conflicto moral, es decir, incluso si hay convivencia conflictiva. En relación con este punto, hay que advertir lo siguiente: una lectura incorrecta de la cooperación serleana concluye que cuando hay conflicto

moral, desaparece *ipso facto* la intencionalidad colectiva. Esa cuestión es ilusoria: los agentes intencionales cooperan en redes de instituciones, por lo que la cooperación puede persistir, incluso en el conflicto moral.

Varios ejemplos se presentaron para apoyar el análisis: los púgiles que se ofenden antes de la competencia, la polémica que termina en contumelia, el duelo entre los dos amigos que se disputan el amor de una mujer y, finalmente, el armisticio que se firma luego de una derrota estrepitosa. En todos estos casos se muestra que la cooperación persiste luego de la ofensa y, en el último caso, de la humillación.

Vivir el conflicto moral y la cooperación involucra experimentar dos polos del ser humano, tanto en lo cotidiano y en lo civil, en lo social y en lo institucional. Precisamente, he ahí por qué la ética tiene una misión difícil: debe adoptar una aproximación teórica no reductiva de lo que es el ser humano, identificando el conflicto moral y sus fuentes, pero también ponderando en su justa medida el inextinguible deseo de cooperar. Ambas dimensiones, la del conflicto moral y la de la cooperación, son dos caras de la experiencia humana; por lo mismo, ambas reflejan la complejidad de vivir con otros, en un tiempo y experiencia común y, ciertamente, en el contexto de la civilización humana.

### Referencias bibliográficas

- Bruna, Rosemary (2022), “La experiencia moral en clave afectiva: una lectura desde la obra de Humberto Giannini”. *Hermenéutica Intercultural*. 38: 29-50.
- Chaplin, Charles (1931), “Boxing Match”, en *City Lights*. <https://www.youtube.com/watch?v=o9NfXIXzgnA>.
- Cook, Karen, Hardin, Russell y Margaret Levi (2005), *Trust without Cooperation*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- De Waal, Frans (2005), *Our Inner Ape*. Nueva York: Penguin Books.
- \_\_\_\_ (2019), *Mama's Last Hug: Animal and Human Emotions*. Nueva York: W.W. Norton.
- Giannini, Humberto (1987), *La reflexión cotidiana*. Santiago: Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_ (1992), *La experiencia moral*. Santiago: Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_ (1997), *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Santiago: Dolmen.
- \_\_\_\_ (2007), *La metafísica eres tú*. Santiago: Catalonia.
- \_\_\_\_ (2008), “Experiencia moral y acción comunicativa”. *Revista de Filosofía*. 64: 1-8.
- \_\_\_\_ (2015a), “Alimentar tortugas... ¿Para qué? Acerca de los límites de la comunicación”, en *Giannini Público*. Santiago: Vicerrectoría de Extensión y

- Comunicaciones y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile; pp. 257-262.
- \_\_\_\_ (2015b), “Sigo pensando en Sócrates, padre del diálogo callejero”, en *Giannini Público*. Santiago de Chile. Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile; pp. 179-189.
- González, Rodrigo y Krause, María Soledad (2022), “Humanidad por defecto, cooperación por defecto”. *Isegoría*. 67, e19: 1-11. López, María José y
- Giannini, Humberto (2014), “Comunicación, promesa y política: el poder de las promesas mutuas”. *Revista Atenea*. 509: 63-77.
- Majeski, Stephen y Fricks, Shane (1995), “Conflict and cooperation in international relations”. *The journal of conflict resolution*. 39/4: 622-645.
- Nowak, Martin y Highfield, Roger (2011), *Supercooperators: Altruism, evolution, and why we need each other to succeed*. Nueva York: Free Press.
- Rakoczy, Hans y Tomasello, Michael (2007), “The Ontogeny of Social Ontology: Steps to Shred Intentionality and Status Functions”, en S. Tsohatzidis, ed., *Intentional Acts and Institutional Facts*. Dordrecht: Springer; pp. 113-137.
- Rosati, Alexandra, DiNicola, Lauren y Buckholts, Joshua (2018), “Chimpanzee cooperation is fast and independent from self-control”. *Psychological Science*. 29/11: 1-14.
- Schweikard, David y Schmid, Hans (2021), “Collective Intentionality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Edward N. Zalta, ed. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/collective-intentionality/>>.
- Searle, John (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Londres: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1989), “How performatives work.” *Linguistics and Philosophy*. 12/5: 535-558.
- \_\_\_\_ (1992), “Collective intentions and actions”, en P. Cohen, J. Morgan y M. Pollack, eds., *Intentions in Communication*. Cambridge Mass.: MIT Press; pp. 401-416.
- \_\_\_\_ (1997), *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_ (2001), *Rationality in Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- \_\_\_\_ (2002), “Speech acts, mind and social reality”, en G. Grewendorf y G. Meddle, eds., *Speech acts, mind and social reality*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; pp. 3-16.
- \_\_\_\_ (2005), “What is an Institution?”. *Journal of Institutional Economics*. 1/1: 1-22.
- \_\_\_\_ (2010), *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford UP.
- Tomasello, Michael (2009), *Why We Cooperate*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- \_\_\_\_ (2019), *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.

