

LA INTENCIONALIDAD COLECTIVA: UN MODELO EXPLICATIVO DE LA ACCIÓN Y LA ACEPTACIÓN SOCIAL

THE COLLECTIVE INTENTIONALITY: AN EXPLANATORY MODEL OF SOCIAL ACTION AND
ACCEPTANCE

Isabel Victoria Lucena Cid *

Resumen: En este trabajo pretendemos analizar la noción de la intencionalidad colectiva, buscando los aspectos novedosos y peculiares de este concepto que muchos autores han criticado como defectuoso e inconsistente con el individualismo metodológico que siempre se le ha atribuido a Searle. Dentro de este mismo contexto abordaremos uno de los componentes más enigmáticos de su teoría: el trasfondo (*Background*), concebido éste como un estado pre-intencional no representacional que nos capacita para “lidiar” con el mundo. Existen múltiples tesis discrepantes acerca de la intencionalidad colectiva que la han convertido en una de las nociones más debatida en los últimos años en el ámbito académico, esta es la razón que nos llevará a presentar el análisis y las críticas más relevantes sobre este concepto. Extenderemos esta discusión al ámbito socio-jurídico, buscando la dimensión normativa de la intencionalidad colectiva y poniendo de manifiesto la importancia de este concepto para las teorías sociales y políticas.

Abstract: This paper pretends analyse the notion of collective intentionality and its different aspects which many authors have criticized as flawed and inconsistent with methodological individualism attributed to Searle. Within this context we will tackle one of the most interesting parts of his theory: the background, conceived as a pre-intentional and non-representational state that enables us to 'cope' to the world. There are many ideas about the collective intentionality and it has become one of the most debated concepts in recent years in academic ground. We will present the most relevant criticisms that many authors have made to this concept. Finally, we will extend this discussion to the socio-legal field, looking for the normative dimension of collective intentionality and highlighting the importance of this concept for social and political theory.

Palabras clave: Realidad social, ontología, normas, creencias, hechos institucionales.

Key words: Social reality, ontology, rules, beliefs, institutional facts.

Fecha de recepción: 21-01-2011

Fecha de aceptación: 27-02-2011

1. INTRODUCCIÓN

El acercamiento al fenómeno social como objeto de análisis ha ocupado a muchos sociólogos, filósofos e incluso a juristas de todos los tiempos generando un rico universo de ideas, teorías y nuevos paradigmas que intentan explicar los fundamentos sobre los que descansa y se construye la realidad social. En esta misma línea se pueden comprender las últimas obras de John R. Searle, especialmente *La construcción de la realidad social* (Searle, 1997) y su último libro

* Profesora Contratada Doctora del Área de Filosofía del Derecho de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla miluccid@upo.es

Making the Social World (Searle, 2010) cuyas ideas han derivado en un amplio debate académico acerca de las principales nociones sobre las que construye su ontología social y política.

Los problemas que afronta John Searle en sus libros *Making Social World* y *La construcción de la realidad social* están planteados de la siguiente manera: ¿cuál es la naturaleza de la realidad social e institucional? ¿cómo son posibles los hechos institucionales? ¿cuál es la estructura de estos hechos? ¿cómo es posible que exista una realidad objetiva como el dinero, la propiedad, el matrimonio, los gobiernos, el fútbol, etc., en un mundo que consiste exclusivamente en partículas físicas en campos de fuerza organizadas, en muchos casos, en sistemas? Para dar cuenta de estas cuestiones Searle asume la tarea de describir la “ontología colosal e invisible” que subyace en las relaciones sociales cotidianas. Analiza aquellos objetos especiales, poderes, funciones, acontecimientos, propiedades, estados y relaciones que no pertenecen a la realidad física “bruta” sino a la esfera de las instituciones. La maquinaria teórica que utiliza se basa en las reglas constitutivas y los hechos institucionales, nociones esbozadas en su primer trabajo *Actos de Habla* y completadas ahora con nuevas herramientas conceptuales.

Tanto en *La Construcción de la realidad social* como en *Making Social World* Searle sostiene que al actuar de acuerdo con las reglas constitutivas somos capaces de crear nuevos poderes deonticos: derechos, deberes y obligaciones, etc. Somos capaces, por tanto, de instituir nuevas formas de realidad social. Toda esta realidad social e institucional puede ser explicada a través de tres nociones fundamentales

1. La asignación de función.
2. La intencionalidad colectiva (que presupone el trasfondo pre-intencional).
3. Las reglas constitutivas.

La doctrina de la intencionalidad colectiva y la asignación de función redefinen la ontología de los hechos brutos e institucionales esbozados por Searle al principio de su carrera. En sus últimas contribuciones, especialmente *Making Social World* y *La Construcción de la realidad social* se definen y distinguen, por un lado, los hechos brutos como aquellos hechos que pueden existir independientemente de la intencionalidad colectiva y, por otro, los hechos de distinta naturaleza dependientes de esta intencionalidad colectiva. Para ello utiliza la distinción ya formulada en *Intentionality*, entre rasgos del mundo independiente del observador y rasgos relacionados con los observadores. Estos últimos son aquellos hechos sociales especiales que aparecen cuando los seres humanos, colectivamente, le otorgan una función de estatus a algunos aspectos de la realidad. En algunos casos una función de status puede ser simplemente impuesta a través de la declaración de una promesa. La estructura de la realidad institucional es por consiguiente una estructura de poder. La teoría searliana de realidad institucional basada en las

nociones anteriormente mencionadas, de la intencionalidad colectiva, la función de estatus y las reglas constitutivas, es sin duda una brillante contribución a la ontología de la realidad social.

El resultado que obtiene Searle de esta investigación es que no vivimos en tres mundos, como defienden Popper o Frege (Popper, 1967; Popper y Eccles, 1993: 41-47; Frege, 1974: 136-137), ni siquiera en dos mundos como proponía Descartes y la tradición dualista, sino que vivimos en un solo mundo (Searle, 2002: 13). Para demostrar esta tesis, Searle pretende “encajar la realidad social en nuestra ontología básica procedente de la física, la química y la biología. Se plantea el reto de mostrar la línea continua que va desde las moléculas y las montañas hasta los destornilladores, las palancas y los atardeceres bellos, hasta las legislaciones, el dinero y los estados-nación. El puente que une los fenómenos físicos brutos y la sociedad está constituido por la intencionalidad colectiva, y el movimiento decisivo en el tránsito de creación de la realidad social es la imposición intencional colectiva de función a entidades que no podrían cumplir la función sin esta imposición” (Searle, 1997: 58).

En este trabajo pretendemos analizar la noción de la intencionalidad colectiva, buscando los aspectos novedosos y peculiares de este concepto que muchos autores han criticado como defectuoso e inconsistente con el individualismo metodológico que siempre se le ha atribuido a Searle. Dentro de este mismo contexto abordaremos uno de los componentes más enigmáticos de su teoría: el trasfondo (Background), concebido éste como un estado pre-intencional no representacional que nos capacita para “lidiar” con el mundo. Existen múltiples tesis discrepantes acerca de la intencionalidad colectiva que la han convertido en una de las nociones más debatida en los últimos años en el ámbito académico, esta es la razón que nos llevará a presentar el análisis y las críticas más relevantes sobre este concepto. Extenderemos esta discusión al ámbito socio-jurídico, buscando la dimensión normativa de la intencionalidad colectiva.

2. ALGUNAS CUESTIONES PREVIAS ACERCA DE LA INTENCIONALIDAD COLECTIVA

Gran parte del análisis que realiza Searle en su nuevo libro *Making Social World* y con anterioridad en *La Construcción de la Realidad Social* está basado en conceptos que ya estaban presentes en sus obras más tempranas (*Speech Acts, Intentionality, etc.*). Una excepción clara, sin embargo, es la noción de “intencionalidad colectiva”. Este concepto tiene su origen en un artículo titulado “Collective Intentions and Actions” (Searle, 1990), donde Searle expone que la conducta colectiva no puede ser analizada como una simple suma de comportamientos individuales o intenciones individuales. En sus obras más recientes esta noción se ha convertido en una de las piedras angulares de su teoría de la realidad social e institucional, donde adquiere una importancia de especial significado para entender la naturaleza de la sociedad.

En este apartado discutiremos detalladamente el concepto de intencionalidad colectiva. Nos detendremos en los presupuestos que presenta en su artículo “Collective Intentions and Actions” para examinar, posteriormente, los aspectos específicos que entraña esta noción en la construcción de la realidad social. Dentro de este contexto no podemos obviar uno de los componentes más enigmáticos que introduce Searle en su teoría: el trasfondo, concebido éste como un estado pre-intencional no representacional que nos capacita para interactuar con el mundo.

En “Collective Intentions and Actions” Searle defiende cinco tesis sobre la intencionalidad colectiva basándose en una intuición, en una notación y una presuposición. La intuición nos dice que la conducta intencional colectiva es un fenómeno primitivo que no puede ser analizado en términos de conductas intencionales individuales. La notación tiene la forma de $S(p)$. La S significa el tipo de estado psicológico, la “ p ” representa el contenido proposicional, y el contenido determina las condiciones de satisfacción. Por último, el presupuesto que subyace en toda intencionalidad, sea individual o colectiva, es lo que Searle denomina el background (trasfondo) o una serie de capacidades metales no representacionales (Searle, 1990: 401).

