

ARTÍCULOS

Humanidad *por defecto*, cooperación *por defecto* *Default humanity, default cooperation*

Rodrigo Alfonso González Fernández

Universidad de Chile
rodgonfer@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9693-0541>

María Soledad Krause Muñoz

Universidad Católica de Chile
skrausem@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4197-8019>

RESUMEN: Según John Searle, las posiciones *por defecto*, *i. e.*, las condiciones de inteligibilidad del pensamiento y la acción son algunos *puntos de partida* que se presuponen de manera pre-reflexiva y pragmática. Su postulación es, además, una novel manera de tratar con algunos problemas perennes de la filosofía, dejándolos entre paréntesis. Dichos problemas son la existencia del mundo externo, la verdad y como esta tiene que ver con hechos, la percepción directa, los significados de las palabras y, finalmente, la causalidad. En este artículo analizamos cómo las mencionadas posiciones conforman una humanidad *por defecto*, y cómo su ausencia, *deshumanizaría*. Esto es relevante en el caso de la cooperación, una posición *por defecto* básica para la intencionalidad colectiva, y piedra angular de la civilización humana.

Palabras clave: posiciones *por defecto*; humanidad *por defecto*; dualismo; cooperación; intencionalidad colectiva.

Cómo citar este artículo / Citation: González Fernández, Rodrigo Alfonso y Krause Muñoz, María Soledad (2022) “Humanidad *por defecto*, cooperación *por defecto*”. *Isegoría*, 67: e19. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.19>

ABSTRACT: According to John Searle, *default* positions, *i.e.*, those intelligibility and action presuppositions, are some departing points from which pre-reflective and pragmatic assumptions are made. Postulating such points helps us deal with certain perennial philosophical issues, by leaving them aside. These problems are the existence of the external world, truth and facts, “direct” perception, the meaning of words, and causality. In this article, we argue that those default positions described by Searle constitute a *default humanity*, and their absence would dehumanize us. This is particularly relevant in a *default position*: cooperation, which is the basis of collective intentionality and the milestone of human civilization.

Keywords: *Default* positions; *Default* humanity; Dualism; Cooperation; Collective intentionality.

Recibido: 10 febrero 2022. *Aceptado:* 21 julio 2022.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

INTRODUCCIÓN

John Searle (1998, pp. 9-11) propone una nueva categoría de análisis, que intenta, efectivamente desde nuestra perspectiva, dejar entre paréntesis algunos de los problemas perennes de la filosofía. Él les llama posiciones *por defecto* [*default*], concepto extraído de las ciencias de la computación. Que una opción sea *default* significa que se presupone de cierta manera, y que requiere de una decisión en contrario para cambiarla. Similarmente, Searle cree que hay ciertos problemas que no tienen una solución teórica, sino más bien pragmática. Entre las posiciones *por defecto* están: la existencia del mundo externo, la verdad y como esta tiene que ver con los hechos, la percepción, que permite acceso directo al mundo, los significados de las palabras, que son claros y nos ayudan a comunicarnos y, finalmente, la causalidad, que establece relaciones explicativas entre objetos y eventos del mundo.

No obstante, la enunciación de las posiciones *por defecto* parece mostrar que no hay más que las descritas por Searle. Ello, sostenemos en este ensayo, no es correcto. El solo hecho de que Searle mencione el dualismo como una posición *por defecto* errónea sugiere que hay más posiciones. Por ejemplo, que el problema mente-cuerpo no se resuelve por el choque entre el dualismo y el materialismo indica, creemos, que hay otras posiciones. Justamente, aquí analizamos una posición que es fundamental en la construcción de la realidad social y cómo hace posible la intencionalidad colectiva: la cooperación¹. De esta manera, argumentamos desde la antropología filosófica, al examinar qué implican las posiciones *por defecto*, especialmente en relación con el problema de la civilización humana.

El ensayo está dividido en tres secciones y conclusión. En la primera sección se estudia en profundidad qué pueden resolver las posiciones *por defecto*. Como una manera de apoyar la posición de Searle (1998), se considera qué pasaría si no hubiera una distinción práctica respecto del mundo externo, qué sucedería si no hubiera verdad y correspondencia con los hechos, qué acontecería si los significados de las palabras no fueran estables, y qué pasaría si no asumiéramos que hay relaciones de causalidad entre objetos y eventos. Por otra parte, en la segunda sección consideramos el dualismo como una posición *por defecto* errónea según Searle, pero que hace posible inferir la existencia

de otras posiciones *por defecto* adicionales. En la tercera sección nos referimos a una de estas últimas, clave para la construcción de la realidad social: la cooperación. Así, mostramos qué consecuencias prácticas tendría la falta de cooperación en dicha realidad, y de qué forma su ausencia también nos *deshumanizaría*, en el sentido de que perderíamos conexión con la intencionalidad colectiva, que es el fundamento mismo de la civilización.