En lo que se refiere a la intuición, Searle la divide en dos partes. Por un lado, considera que la primera parte de su intuición difícilmente podría ser errónea. Parece evidente que existe una conducta intencional colectiva distinta de la acción individual, hecho que ilustra apelando a los equipos de fútbol, las orquestas, etc. El problema se encuentra en la segunda parte de su intuición: la idea de que la acción colectiva no es analizable en términos de acción individual y que no es reducible a un conjunto de intenciones singulares. Esta afirmación representa la primera de las tesis que defiende en su artículo: las intenciones colectivas – o mejor, los estados intencionales colectivos – son irreducibles a intenciones individuales. La razón que ofrece para esclarecer por qué las intenciones colectivas no pueden ser reducidas a las intenciones individuales es que el conjunto de las intenciones individuales, aun añadiéndole las creencias mutuas, no sumaría lo que denomina el “nosotros-intentamos” (“we-intend”). La intencionalidad colectiva implica un sentido de acción y la voluntad de hacer algo juntos. Las intenciones individuales implícitas en esta empresa son derivadas de las intenciones colectivas, y las intenciones individuales que son derivadas de la intencionalidad colectiva tendrán, a menudo, un contenido diferente de la intención colectiva. Muchas especies de animales comparten esta capacidad “biológicamente primitiva” de intencionalidad colectiva o, expresado en otras palabras, la capacidad de cooperar y compartir estados intencionales (Meijers, 2003: 172; Searle, 1990: 403).

Con objeto de hacer más comprensible esta idea y mostrar por qué la acción colectiva es distinta de la suma de las conductas individuales, Searle analiza un caso en el que los movimientos corporales puedan representar, en una ocasión, un conjunto de *acciones individuales* y en otra, una *acción colectiva*. Uno de los ejemplos ilustrativos de este fenómeno lo expone de la siguiente

manera: imaginemos un grupo de personas sentadas en la hierba disfrutando de un día soleado. De repente, se nubla y comienza a llover. Todos corren en busca de refugio. En este caso cada individuo tiene *intención* de “correr en busca de refugio” y esta *intención* es independiente de todas las demás. Imaginemos, ahora, que el grupo de gente en el parque converge en un punto común como parte de una conducta colectiva. Supongamos que son un grupo de ballet y que la coreografía les exige que se encuentren en ese punto común. Podríamos pensar que los movimientos externos son iguales en ambos casos; los movimientos corporales de la gente corriendo en busca de refugio son los mismos que los de los bailarines. Externamente los movimientos son idénticos pero internamente no. ¿Cuál es la diferencia? La diferencia reside en que la forma de la intencionalidad en el primer caso manifiesta la intención de cada persona sin referencia a la de los demás, incluso en el caso en el que cada uno tuviese conocimiento mutuo de las intenciones de los otros. En el segundo caso, el “Yo-intento” (I-Intend) se deriva del “nosotros-intentamos”, (We-Intend). La representación de los bailarines implica una intención colectiva de la forma “we-intend” “nosotros-intentamos hacer X”. Esta intención colectiva es diferente de las intenciones individuales mantenidas por los bailarines y no es tampoco la suma de las intenciones de la forma “I-intend” “Yo intento hacer X”. La noción del tipo “we-intend”, de intencionalidad colectiva, implica la idea de cooperación (Searle, 1990: 403).

En la segunda tesis, Searle defiende que las “We-Intentions” no pueden analizarse a través de las “I-Intentions” aunque le añadamos las creencias, incluso las creencias mutuas sobre las intenciones de otros miembros de un grupo. Searle mantiene que muchos filósofos de la mente reducen el fenómeno de la intencionalidad colectiva a un conjunto de intenciones individuales vinculadas entre sí por creencias mutuas. La propuesta de Searle, por el contrario, defiende que esta reducción no puede funcionar ya que la intencionalidad colectiva es un fenómeno primitivo e innato. Searle reconoce que esta afirmación plantea múltiples problemas, entre ellos explicar cuál es la estructura de la “we-intentions”. Pero antes de dilucidar cuál es esa estructura deberá enfrentarse a una cuestión previa que muchos de sus críticos le demandan: cómo reconciliar la existencia de la intencionalidad colectiva con el postulado de que la sociedad está formada enteramente por individuos. A ello responde Searle que cualquier cosa que digamos en torno a la intencionalidad colectiva debe satisfacer las siguientes condiciones:

1. Debe ser consistente con el hecho de que la sociedad está formada por individuos. Así, dado que las sociedades están constituidas por individuos, no puede existir una mente o consciencia colectiva que esté por encima de los individuos que la componen. La consciencia y la intencionalidad están en la mente de los individuos.
2. Debe ser consistente con el hecho de que la estructura de la intencionalidad de los individuos debe ser independiente del hecho de si los éstos tienen visiones correctas o erróneas de la realidad. Esto es

extensible a la intencionalidad colectiva (Searle, 1990: 407; Giner, 1997: 23-25; Meijers, 2003: 173).

El primer criterio de satisfacción niega que los grupos por sí mismos puedan ser agentes intencionales y apela al individualismo. El segundo criterio está motivado por el atomismo. De acuerdo con esta segunda condición, toda la intencionalidad, individual o colectiva, es independiente de una interpretación verdadera de la realidad, ya que es posible partir de un error radical. Ambas condiciones presuponen que las intenciones colectivas sólo existen en los estados mentales de los individuos. Esta explicación permite que una persona pueda tener una intención colectiva “we-intent to do X”; y presupone que la intencionalidad colectiva es compartida por otros miembros del grupo, incluso, aunque padeciésemos una alucinación o si nuestro cerebro estuviese en una tinaja (Searle, 1990: 407). La posición searliana se entenderá mejor con la siguiente distinción:

1. Yo intento hacer *p* (intención individual).
2. Yo intento que *nosotros* hagamos *p* (intención colectiva débil).
3. *Nosotros* intentamos hacer *p* (intención colectiva fuerte).

La primera y segunda intención son intenciones individuales, ya que ambas parten de sujetos individuales. La segunda intención, sin embargo, es una intención colectiva débil porque tiene un sujeto singular en su contenido. Sólo la tercera intención tiene un sujeto plural y, por tanto, es una intención genuinamente colectiva (Meijers, 2003: 175). Normalmente estas intenciones son *compartidas*, es decir, otras personas podrían tener we-intentions *similares*, pero para Searle esto no es una condición necesaria para que la intención colectiva exista.

El hecho de que no sea necesario *compartir* las intenciones como condición para que exista la intencionalidad colectiva, ha sido criticado, como tendremos oportunidad de ver, por Margaret Gilbert, Raimo Tuomela y Bruno Celano, entre otros autores. Las tesis de que la “we-intentions” es una forma primitiva de intencionalidad y que ésta presupone un *background* de sentido serán abordadas seguidamente en distintos apartados de esta sección.

2.1. La aceptación colectiva como precondition de la realidad social e institucional

La noción de intencionalidad colectiva presentada inicialmente en “Collective Intentions and Actions”, se convierte en un principio crucial de la teoría de los hechos institucionales expuesta su libro *La construcción de la realidad social*, y retomada en su último libro *Making Social World*. En estas obras Searle define un hecho social como “cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva” (Searle, 1997: 45) y este elemento es fundamental para explicar la realidad institucional. En esta línea, se mantiene que “la intencionalidad colectiva asigna un nuevo *status* a algunos fenómenos, un *status* con el que va

una función que no podría ser cumplida meramente en virtud de los rasgos físicos intrínsecos del fenómeno en cuestión” (Searle, 1997: 63). La intencionalidad colectiva se convierte en este contexto en “el trecho central en el puente que va de la física a la sociedad”, por ello, un estudio de la ontología de la realidad social e institucional de Searle, demanda un análisis detallado de este concepto.

El propósito de Searle en sus recientes obras es muy ambicioso. Su objetivo es explicar la estructura lógica del mundo social. Una gran parte de ese mundo consiste en hechos ontológicamente objetivos: “hechos creados por acuerdo humano” y que Searle denomina hechos institucionales. No sólo argumenta que la realidad social existe de *facto* en virtud de la intencionalidad colectiva, además defiende que ella es una precondition necesaria para que ésta exista. Podríamos enunciar su tesis de esta manera: la intencionalidad colectiva es el fundamento de la sociedad. A esta afirmación le añade además una particularidad que repite continuamente: la capacidad para la conducta colectiva es un *fenómeno biológico primitivo* (Vromen y Lachmann: 2002; Searle, 1997: 55). Esta capacidad no es, en ningún caso, un rasgo exclusivo de los seres humanos, sino que es algo que compartimos con animales de otras especies. Cuando las hienas se mueven en una jauría para matar a un león aislado, por ejemplo, ejercitarán esta misma capacidad. Además, esta capacidad es innata en el sentido que no necesita aparato cultural o lingüístico para que los animales se muevan coordinadamente para realizar una acción; “la ventaja selectiva de la conducta cooperativa es, huelga decirlo, obvia. La adaptación inclusiva se ve incrementada por la cooperación con los miembros de la misma especie” (Searle, 1997: 55). Estamos hablando, según Searle, de una capacidad que es innata y no culturalmente adquirida.