1. HUMANIDAD POR DEFECTO

Tal como Kant, al describir las categorías del pensamiento como posibilitadoras del mismo, Searle describe las condiciones de posibilidad e inteligibilidad de la acción y del pensamiento. Dichas categorías, que permiten pensar lo fenoménico y actuar en la realidad, son humanas, pues nos conectan con el ambiente, con la realidad social, con las instituciones y con los demás; por lo mismo, permiten pensar y actuar enfrentando al mundo. Son humanas, porque posibilitan la acción individual o colectiva, sea en función de razones o de manera automática. Por tal motivo, Searle considera que dichas posiciones *por defecto* ayudan a reconciliar problemas filosóficos perennes, o a dejarlos entre paréntesis, señalando que son tales la existencia del mundo externo, la percepción, la verdad y su correspondencia con enunciados y hechos, el significado y, finalmente, la causalidad.

En primer lugar, figura la existencia del mundo externo. Es natural que los escépticos radicales se pregunten si existe el mundo externo. Estos escépticos cuestionan que exista dicho mundo, o al menos sostienen que no resulta claro cómo podría justificarse la existencia de la realidad externa (Stroud, 2008, p. 13). Dada la existencia posible del bullado genio maligno cartesiano (Descartes, 2008, p. 15, AT VII 22), cuya variación contemporánea es el cerebro en la cubeta (Williams, 2001, p. 70), Searle se hace cargo del escepticismo radical. Aunque reconoce que podríamos ser cerebros en cubetas desde el punto de vista teórico, nuestra constitución humana es crucial en relación con el trasfondo de capacidades pre-intencionales [*background*] que tenemos (Searle 1983, p. 154). Esto destraba la cuestión desde el punto de vista pragmático: «tengo el contenido intencional que tengo, y habría tenido el mismo *background* que tengo, incluso si no fuera un cerebro en una cubeta y tuviese ese contenido intencional» (Searle, 1983, p. 154).

En efecto, desde el punto de vista pragmático, de cómo pensamos y actuamos en el mundo, resultaría ininteligible *presuponer* que el mundo externo no existe (Searle, 1998, pp. 28-31). Esto es, *presu-*

¹ Aclaremos que la cooperación es, como la causalidad y la percepción directa, un principio. Este es condición de posibilidad de la acción, en este caso, grupal. Nos referiremos más a este punto a lo largo del trabajo.

ponemos de manera pre-reflexiva que el mundo externo existe, *i. e.*, es condición de inteligibilidad de la acción y parte del trasfondo [*background*] de condiciones pre-intencionales (también en Searle, 1995, pp. 177-184)².

Imaginemos una situación en que realidad y fantasía no se distinguieran, y que la presuposición pre-reflexiva acerca del mundo externo fuera incorrecta. En ese caso, Juan podría vivir en una especie de psicosis, pues no distinguiría lo que es real de lo que es simplemente imaginado o soñado. Juan, entonces, viviría en una especie de mundo onírico, sin distinción entre lo que ocurre en el mundo externo y lo que ocurre en sus fantasías, lo cual afectaría no solo su pensamiento, sino su acción. De este modo, asumir que el mundo externo no existe podría llevar a una suerte de irrealismo y, peor aún, al socavamiento del principio de realidad, fundamental para distinguir lo fantástico de lo real (Casey, 1972, pp. 659-660). Incluso, desde un punto de vista ético, si todo fuera una fantasía, toda clase de acciones que parecen inmorales podrían resultar justificables.

Searle, a propósito del realismo externo (RE, en adelante) que defiende y de la inteligibilidad del lenguaje y del pensamiento que implica dado el mencionado trasfondo, afirma que:

... tenemos que dar por sentado el RE para comprometernos en los tipos de discurso y de pensamiento con los que hemos ido haciéndolo. El presupuesto del RE es, pues, un presupuesto *necesario* para un grueso tronco de pensamiento y de lenguaje. No podemos prescindir de él al modo en que, por ejemplo, siglos atrás nos despedimos del supuesto de que la Tierra era plana (Searle, 1995, p. 182).

En segundo lugar, asumimos pre-reflexivamente que hay verdad y falsedad y que la primera concuerda con los hechos. De alguna manera, un rasgo de ser humano es asumir que existe la objetividad y que la verdad y falsedad de muchos enunciados no depende de nuestro arbitrio. Piénsese por ejemplo en lo que sucede con un agente que presupone la existencia del mundo externo. En este y en otros casos, compartimos la idea de que la verdad de un enunciado que se adecua a un hecho —que María finalmente mató a Pedro, por ejemplo— existe más allá de la voluntad y de posiciones en contrario.