En su taxonomía jerárquica de la realidad social e institucional, Searle da un salto sustancial al considerar que cualquier hecho social entraña intencionalidad colectiva. Considera que al igual que es fácil concebir que una persona aislada pueda imponer una función a algún objeto como una silla, no sería difícil entender que dos o mas individuos juntos pudiesen decidir asignar una función agentiva a cualquier objeto para usarlo con algún fin determinado. La dificultad aparece cuando se pretende asignar colectivamente una función “a objetos en circunstancias en las que la función asignada al objeto no puede cumplirse meramente en virtud de los rasgo intrínsecos al objeto, como sería el caso de un tronco usado a modo de banqueta, o un palo usado a modo de palanca” (Searle, 1997: 56). En este caso, la función se cumple exclusivamente en virtud de la cooperación humana. Este paso, cuando una función sólo puede ser cumplida merced al acuerdo o a la aceptación colectiva, representa un movimiento crucial en la creación de los hechos institucionales.

Pero volvamos de nuevo a la noción de intencionalidad colectiva y preguntémonos si ésta es realmente una precondition necesaria para que exista la realidad social. La primera premisa searliana dice que los hechos institucionales son una subclase de los hechos sociales. Los hechos

institucionales requieren la atribución de una función y esta función sólo puede ser asignada en virtud de acuerdo o aceptación colectiva. Por tanto, los hechos sociales en general y los institucionales en particular se definen en términos de intencionalidad colectiva (Searle, 1997: 44). Si entendemos los hechos sociales de esta manera, y si la realidad social consiste exclusivamente en hechos institucionales, entonces la realidad social no puede existir, por definición, sin intencionalidad colectiva.

Una dificultad obvia de esta estrategia conceptual es que parece limitar el alcance de la realidad social de una manera poco plausible y arbitraria. A poco que investiguemos podemos entrever muchos fenómenos y procesos sociales que parecen no necesitar del acuerdo o aceptación colectiva. Con el propósito de esclarecer su teoría Searle ofrece un ejemplo donde estudiantes de económicas y empresariales son adoctrinados en la teoría de la mano invisible de Adam Smith. Este ejemplo pretende ilustrar un caso de acciones individuales que persiguen un mismo objetivo y responder así a las críticas de Tuomela y Miller (Tuomela y Miller: 1988; Tuomela: 2001: 135). Podríamos resumirlo de la siguiente manera: tenemos un grupo de estudiantes formados en una escuela que defiende la teoría de la mano invisible de Adam Smith. Cada uno de los alumnos cree que la mejor manera de ayudar a la humanidad sería a través de la búsqueda del interés personal y cada uno de ellos se forma la intención particular que se expresaría como “tengo la intención de hacer mi parte para ayudar a la humanidad persiguiendo mis propios intereses egoístas y no cooperando con nadie”. Supongamos que, además, los miembros del grupo comparten las creencias mutuas de que cada uno tiene la intención de ayudar a la humanidad siguiendo sus propios intereses egoístas y que así se alcanzaran los objetivos esperados.

Se presupone que estos alumnos están tan bien adoctrinados en esta ideología que cada uno cree que sus esfuerzos egoístas, a largo plazo, ofrecerán resultados beneficiosos para toda la humanidad (Searle, 1990: 404). En este caso, no existe intencionalidad colectiva aunque cada uno de los estudiantes persiga el mismo fin de ayudar a la humanidad buscando su interés personal. Distinto sería, a juicio de Searle, si todos los graduados en económicas hiciesen un pacto para alcanzar el objetivo de ayudar a la humanidad persiguiendo sus intereses egoístas; en este caso, si podríamos hablar de intencionalidad colectiva porque existe un objetivo colectivo que exige o implica cooperación. Para él, la mera presencia de intenciones individuales para lograr un objetivo que todos los agentes creen que es el mismo objetivo de los demás, no supone que éstos tengan la intención de cooperar en la consecución del objetivo. La diferencia está, a juicio de Arrazola en distinguir entre “mismo objetivo” y “objetivo común”. En relación con el primer caso, nos referiríamos a la coincidencia del objetivo en un colectivo de agentes, y en el segundo caso, al objetivo de un grupo de agentes. En definitiva, entre un conjunto de intenciones individuales (que serán satisfechas por el mismo objetivo) y una intención colectiva (Arrazola Iturbe: 1998: 43).

Por su parte, Vromen y Lachmann sostienen que si bien es cierto que en la actitud de cada uno de los licenciados en económicas que se adhieran a la ideología de Smith no existe intencionalidad colectiva, ¿por qué se considera entonces que su conducta, y en particular las consecuencias sociales de su conducta, no son parte de la realidad social? Si Adam Smith estaba en lo cierto al defender la teoría de la mano invisible y el automatismo del mercado como un mecanismo capaz de coordinar las acciones de manera que el bienestar social sea óptimo, ¿por qué no admitir que esto constituye un fenómeno social fascinante? Ambos autores defienden que existen numerosos hechos y actividades sociales (incluso fuera del ámbito económico) que manifiestan rasgos de coordinación que no son planeados o concertados con anterioridad por la intención individual. Ambos autores defienden que las intenciones colectivas no juegan un papel causal en la emergencia de los hechos sociales e institucionales, de modo que no representan una precondition necesaria para su existencia.

Existen a su vez otros casos en los cuales la conducta no está armoniosamente coordinada y que, sin embargo, forman parte de la realidad social. Nos referimos, por ejemplo, a los conflictos entre personas o grupos, al caos y la anarquía en la vida social: ¿no representan, acaso, parte de la realidad social? Searle sostiene que la mayoría de los conflictos humanos requieren intencionalidad colectiva y que los combates de boxeo o las conductas agresivas son formas de intencionalidad colectiva de un nivel superior, se exige la cooperación para que uno de los combatientes bata al contrincante. No hablamos de acción cooperativa si un hombre arremete a otro en la vía pública. Al igual que en el ejemplo anterior, Vromen y Lachmann rechazan que los conflictos, los combates o las agresiones impliquen algún tipo de intencionalidad colectiva de nivel superior. Dos hombres que participan en un combate de boxeo, por ejemplo, cumplirían con las reglas que el juego establece porque saben que de esta manera sirven a sus intereses particulares; no tiene por qué existir la pretensión de hacer algo juntos. Estos autores concluyen defendiendo que tanto las consecuencias sociales de las acciones individuales como los conflictos, son hechos sociales tan evidentes y recurrentes como las diversas y coordinadas formas de cooperación de las que se ocupa Searle en su trabajo (Vromen y Lachmann, 2002: 4).

Retomemos por un instante de nuevo el postulado searliano de que la capacidad para la conducta colectiva es biológicamente innata y no culturalmente adquirida. ¿En qué consiste esta capacidad? Searle sostiene que la capacidad de embarcarse en una conducta colectiva requiere algo así como un sentido pre-intencional de “lo otro” como un agente real o potencial capaz de actuar cooperativamente; la intencionalidad colectiva parece así presuponer algún nivel o sentido de comunidad (Searle, 1990: 413). En el apartado siguiente no ocuparemos de este sentido pre-intencional de la comunidad que Searle denomina trasfondo.

3. ESTADOS PRE-INTENCIONALES: EL TRASFONDO

La hipótesis del trasfondo fue introducida por Searle en el contexto de la filosofía del lenguaje en relación con la dirección de ajuste para que se diesen las condiciones de satisfacción de los significados literales (Searle, 1979). En su libro *Intentionality* Searle aplica este concepto al significado de los enunciados, posteriormente al modo en que percibimos y a la estructura de la conciencia, y finalmente al funcionamiento de la acción social humana. En este apartado intentaremos retomar este concepto para mostrar la aparente paradoja que implica la relación del trasfondo con las reglas constitutivas y los hechos institucionales. Las respuestas de Searle a estas contradicciones no parecen ser consistentes con sus presupuestos ontológicos.

La explicación searlina de las capacidades del trasfondo aplicadas a los fenómenos sociales representa una vuelta más sobre esta enigmática noción. En su libro *La construcción*, Searle se dedica a analizar las instituciones humanas cuya estructura lógica descansa sobre las reglas constitutivas que dependen del acuerdo humano. En esta ocasión Searle se cuestiona “¿qué papel causal pueden desempeñar esas reglas en la conducta real de quienes participan en las instituciones?” (Searle, 1997: 139). A su juicio, ni Chomsky con su noción de gramática universal o Fodor con su apuesta por conocer el lenguaje del pensamiento, ni siquiera Freud con sus apelaciones al subconsciente, ofrecen una respuesta satisfactoria a la cuestión del papel causal que desempeñan las reglas en la esfera de los hechos institucionales. No obstante, en nuestra opinión, Freud expone una interesante teoría de la sociedad entendida como una psicología aplicada (Freud, 1994). Las cuestiones que estudió, vinculadas al psicoanálisis, le condujeron al campo de la sociedad. Si contrastásemos ambas teorías, la freudiana y la searlina, podríamos entrever cierta similitud entre ambas. Así, aplicándole la distinción searlina entre hechos brutos y hechos institucionales, los primeros se corresponderían con los actos inconscientes y los segundos con los actos conscientes del sujeto. Para Freud, los individuos son socializados bajo la compulsión de la ‘naturaleza externa’ que se correspondería con el marco institucional en el que desarrolla sus actividades. Por otro lado, estaría el potencial excedente de la ‘naturaleza interna’ que constituye las necesidades libidinosas y agresivas. Los actos conscientes dan lugar a hechos institucionales o formas de vida, en sentido wittgensteiniano, los cuales definen un conjunto de acciones de una comunidad. ¿No podría ser el trasfondo una parte de la ‘naturaleza interna’, perteneciente al ámbito de lo inconsciente?