Searle ha distinguido entre enunciados subjetivos y objetivos (1995, pp. 8-12; 2004, p. 94), según si su verdad o falsedad dependen de sentimientos, valores y opiniones. Que Mozart nació en Salzburgo es uno objetivo, independiente de nuestra voluntad o subjetividad. Por otra parte, que Mozart es mejor compositor que Bach es subjetivo, esto es, depende de nuestros sentimientos, actitudes y valoraciones. Esa distinción responde a una caracterización que Searle realiza de lo objetivo o subjetivo desde un punto de vista *epistémico*, es decir, en cuanto al valor de verdad de algunos enunciados. Pero, lo subjetivo y objetivo también puede ser ontológico: desde el punto de vista de la existencia de entidades (por ejemplo, una montaña versus un dolor de espalda).

La asunción de la existencia de la verdad y la falsedad es una parte crucial de ser humano también. A diferencia de los animales, con el lenguaje muchas veces nos comprometemos con la verdad de lo que enunciamos. Si alguien enuncia «Mozart nació en Salzburgo», su intención compromete con la verdad. No miente, aunque podría hacerlo, según Searle, porque el lenguaje involucra un elemento deontológico (1998, p. 143; 2010, pp. 80-81). Por el contrario, negar la existencia de la verdad, en un movimiento teórico-reflexivo y filosófico, por ejemplo, tiene consecuencias importantes. Un mundo que no distingue lo verdadero y lo falso, lo veraz y lo mendaz, es un mundo donde el ser humano pierde un valor fundamental, pudiendo dar lugar, eventualmente, a la renuncia a la responsabilidad, las penas, la justicia³ y, así, justificar atrocidades y crímenes como los de lesa humanidad. Que Hitler mató judíos en Auschwitz es una verdad objetiva que se solapa si no existiera la verdad y la falsedad.

En tercer lugar, está la concordancia o adecuación entre hechos y enunciados, lo cual se conecta con las posiciones *por defecto* referidas más arriba. Desde un punto de vista pragmático, suponemos pre-reflexivamente que hay enunciados del lenguaje que concuerdan con hechos. Además, suponemos que estos son primitivos, porque no podemos definirlos, aunque comprendemos qué son (Mulligan y Correia, 2017, p. 11). Por ejemplo, el hecho de que Mozart haya nacido en Salzburgo es independiente de cualquier conjetura que podamos hacer respecto del nacimiento de este músico. Los enunciados descriptivos, que también son vehículos del pensamiento al igual que muchos actos de habla, deben

² La cooperación también tiene conexión con el trasfondo, en tanto la intencionalidad colectiva presupone y exige vínculos cooperativos con otros agentes intencionales (tratamos este punto a lo largo del trabajo).

³ También resultarían afectadas la responsabilidad, las penas, la justicia de las decisiones, la distribución de bienes y cargas y muchas otras decisiones e instituciones que se fundan en «hechos» (entendidos como entidades cuya existencia es *objetiva*, independiente de nuestras creencias y deseos).

concordar con hechos: es lo que suponemos cuando pensamos y actuamos en el mundo. Y tales hechos pueden ser brutos, si existen independientemente de observadores, o institucionales, si existen por mor de acuerdos colectivos (Searle, 1995, p. 2). Esta distinción es la puerta de entrada a la ontología social serleana.

Ahora, nótese una cuestión esencial: los hechos brutos pueden existir incluso si no se enuncian (por ejemplo, el Everest tendría hielo y nieve en su cumbre independientemente de que alguien enuncie o no eso). Los hechos institucionales, en cambio, requieren acuerdos colectivos e instituciones para su existencia. Por ejemplo, si Juan y María están casados, tal matrimonio, un hecho institucional, debe haber sido *declarado* por un oficial del Registro Civil, una institución social y política. Otras instituciones han sido declaradas como tales y por eso existen: las fiestas de cóctel, el dinero, los parlamentos, los presidentes y un sinnúmero de instituciones que nos hacen propiamente humanos, en el sentido más amplio de la palabra.

La distinción entre hechos brutos e institucionales también está íntimamente ligada con el modo de ser humano. La posición de este se afianza en la medida que puede construir hechos institucionales cuya existencia sería imposible sin la mente y el lenguaje. Ambos son fundamentales para que el ser humano haga cosas con palabras, y para que pueda crear un amplio espectro de hechos que, finalmente, ayudan a constituir lo que denominamos civilización (Searle, 2010, p. 3).