La respuesta a esta cuestión la encontramos en el concepto sobre las capacidades del trasfondo: “para explicar cómo podemos relacionarnos con estructuras de desempeño de papeles como el lenguaje, la propiedad o el dinero, el matrimonio, etc., cuando no conocemos las reglas y, por tanto, no las podemos observar ni consciente ni inconscientemente, tengo que apelar a la noción (...) del trasfondo” (Searle, 1997: 140).

Searle define el concepto de trasfondo como “el conjunto de capacidades no intencionales o preintencionales que hacen posibles los estados intencionales de función” (Searle, 1997: 141). En relación a las *capacidades* del trasfondo, estas representan habilidades, disposiciones, tendencias y en general, *estructuras causales*. En este contexto, *capacitar* es una noción causal. No estamos hablando de condiciones lógicas de posibilidad, sino de estructuras neurofisiológicas que funcionan causalmente en la producción de determinadas clases de fenómenos intencionales” (Searle, 1997: 140). En lo que respecta a los *estados intencionales*, como vimos, éstos son formas conscientes de la intencionalidad y constan siempre de un contenido representativo y un modo psicológico. El contenido representativo fija las condiciones de satisfacción de los estados intencionales y su modo psicológico determina la dirección de ajuste de su contenido proposicional. Y por último, a propósito de la *función del trasfondo*, Searle sostiene que existen distintos tipos de funciones del trasfondo. Sumariamente podemos decir, en primer lugar, que *el trasfondo permite que se de la interpretación lingüística y perceptiva* (Searle, 1992: 22) Igualmente, *el trasfondo estructura la conciencia*. Por otro lado, *el trasfondo es la fuente de un conjunto de disposiciones motivacionales que condicionan la estructura de nuestra experiencia y facilita ciertas clases de predisposiciones*. Por último, *el trasfondo nos dispone a ciertos tipos de conducta*. Esta función del trasfondo se denomina en psicología rasgos permanentes de la personalidad. Estas funciones propias del trasfondo no describen todas las maneras en las que se manifiestan las capacidades del trasfondo, pero sí representan el contexto que explica el carácter institucional de cada uno de nuestros actos conscientes.

En la detallada explicación que ofrece Searle de este concepto en el capítulo seis de su libro *La construcción...*, no encontramos la noción del network asociada al “saber que”, presente en su trabajo *Intentionality*, y no menciona en absoluto la importante distinción entre el *trasfondo profundo* y el *trasfondo local* como aspectos diferenciados dentro del concepto del trasfondo. El primero se refiere a algo que todos los humanos comparten. Debido a sus mismas bases biológicas, todos los seres humanos poseen habilidades similares que les capacitan, por ejemplo para andar, comer, etc., sin aplicar reglas intencionalmente que les ayuden a realizar tales acciones. Pero no todos los humanos comparten, sin embargo, las mismas capacidades o habilidades que les permitan adaptarse a las fiestas de sociedad u otros acontecimientos sociales. En otras palabras, normalmente conocemos el protocolo que se exige para asistir a las fiestas de sociedad y cómo desenvolvernos con soltura a la hora de relacionarnos con las instituciones de la sociedad en la que vivimos. Estas habilidades de trasfondo nos capacitan para “saber cómo” actuar consciente o inconscientemente.

Supongamos que admitimos estas dos formas de trasfondo (*profundo y local*) y que son habilidades o capacidades preintencionales que nos permiten interpretar y adaptarnos al mundo. Pero entonces, ¿qué sucede con las reglas constitutivas? ¿cómo es posible que las reglas de la institución desempeñen un

papel en nuestro trato con la institución aún en el caso de que no observemos las reglas, ni consciente ni inconscientemente? (Searle, 1997: 148), ¿cuáles son las relaciones causales entre la estructura del trasfondo y la estructura de las instituciones sociales?

Existen dos paradigmas de la explicación causal y ninguno es suficientemente satisfactorio para explicar las relaciones de los individuos con las estructuras sociales. Por un lado, tendríamos el paradigma de la decisión racional de acuerdo con reglas y principios que pertenecerían a la esfera de la consciencia, y el otro sería el de la causación física bruta que sería no-intencionalista y no-racionalista (fenómeno inconsciente), que no posee una estructura racional (Searle, 1997: 152-153). Otra de las posibles respuestas que ofrece Searle a estas cuestiones estaría basada en la distinción entre la *conducta descrita por reglas* y la *conducta gobernada por reglas*. La primera nos remite a un tipo de reglas que serían ingenios o mecanismos que se limitan a describir la conducta, sin desempeñar papel alguno en la causación de la misma. El segundo punto de vista, más osado en opinión de Searle, sostiene que la conducta no está meramente descrita por reglas, sino que está gobernada por ellas. Ninguna de las dos versiones satisface a Searle, por ello concluye que aunque las prácticas que implican hechos institucionales son “sensibles” a estas reglas, esto no significa que tengamos que pensar en esas reglas, o que tengamos algún tipo de representación mental de esas reglas y asevera que “la clave para comprender las relaciones causales entre la estructura del trasfondo y la estructura de las instituciones pasa por darse cuenta de que el trasfondo puede ser causalmente sensible a las formas específicas de las reglas constitutivas de las instituciones sin necesidad de contener creencias, o deseos o representaciones de esas reglas” (Searle, 1997: 153).

Existe un paralelismo entre la estructura funcional del trasfondo y la estructura intencional de los fenómenos sociales e institucionales con los que se relacionan las capacidades del trasfondo. Ese paralelismo estricto crea en nosotros la ilusión de que la persona que es capaz de tratar con dinero, de moverse en la sociedad, de hablar una lengua tiene que estar siguiendo reglas de un modo inconsciente. Lo que Searle sostiene es que “por supuesto que hay reglas y que a menudo las secundamos, conscientes o inconscientemente, pero: las reglas no se interpretan nunca a sí mismas, nunca son exhaustivas y de hecho, en muchas situaciones, sólo sabemos lo que hacemos, sólo sabemos lidiar con la situación” (Searle, 1997: 154). Las personas no se comportan del modo en que lo hacen porque sigan las reglas que establecen las instituciones, sino que su estructura neurofisiológica les predispone a actuar conforme a las reglas de las instituciones: “en vez de decir que la persona se comporta del modo en que lo hace porque observa las reglas de la institución, deberíamos limitarnos a decir: primero (el nivel causal), la persona se comporta del modo en que lo hace porque tiene una estructura que le dispone a actuar de ese modo; y segundo (el nivel funcional), ha llegado a estar dispuesta a comportarse de ese modo porque es el modo que se conforma a las reglas de la institución” (Searle, 1997: 155; Hershfield: 2005).

Muchos críticos han visto en el concepto del trasfondo similitudes con otras nociones afines de la filosofía contemporánea. Autores como Wittgenstein, Pierre Bourdieu, Hume o Nietzsche han abordado de alguna manera este tipo de fenómeno. No obstante, Searle no se ha preocupado de demostrar las similitudes entre los postulados que defienden estos autores y su propia concepción del trasfondo. Este hecho, sin embargo, ha favorecido que muchos investigadores hayan examinado comparativamente la noción de trasfondo y conceptos como el *habitus* (Marcoulatos: 2003), “world-picture”, “formas de vida”, “life-world” o “human world”, “groundrules”, etc. (Woodruff, 1999) para ver las similitudes o discrepancias que existen entre ellas. Coincidimos con Woodruff en que a pesar de la dificultad que entraña conciliar las distintas tradiciones filosóficas (continentales y analíticas), existe en todas ellas la idea común de que nuestra concepción del mundo y la manera en que nos relacionamos con él, está sustentada por un trasfondo de ideas o “groundrules” presente en todas las culturas (background local) y en la especie humana (background profundo).

Por último, hemos de señalar que la ubicuidad del fenómeno del trasfondo y las dificultades para delimitar esta noción ha propiciado una amplia literatura sobre el tema y la consecuente redefinición de la teoría del trasfondo por parte de Searle (Lepore y Van Gulick, 1991; Hernandez, 1999).

4. SOBRE EL ALCANCE DE LA NOCIÓN DE LA INTENCIONALIDAD COLECTIVA EN EL DEBATE ACTUAL

La mayoría de los estudios actuales sobre la intencionalidad colectiva ponen de relieve la inconsistencia del principio de la intencionalidad colectiva con el individualismo metodológico que propugna Searle: ¿es la noción de la intencionalidad colectiva una noción individualista? (Santambrogio, 2003). Del mismo modo, la concepción de la intencionalidad colectiva como fenómeno neurofisiológico primitivo, el rechazo searliano de las creencias mutuas y de la necesidad de compartir las intenciones, así como la omisión del carácter normativo de la acción colectiva etc., son algunos de los rasgos de esta categoría fundamental de la teoría de los hechos institucionales que más han sido examinados y discutidos por un amplio espectro de autores y escuelas (Hornsby, 1997; Corsten, 1998; Di Lucia, 2003) Koepsell, 2003; Fitzpatrick, 2003; Zaibert, 2003). En este apartado se precisarán algunas ideas relacionadas con el postulado de la intencionalidad colectiva defendida por Searle y las cuestiones y propuestas que señalan otros autores sobre esta materia.

4.1. La reducción individualista de la intencionalidad colectiva

La idea de que un colectivo o grupo de personas pueda ser portador de estados mentales intencionales como las creencias, los deseos o las intenciones es filosóficamente insostenible o difícilmente demostrable. La opinión que ha prevalecido en los círculos académicos es que la intencionalidad es un rasgo de los estados mentales individuales: la intención individual es la que guía

nuestras acciones cotidianas, estructura nuestros deseos de múltiples maneras y facilita la acción coordinada con aquellos que están a nuestro lado. Esta acción coordinada con los otros, o acción cooperativa, es la que ha suscitado el interés por descubrir la naturaleza de las intenciones colectivas (Arrazola, 1998).

En relación con la práctica común de asignar estados intencionales a los grupos, muchos autores defienden que estas atribuciones son meras ficciones. Cuando decimos que ‘el Banco Central Europeo *cree* que sanear la economía implica subir los tipos de interés’ o que ‘el gobierno español *intenta* controlar la inmigración subsahariana’ no significa que el Banco Central Europeo posea una *creencia* de esta índole o que el gobierno español tenga un estado intencional de este tipo, sino que utilizamos estas expresiones como un recurso metafórico. La atribución de estados intencionales a los grupos o entidades colectivas, aunque útiles en algunos casos, es estrictamente hablando, errónea. El rechazo de una explicación metafórica sobre los estados intencionales colectivos es extensivo a la asignación de estados intencionales a los grupos en base a la existencia de una mente o conciencia colectiva portadora de esos estados (Searle, 1997: 43). No obstante, otros autores sostienen que esas atribuciones son verdaderas, no en virtud de una mente o conciencia colectiva, sino por el hecho de que los individuos en un grupo comparten ciertos estados intencionales. Estas intenciones conjuntas se entienden en términos de *suma* de intenciones individuales para realizar cualquier acción.

Sobre la base de los argumentos expuestos en los apartados anteriores, Searle y otros autores como Bratman (Bratman, 1987) niegan que las intenciones individuales por sí solas expliquen la acción colectiva, y abogan que las acciones colectivas requieren intenciones conjuntas del tipo *we-intentions*. Una excepción a este planteamiento es la que defiende, entre otros, Seumas Miller (Miller, 2001: 181). Este autor ha argumentado que la acción colectiva o conjunta podría entenderse en términos de *finés e intereses* comunes más que en términos de intenciones. Esta posición goza de gran aceptación y es una de las más plausibles en el ámbito de ciencias económicas y sociales.

Por su parte, Anthony Quinton argumenta en su trabajo titulado ‘Social Objects’ (Quinton, 1975) que las atribuciones de creencias, deseos o intenciones a los colectivos son una manera esquemática de referirse al hecho de que la mayoría de los miembros de un grupo o colectivo tienen una disposición común (o contenido intencional). Todas estas explicaciones han sido etiquetadas por Margaret Gilbert (Gilbert, 1989) como reduccionistas porque intentan analizar las actitudes o disposiciones de los grupos y colectivos en términos de suma de las actitudes individuales que comparten un mismo contenido. En un esfuerzo por sintetizar estas posturas en torno a la intencionalidad o acción colectiva, Margaret Gilbert (Gilbert, 1987) identifica dos modelos de explicaciones reduccionistas:

- 1) Modelo reduccionista simple
- 2) Modelo reduccionista complejo

De acuerdo con la explicación simple:

Un Grupo G cree que p si y solo si todos o la mayoría de los miembros creen que p .

En una explicación reduccionista simple acerca de la *intención* del grupo tendríamos que sustituir “cree” por “intenta” en la anterior formulación. Gilbert argumenta persuasivamente que este análisis es insuficiente. Consideremos el caso en el cual cada miembro del departamento de filosofía creyese que comer carne es inmoral, ahora bien, los miembros del departamento no expresan esa opinión porque tienen miedo de la respuesta que recibirían de sus colegas y alumnos. En este contexto, es improbable que pudiésemos atribuirle al departamento de filosofía la creencia de que comer carne es inmoral. Es posible, sin embargo, construir un contexto en el cual sería apropiado atribuir tal creencia al departamento de filosofía- tal vez si el departamento estuviese enfrascado en un debate sobre los derechos de los animales-. Pero en tal contexto las creencias de los individuos ya no serían secretas. Presumiblemente, al menos algunos miembros podrían expresar su opinión. Este ejemplo sugiere que las creencias de los grupos dependen de ciertos rasgos epistémicos de los individuos.

El modelo reduccionista complejo reconoce estos rasgos epistémicos al introducir la noción de *conocimiento común*. Según este modelo explicativo, es necesario que los miembros de un grupo reconozcan o sepan que la mayoría de los miembros de ese grupo creen que p . Este argumento quedaría expresado de la siguiente manera:

Un grupo G cree que p si y solo si (1) la mayoría de los miembros de G cree que p , y (2) es un conocimiento común en G que (1).

Gilbert considera también que la explicación compleja es demasiado débil. En su opinión, la inclusión del *conocimiento común* no proporciona las condiciones suficientes para entender el carácter de las creencias y las intenciones de los grupos o colectivos humanos (Gilbert, 1989). Aunque Angelo Corlett (Corlett, 1996) ha criticado los argumentos de Gilbert y defendido el modelo explicativo simple, la mayoría de los teóricos están de acuerdo con Gilbert en que la explicación reduccionista, sea simple o compleja, es insuficiente para dar cuenta de las creencias comunes y, por extensión, de la intencionalidad colectiva.

Michael Bratman (Bratman, 1999: 111), al igual que Searle, subraya la inadecuación de la explicación reduccionista de las intenciones colectivas basadas en la mera suma de las intenciones individuales. Afirma que las intenciones, individuales o colectivas, juegan un papel importante en la planificación y coordinación de las actividades humanas. Por ello, el modelo reduccionista, sea simple o complejo, no puede ser una explicación adecuada sobre la naturaleza de la intencionalidad colectiva. Bratman proporciona una

justificación de la intención colectiva en términos de intención de los participantes individuales y su interrelación y para ello utiliza el término de 'intenciones compartidas'. Su análisis provee una reconstrucción racional de lo que sería para dos personas intentar hacer algo conjuntamente. Siguiendo esta línea, comienza su discusión sobre la intención colectiva identificando el papel que juegan las intenciones colectivas o compartidas a la hora de ejecutar una acción conjunta. En primer lugar, sostiene que las intenciones compartidas ayudan a coordinar las acciones intencionales. En segundo lugar, mantiene que la intención compartida coordinará nuestras acciones asegurando que no existan conflictos entre nuestros planes y acciones. Por último, afirma que las intenciones compartidas actúan como telón de fondo de las negociaciones en caso de conflicto.

Tanto a Bratman como a Searle se les acusa de ignorar la dimensión normativa de la intención colectiva. Para ambos, las actitudes cognitivas y las intenciones compartidas son suficientes para explicar la acción colectiva. Aunque Bratman admite que ciertas actividades compartidas pueden implicar obligaciones, acentúa que es posible compartir la intención de actuar conjuntamente sin que medien promesas u obligaciones. No obstante, en un intento de incluir esta dimensión normativa, Bratman decide proponer una distinción débil y fuerte de las intenciones compartidas. La versión fuerte implica el acuerdo obligatorio. Esta normatividad inherente de un acuerdo obligatorio, sin embargo, se explica en términos de principios morales adicionales similares a los 'principios de fidelidad' que postula Scalon (Scalon, 1998).

Otro de los autores que más ha participado en el debate sobre la noción searliana de intencionalidad colectiva es Raimo Tuomela. Una de sus objeciones es que se necesita más de una clase de *we-attitude* (entre las que está la intención colectiva) para dar cuenta de la naturaleza de las instituciones sociales, entre las que incluye, por ejemplo, las creencias mutuas o el conocimiento común; el acuerdo o aceptación colectiva y las expectativas compartidas. Tuomela sostiene que Searle no distingue claramente entre los distintos tipos de intencionalidad colectiva y que se centra exclusivamente en la noción de nosotros-intentamos sin explicar el papel que ésta juega en la creación y el mantenimiento de las instituciones (Tuomela, 2002: 186). En su obra *The Importance of Us. A Philosophical Study of Basic Social Norms*, como en sus anteriores trabajos sobre la teoría de la acción, Tuomela tiene como objetivo esencial encontrar un concepto de intención como herramienta explicativa de nuestras acciones conjuntas. Las intenciones no son simplemente estados mentales al igual que las creencias y deseos, sino que ellas representan compromisos para acción (*commitments to action*) (Tuomela, 1995: 53). La visión de Tuomela parece coincidir con la idea general de Aristóteles –subscrita por Hobbes y Hegel– de que la intención es la conclusión o el fin de un proceso de deliberación

Al igual que muchos otros filósofos finlandeses, Tuomela sigue la estela de G. H. von Wright. Este autor analiza la naturaleza de la relación entre las intenciones y las acciones humanas en su obra *Explanation and Understanding* (Von Wright, 1971). Como explica González Lagier a propósito del análisis de von Wright, “si esta relación es causal, la explicación de las acciones ha de seguir el patrón de las explicaciones causales que se realizan de los sucesos de la naturaleza; si no es causal, el modelo de explicación de las acciones ha de ser distinto. Von Wright argumenta que la relación entre acción e intención es *conceptual*, y que al igual que el modelo de explicación ‘nomológico-deductivo’ es el más característico de las ciencias de la naturaleza, el silogismo práctico es el modelo de explicación característico de las ciencias humanas” (Gonzalez Lagier, 2003: 26). Las razones prácticas que conducen a las acciones intencionales individuales se podría expresar de la siguiente manera:

1. Quiero causar P.
2. Creo que no puedo dar lugar a P a menos que haga Y.
3. Por consiguiente, hago Y.

El argumento práctico de von Wright ha jugado un papel central en la discusión contemporánea sobre la acción. No obstante, Tuomela considera que uno de los principales defectos de este modelo es que no explica las acciones que se realizan conjunta o colectivamente. Somos conscientes de que en muchas ocasiones los individuos persiguen sus objetivos colectivamente o *en tandem*. Tuomela pretende superar esta limitación del esquema de von Wright transformándolo para explicar la acción colectiva de la siguiente manera:

1. Nos proponemos causar P.
2. Creemos que no podemos dar lugar a P a menos que hagamos Y.
3. Por consiguiente, hagamos Y.

Cualquier tipo de explicación de las razones prácticas de la acción colectiva está relacionada con las acciones de los miembros individuales que conforman un grupo social humano. En opinión de Tuomela, basándose en los principios del individualismo metodológico, las nociones colectivistas deben analizarse en términos de actitudes, acciones e interacciones con otros miembros dentro de los colectivos. Como vimos anteriormente, cotidianamente utilizamos expresiones que contienen referencias explícitas a entidades colectivas, actitudes y acciones, y esas expresiones no son meramente metafóricas. A primera vista, resulta natural oír que esos grupos, organizaciones e instituciones (como el estado) hacen cosas. En este orden de ideas, Lagerspetz considera que la innovación conceptual más importante de la obra de Tuomela *The Importance of Us...*, es la idea de un nivel intermedio de descripciones entre el micronivel y el macronivel. Estas descripciones del nivel medio descansan entre el micronivel, donde se incluyen las descripciones de las actitudes y acciones individuales y las de macronivel que se corresponderían con los grupos y las acciones de estos grupos. Un concepto esencial de este nivel intermedio es el de *we-attitude*. Como señalábamos anteriormente, el contenido

de la *we-attitude* son las creencias mutuas y las intenciones colectivas, que en muchos casos Tuomela considera actitudes colectivas especiales (Tuomela y Balzer, 2002: 271).

Con objeto de clarificar la noción de intención colectiva y su importancia para el análisis de la acción social, Tuomela elabora una clasificación de las acciones colectivas. Primero, hay acciones que se realizan *a causa de* una misma *actitud*, como cuando los miembros de una comunidad se arrodillan en una iglesia. Segundo, algunas acciones se realizan *basadas en intenciones* conjuntas, por ejemplo, cuando los miembros de un grupo comparten la intención de realizar algo junto a otros. Tercero, algunas acciones son propiamente acciones conjuntas en el sentido en que los agentes explícitamente han *acordado* realizar la acción en cuestión. La comunicación mutua entre los individuos conduce a un acuerdo que crea obligaciones para los agentes de actuar conforme al mismo. Por último, existen casos de co-acción en los cuales los agentes no comparten la misma actitud, sino que sus actos constituyen partes de un plan o proyecto colectivo establecido – como cuando siguen las reglas de una organización sin conocerlas necesariamente o sin ser conscientes de sus fines (Tuomela, 2005). La *acción conjunta* es, junto a las *creencias mutuas* y las *intenciones colectivas*, una herramienta conceptual muy importante del nivel intermedio (mesolevel). En el caso de las *acciones conjuntas*, los agentes comparten una *we-intention* a partir de la cual cada uno realiza su acción individual de acuerdo con un plan común.

4.2. El componente normativo de la intencionalidad colectiva: la aceptación colectiva como deber

A tenor de lo expuesto anteriormente, podemos concluir que la intencionalidad colectiva no confiere una función meramente causal a los objetos físicos, sino que les otorga una función de estatus que los convierte en hechos sociales. Inspirados en muchos casos por las intuiciones y la teoría de los hechos institucionales, veremos la trascendencia de la intencionalidad colectiva para el ámbito jurídico y político. De momento y para cumplir con el objetivo marcado para esta parte, nos detendremos a discutir sobre el componente normativo que subyace en la intencionalidad colectiva.

En relación con esta cuestión, Meijers (Meijers, 2002) y Gilbert (Gilbert, 1989) sostienen que la argumentación searliana se malogra al no ser capaz de captar las relaciones normativas que se encierran en las intenciones colectivas. Cuando nos formamos una intención colectiva, creamos con ella obligaciones y expectativas entre nosotros. Los jugadores de fútbol americano que Searle presenta como ejemplo, están obligados a realizar ciertas acciones dado que se han formado la intención colectiva para ejecutar, por ejemplo, un pase en el juego. En opinión de Gilbert, si uno de los jugadores falla al hacer su parte en el juego, los otros jugadores tienen el derecho de reprochar a su compañero de equipo. Este reproche o crítica evidencia la dimensión normativa implícita en la acción conjunta. Cuando nos formamos una intención colectiva, nos

comprometemos con ciertas obligaciones. Searle no reconoce la normatividad implícita en la intencionalidad colectiva porque su explicación de las acciones colectivas está basada en una posición esencialmente solipsista. Gilbert y Meijers sostienen que las relaciones normativas son una parte esencial de las intenciones colectivas. En este sentido, examinan la estructura normativa que envuelve las acciones cotidianas compartidas con otros, como el dar un paseo junto a otra persona (Gilbert, 1990). Desde su punto de vista, este tipo de acciones son paradigmáticas del fenómeno social. Muestran que las obligaciones representan una parte de la actividad de “pasear juntos” y no se pueden entender meramente en términos de interés personal. Implica, además, derechos. Si uno de los paseantes va demasiado deprisa, por ejemplo, los otros tienen el derecho de reprochárselo por no cumplir con sus obligaciones. Este aspecto normativo no se puede entender apelando simplemente a la intencionalidad individual suplementada con el conocimiento mutuo o común de los participantes, necesita, en palabras de Meijers y de acuerdo con Gilbert, una explicación diferente. En su trabajo “Social Rules as Plural Subject Phenomena” (Gilbert, 2001), Gilbert pretende ir más allá que Herbert Hart en su explicación de las normas sociales y ofrecer una alternativa con vocación de superar los límites de la teoría hartiana, aunque permaneciendo afín a ella. Para ello, utiliza dos nociones “joint commitments” y “plural subject”. Con respecto a la primera de ellas, define el “compromiso conjunto” como el compromiso de ciertas partes a hacer algo como un *cuervo*. Con la noción de “sujeto plural” se refiere a aquellos que están comprometidos en hacer algo como un todo. Su modelo explicativo es holista y lo expresa de la siguiente manera:

Existe un *regla social* si y sólo si los miembros de una población *P* conjuntamente aceptan una exigencia con la siguiente forma: los miembros de *P* harán *A* en *C*. (No es necesario conocer siempre las razones para hacer algo) (Gilber, 2001)

Por su parte, siguiendo esta la misma línea de investigación que Gilbert, en su artículo “Hegel and Hobbes on Institutions and Collective actions” (Lagerspetz, 2001), Lagerspetz realiza un breve análisis de la teoría de la sociedad de Hegel y Hobbes para relacionarlo posteriormente con la teoría contemporánea de las instituciones y la acción colectiva. Lagerspetz sostiene que normalmente decimos que los colectivos – él pone como ejemplo la Universidad – realizan acciones. Incluso pensamos que pueden ser responsables de la mala gestión o de los errores que comenten (Corlett, 2001). Sin embargo, los grupos o colectivos no pueden realizar acciones básicas (Danto, 1968), es decir, movimientos corporales. Cualquier tipo de acción tiene como base algún movimiento corporal. La acción de tomar una decisión implica necesariamente otras acciones como por ejemplo en el caso de una votación. La acción de votar está constituida por otras acciones como levantar las manos, decir si o no, escribir en una papeleta en blanco algo o simplemente introducirla en una urna.

En última instancia, siempre encontraremos una acción básica o lo que es lo mismo, un movimiento corporal realizado por un individuo.

Tampoco resulta válida cualquier acción. Sólo las acciones de determinados miembros de la Universidad, realizadas en determinados contextos, cuentan como acciones *legítimas* de la Universidad o de sus unidades administrativas. Si un miembro vota en el Consejo de Departamento de la Facultad, ese acto, junto con los actos realizados por los demás miembros del Departamento, constituye una acción realizada por la Facultad como entidad colectiva. En cambio, si un miembro roba alguna propiedad de la Universidad no se le puede imputar ese delito a la Facultad o al Consejo del Departamento. Este hecho se debe a la existencia de reglas constitutivas y convenciones – la constitución de la Facultad y sus Departamentos – que especifican qué acciones individuales, realizadas en determinados contextos, cuentan como acciones de la Facultad. Lagerspetz resume la relación recíproca entre individuos y los actores colectivos de la siguiente manera: (i) las personas naturales (individuos) no pueden constituirse en actor colectivo a menos que existan reglas y prácticas que las constituyan, (ii) un actor colectivo no puede desear y actuar a menos que existan personas que realicen los *actos básicos* de acuerdo con las reglas y prácticas constituidas (Lagerspetz, 2004).

En el supuesto de la firma de un tratado o un acuerdo por parte de un Estado, sólo algunos individuos como el Presidente del Gobierno, el Ministro de Asuntos Exteriores o Secretarios de Estados son los que realizan realmente una acción. La gran mayoría de los ciudadanos permanecen pasivos (en la terminología de Tuomela estos miembros serían no-operativos), e incluso en muchos casos no son conscientes de lo que sus representantes (miembros operativos) están haciendo. No obstante, el acto de firmar un tratado o acuerdo se adscribe a una entidad colectiva, en este caso, el Estado, y los ciudadanos son miembros de él.

Según Tuomela, lo que hace posible las acciones colectivas, entre ellas la firma de un tratado, es la existencia de un *sistema de autoridad* (Tuomela, 1995) que, en palabras de Lagerspetz, establece una división política del trabajo dentro del colectivo. Un aspecto de especial relevancia es que los miembros deben *aceptar* este sistema de autoridad, elegir sus representantes y actuar coherentemente con las reglas establecidas por él. Esta aceptación es recíproca y está basada en las *creencias mutuas* (el conocimiento común) del grupo. La existencia de reglas que gobiernan las conductas de unos y otros es fundamental en este modelo explicativo de la intencionalidad colectiva. A juicio de Lagerspetz la posición de Tuomela no está muy alejada de las teorías contractualistas y se puede considerar que la presuposición de una autoridad está igualmente presente en Hegel y Hobbes (Lagerspetz, 2004). Lagerspetz, modifica el análisis de Tuomela y lo presenta como sigue:

Un grupo realiza una acción intencional del tipo *D* si y sólo si

1. Existen reglas que prescriben quien está autorizado a actuar
2. Existen otras reglas que definen qué actos básicos realizados por estos miembros, quienes de acuerdo con (1) están autorizados para actuar, cuentan como hacer *D*
3. Los miembros del grupo generalmente aceptan las reglas (1) y (2);
4. (1)-(3) representan un conocimiento común (creencias mutuas) del grupo
5. Los miembros especificados en (1) realmente realizan los actos básicos especificados en (2) (Lagerspetz, 2004).

Las *creencias mutuas* y la *aceptación* se convierten, tanto en la teoría de Tuomela como en la de Lagerspetz, en componentes esenciales de la intencionalidad colectiva o tipos de intencionalidad especiales que nos ayudan a analizar la naturaleza de los hechos sociales e institucionales. Frente a la concepción searliana de que las creencias recíprocas no representan una condición necesaria para la existencia de las entidades institucionales (Searle, 1990: 399), Lagerspetz defiende la teoría convencionalista según la cual las instituciones y los hechos institucionales existen en virtud de las *creencias mutuas* de los miembros que conforman un grupo (Lagerspetz, 2001; Celano, 1999; Di Francesco, Marconi, Parrini, 1998).

No obstante, además de los argumentos searlianos, existen tesis discrepantes acerca de que la *aceptación* y las *creencias* sean condiciones *sine qua non* de la existencia de un hecho institucional. En esta línea, Maria Cristina Redondo argumenta que las tesis epistemológicas y ontológicas que ofrece Searle en su teoría de la realidad social e institucional, basadas en la intencionalidad colectiva, proporcionan principios fundamentales para explicar el carácter práctico del derecho y suponen a su vez un sustento de ciertas visiones del positivismo jurídico de origen hartiano sobre la aceptación de las normas sociales (Redondo, 2001). Recordemos que Searle sostiene que el acuerdo o aceptación colectiva es fruto de la intencionalidad colectiva, es decir, “un sentido de hacer (desear, creer, etc.), algo juntos” irreducible a la intencionalidad individual. Searle considera que la idea de *hacer algo juntos* basándose en las *creencias* como defienden muchos autores, está abocada al fracaso (Searle, 1997: 42).

En este mismo orden de ideas, Redondo considera esencial la necesidad de distinguir con precisión las nociones de *creencia* y *aceptación*, y para ello acude a la reconstrucción que propone Jonathan Cohen de estos conceptos. En opinión de este autor, “creer un contenido *p*, por ejemplo, ‘es una disposición a sentir que *p* es verdadera’. Por el contrario, aceptar el contenido de *p* es tener o adoptar una política de tomar *p* como una premisa. Esto es, estar de acuerdo con *p*, en alguno o en todos los contextos, sobre la base de pruebas y argumentaciones. La noción de aceptación se refiere a un acto mental intencional (o a su resultado), compatible con no asentir o sentir que *p* es verdadera” (Redondo, 1996: 183; Cohen, 1989: 368). Para Redondo esto marca

una diferencia relevante entre el estado mental de la creencia y el que resulta de la aceptación. Entiende que la aceptación implica un acto interno de decisión, por tanto, es siempre voluntaria; “*Aceptar* es algo que el agente hace y de lo cual es responsable”, por el contrario, las *creencias* son involuntarias, ya que según Cohen no se puede decidir creer. Este hecho muestra el carácter pasivo de las creencias frente al carácter dinámico de la aceptación (Redondo, 1996).

En el caso de un agente colectivo como podría ser una sociedad o grupo relevante, “la aceptación de *p* implica que el agente admite *p*”. Esta aceptación sería el resultado de un acto intencional del agente colectivo en el que se adquiere un compromiso respecto de un contenido significativo, aun cuando no se crea en su verdad” (Redondo, 1996: 190; Radford, 1999: 610). Esta perspectiva está en consonancia con la posición que mantiene Searle frente a la creación y mantenimiento de las instituciones sociales y es coherente con su visión de que la estructura de la intencionalidad colectiva es independiente de la interpretación correcta o errónea de la realidad, o que la existencia de los hechos institucionales es compatible con la *falsa creencia* (Searle, 1997:64; Celano, 1999; Di Lucia, 2003). En relación con la aceptación colectiva de las reglas o normas sociales e institucionales, Redondo considera que delimitar con precisión el concepto de aceptación es imprescindible para “responder la pregunta empírica acerca de qué tipo de actitud frente a las normas caracteriza a los participantes de un sistema jurídico en vigor. Siguiendo a Cohen, se entenderá que la aceptación de una norma por parte de un agente significa que ha decidido adoptar la política de asumir esa pauta de conducta como fundamento de sus acciones (Redondo, 1996: 193)” y esto se dará tanto si se aceptan o simplemente se obedecen las normas. En opinión de Redondo y de acuerdo con la teoría searliana de la realidad social, la aceptación continua de los miembros de un grupo es estrictamente necesaria para que exista una realidad normativa-institucional y para ello no es necesario que los participantes tengan conciencia de las reglas o que éstas tengan fuerzas coercitivas. La realidad institucional existe en virtud de la aceptación colectiva de las reglas y las prácticas mantenidas por los agentes (Redondo, 2001: 172). Ahora bien, hay “que diferenciar entre “aceptación” como “acuerdo libre y consciente” o “no coaccionado” y “aceptación” como simple “no oposición activa” a unas determinadas instituciones” (Nogera, 2002:13).

Por su parte Ota Weinberger, con su artículo “Democracy and Theory of Institutions” (Weinberger, 2001) contribuye a la discusión sobre la intencionalidad colectiva y su relación con el debate sobre la naturaleza de la democracia. La intencionalidad colectiva, y nociones afines como la aceptación colectiva o el compromiso conjunto, están vinculadas (histórica y teóricamente) con la idea de la “voluntad general” o “voluntad de los pueblos”. Weinberger defiende que la “voluntad general” debería comprenderse en términos de procesos institucionales colectivamente aceptados por una comunidad. Decir que X representa la voluntad del pueblo es afirmar que algunos procedimientos en comunidades relevantes son generalmente aceptados como obligaciones o prohibiciones y que han concluido en la prescripción X. A juicio de Weinberger,

no todos los procedimientos acaban en prescripciones afines con los ideales democráticos. Esta es la razón por la que encuentra la teoría de la democracia de Jürgen Habermas insatisfactoria. En su opinión, Habermas se centra en el consenso como un medio a través del cual se forma la voluntad colectiva (la intencionalidad colectiva). Pero este consenso, de acuerdo con Weinberger, no garantiza la validez moral, la verdad e incluso la justicia en los estados democráticos de derecho. Weinberger distingue su visión de la democracia discursiva de la de Habermas enfatizando que es esencial para la vida democrática que los procesos discursivos o de deliberación se lleven a cabo en distintas esferas de la sociedad, más que en un nivel idealizado (Weinberger, 2001: 226).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARRAZOLA ITURBE, José Xavier, (1998), *Acción colectiva: bases conceptuales y lógicas*, País Vasco: Universidad del País Vasco

BRATMAN, Michael, (1987), *Intentions, Plans and Practical Reasons*, Cambridge, MA: Harvard University Press,

BRATMAN, Michael, (1979) "Shared Intention" en *Ethics*, nº 104, 97-113

BRATMAN, Michael, (1999), *Faces of Intentions*. Cambridge, MA: Cambridge University Press,

CELANO, Bruno, (1999), "Collective Intentionality, Self-referentiality and false beliefs. Some issues concerning Institutional facts, en *Analyse and Kritik*, nº 21

COHEN, L. Jonathan, (1989), "Belief and Acceptance" en *Mind* nº 98

CORLETT, Angelo, (1996), *Analyzing Social Knowledge*, Maryland: Rowman & Littlefield

CORSTEN, Michael, (1998), "Between Constructivism and Realism: Searle's Theory of the construction of Social Reality" en *Philosophy of Social Science*, vol. 28 nº 1
DANTO, Arturo, C, (1968), "Basic Actions", en WHITE, A. R., (ed) *The Philosophy of Action*, Oxford: Oxford University Press

DI FRANCESCO, M.; MARCONI, D.; PARRINI P. (eds.), (1998) *Filosofia analitica 1996-1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche*, Milan: Guerini e Associati

DI LUCIA, Paolo (ed), 2003, "Intentionalità colectiva, false credenze. Due aspetti problematici dell'ontologia sociales di J. R. Searle, en *Ontología Sociale. Potere Deóntico e Regole Constitutive*, Macerata: Quodlibert,

FITZPATRICK, Dan, (2003), "Searle and Collective Intentionality", *American Journal of Economics and Sociology*, 62:1, 46-66

FREGE, Gottlob, (1974), "El pensamiento. Una investigación lógica", en *Escritos Lógico-semánticos*. Buenos Aires: Tecnos

FREUD, Sigmund, (1994), *El malestar de la cultura*, Madrid: Alianza Editorial

GILBERT, Margaret, (1989), *On Social Facts*, New York: Reutledge

- GILBERT, Margaret, (1987), "Modelling Collective Belief", en *Synthesis*, vol. 73
- GILBERT, Margaret, (1994), *On Social Facts*, op. cit. y en "Remarks on collective belief" en SCMITT, Frederick, (ed), *Socializing Epistemology*, Meryland: Rowman & Littlefiel
- GILBERT, Margaret, (2001), "Social Rules as Plural Subject Phenomena" en LAGERSPETZ, Eerik et. all., *On the Nature of Social and Institutional Reality*, Jyväskylä: University Printing House
- GILBERT, Margaret, (1996), "Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon" En GILBERT, Margaret, *Living Together. Rationality, Sociality and Obligation*. London: Rowman and Littlefield
- GINER, Salvador, (1997), "Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional" En CRUZ, Manuel (coord.), *Acción Humana*, Barcelona: Ariel.
- GONZÁLEZ LAGIER, Daniel, (2003), "Georg Henrik Von Wright" en *DOXA Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 26
- HERNANDEZ IGLESIAS, Manuel, (1999), "El trasfondo de Searle" en *Teorema*, vol. 18 (1) pp.61-72
- HERSHFIELD, Jeffrey, (2005), "Rule Following and the Background" en *Linguistics and Philosophy*, nº 28, 269-280
- HORNSBY, Jennifer, (1997), "Collectives and Intentionality" en *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. LVII, nº 2
- KOEPSSELL, David y MOSS, Laurence, (eds) (2003), *John Searle's ideas about Social Reality. Extensions, Criticims and Reconstructions*, Oxford: Blackwell Publishers
- LAGERSPETZ, Eerik, IKÁHEIMO, Heikki y KOTKAVIRTA, Jussi, (2001), *On the Nature of Social and Institucional Reality*, Jyväskylä: University Printing House
- LAGERSPETZ, Eerik, (2004), "Hegel and Hobbes on Institutions and Collective Actions". En *Ratio Juris*, vol. 17 June, 227-40
- LEPORE, Ernest y VAN GULICK, Robert, (eds), (1991), *John Searle and his critics*, Oxford: Basil Blackwell.
- MARCOULATOS, Iordanis (2003), "John Searle and Pierre Bourdieu: Divergent Perspectives on Intentionality and Social Ontology", *Human Studies*, nº 26, 67-96
- MEIJERS, Anthonie, (2003), "Can collective intentionality be individualized" *The American Journal for Economics and Sociology*, nº 62, (1), 123-165,
- MILLER, Seuma, (2001), *Social Action: A Teleological Account*, Port Chester, New York: Cambridge University Press
- NOGUERA, José A. (2003), "¿Quién teme al individualismo metodológico?" en *Papers*, nº 69, 116-177

- NOGUERA, José A., (2002), "¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología social de J. Searle" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 99, 35-59
- POPPER, K. R., (1993), "Los mundos 1, 2 y 3", En POPPER, K. R. y ECCLES, J. (eds.), *El Yo y su Cerebro*. Barcelona: Labor
- POPPER, K. R., (1988), "Epistemología sin sujeto cognoscente", En POPPER, K. R. *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos
- QUINTON, Anthony, (1975), "Social Objects" en *Proceeding of the Aristotelian Society*, nº 75, 67-87
- RADFORD, Colin, (1999), "Belief, Acceptance and Knowledge" en *Mind*, nº 99
- REDONDO, M^a. Cristina, (2001), "On Normativity in Legal Context" en LAGERSPETZ, Eerik, et. al., *On the Nature of Social and Institutional Reality* Jyväskylä: University Printing House
- REDONDO, M^a Cristina, (1996), *La noción de razón para la acción en el análisis jurídico*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- SANTAMBROGIO, Marco, (2003), "Linguaggio e intencionalità colectiva" en DI LUCIA, Paolo, (ed), *En Potere deontico e regole costitutive*, Macerata: Quodlibert
- SCALON, T., (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SEARLE, John R., (1979), "Literal meaning" en *Erkenntnis*, nº 13
- SEARLE, John R., (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós
- SEARLE, John R., (2002), "Speech Acts, Mind and Social Reality" en GREWENDORF, G. y MEGGLE, G. (eds.), *Speech Acts, mind and social reality: Discussions with John Searle*, Dordrech. Boston: Kruwer Academic Publishers
- SEARLE, John R., (2010), *Making the Social World*, Oxford: Oxford University Press
- SEARLE, John R., (1992), *Intencionalidad: Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid: Tecnos
- SEARLE, John R., (1990), "Collective Intentions and Actions" en COHEN, P. MORGAN, J y POLLACK, M. E. (eds). *Intentions in Communications*, Cambridge, MA: Bradford Books, MIT Press
- TUOMELA, Raimo, (2002), *The philosophy of social practices: a collective acceptance view* Port Chester. New York: Cambridge University Press
- TUOMELA, Raimo, (1997), "Searle on social Institutions" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVII, nº 2
- TUOMELA, Raimo y MILLER, K., (1988), "We-Intentions" *Philosophical Studies*, vol. 53, 367-389.

- TUOMELA, Raimo, (2005), "We-intentions revisited" en *Philosophical Studies*, n° 125,
- TUOMELA, Raimo y BALZER, Wolfgang, (2002), "Collective acceptance and collective attitudes: on the social construction of social reality" en MAKI, Uskali (ed), *Fact and Fiction in Economics: Models, Realism and Social Construction*, West Nyack, New York: Cambridge University Press
- TUOMELA, Raimo, (2001), "Acción conjunta y colectiva" *Contrastes*, suplemento 6,
- TUOMELA, Raimo, (1995), *The Importance of Us. Philosophical Study of Basic Social Norms*, Stanford: Stanford University Press
- VON WRIGHT, G. H., 1971, *Explanation and understanding*, Ithaca: New York: Cornell University Press.
- VROMEN, Jack y LACHMANN, Ludwig M., (2002), "Collective Intentionality, Evolutionary Biology and Social Reality" Ponencia *Third Workshop in Collective Intentionality*, Rotterdam,
- WEINBERGER, Ota, (2001), "Democracy and Theory of Institutions" en LAGERSPETZ, Eerik, et al, *On the Nature of Social and Institutional Reality* Jyväskylä: University Printing House
- WOODRUFF SMITH, David, (1999), "Background Ideas", publicado en italiano con el título "Idee di sfondo" *Paradigma*, XVII, n° 49, 7-37, 1999
- ZAIBERT, Leo A. (2003), "Intentions, promises and obligations", en SMITH, Barry (ed), *John Searle*, Cambridge and NY: Cambridge University Press