En cuarto lugar, el acceso al mundo mediante la percepción es otro elemento que ayuda a conformar lo humano. Lo hace en dos sentidos. En primer lugar, nuestra percepción, que es principalmente visual, está íntimamente ligada a nuestra experiencia, se relaciona con la conciencia fenoménica humana. Nagel (1974, pp. 220-221) plantea que no podemos imaginar qué es ser como los murciélagos, desde nuestro punto de vista, porque existe la imposibilidad de reducir la experiencia consciente a algo puramente físico. En efecto, lo físico involucra vocabulario y conceptos que figuran en una red semántica desde la tercera persona. Lo consciente involucra, en cambio, vocabulario y conceptos desde la primera persona. Esto último es lo que llama Searle la ontología subjetiva de la conciencia humana (2004, pp. 67-68), una tesis que lo acerca a Nagel. En ambos la conciencia existe desde la primera persona, a diferencia de la existencia de las cosas físicas, que son y existen desde la tercera persona.

Indudablemente, la conciencia nos hace humanos, y ello ocurre en un sentido fenoménico

y también moral. Aunque ser humano es una perspectiva que podemos imaginar en tanto tales, ello nos conecta con fenómenos como el dolor, los sentimientos, las emociones, y una amplia gama de estados mentales que conforman lo humano y, de este modo, con nuestra experiencia, con los demás y con el ambiente. La vida propia y la ajena nos importan porque las valoramos conscientemente como tales. Las cosas son valoradas y en esa medida existen, porque aparecen en el horizonte de la conciencia. Como lo expone el neurólogo Antonio Damasio:

Incluso si recurrimos a una definición de “conciencia” simple y estándar, del diccionario —como la atención de un organismo sobre sí mismo y su entorno— es fácil vislumbrar que la conciencia probablemente abrió camino a la evolución humana a un nuevo orden de creaciones imposibles sin ella: el sentido del deber, la religión, las organizaciones sociales y políticas, las artes, las ciencias y la tecnología. Incluso más interesante, ella es la función biológica crítica que permite que conozcamos el dolor y el contento, el sufrimiento y el placer, la vergüenza y el orgullo, la pena por la pérdida de un amor o de una vida. Sea experimentada u observada individualmente, el *pathos* es un subproducto de la conciencia, y también lo es el deseo. Ninguno de estos estados mentales personales habría sido conocido por cada uno de nosotros sin la conciencia. No culpen a Eva por el conocimiento; culpen a la conciencia, y agrádezcanle también (2000, p. 4).

Junto con la sintiencia y el aspecto moral de la conciencia, la percepción directa nos relaciona con la realidad externa. Por ejemplo, si estamos frente a una manzana roja, asumimos que es dulce y que paliará nuestra hambre. En jerga técnica, la percepción involucra un tipo de intencionalidad, a saber, aquella que implica una experiencia consciente de algo, en este caso, de la manzana. Vemos *el* limón y *la* manzana, y lo hacemos *directamente* (Searle, 1983, pp. 37-38; Searle, 2015, p. 22), porque se nos presentan como objetos intencionales a la conciencia. De acuerdo con RE, la percepción nos relaciona de manera fundamental con el ambiente, porque nos dirige a este y a sus objetos, como causas de la percepción. Esa es la manera humana de relacionarnos con dicho ambiente: mediante la percepción directa. De modo crucial, esta es diferente de las representaciones conceptuales (los estados intencionales con contenido proposicional, como, por ejemplo, creer que *p*).

Frente a quienes defienden que los perceptos son meras representaciones, Searle argumenta que la

percepción directa es un estado mental intencional, y consciente, que nos faculta para relacionarnos con el mundo de modo directo. Teniendo presente esto, una manera de deshumanizarnos sería no tener capacidades sensoriales asociadas a nuestro aparato perceptual, pues veríamos el mundo de otra manera. La fruta sería distinta de cómo es, y ello probablemente afectaría los pensamientos vinculados con ella. Si Nagel (1974, pp. 222-225) está en lo correcto, ser como un murciélago es algo que podemos postular desde un punto de vista lógico, aunque no podemos imaginar.

En quinto lugar, otra posición *por defecto*, que es condición de posibilidad e inteligibilidad del pensamiento y del lenguaje, es la presunción de la estabilidad en los significados de las palabras. También lo es que podamos saber qué significan estas. Aunque es materia de disputa de los filósofos el significado de «significado», Searle asevera que aquel es una cuestión asociada con las convenciones del lenguaje y con la intención de comunicar, idea que puede rastrearse en Grice (1991). Más aún, las preguntas tradicionales de la filosofía del lenguaje (¿Cómo el lenguaje se relaciona con la realidad? ¿Qué es el significado?), Searle las cambia ligeramente por ¿cómo la mente le confiere significado a marcas y ruidos?

El significado para el hablante también tiene que ver con sus intenciones. ¿Qué quiere decir esto? El significado de O (oración) es una cuestión convencional en L (lenguaje), mientras que el significado para un hablante es dependiente de lo que hace con palabras y oraciones, con sus intenciones. El significado para el hablante es primario, mientras que el significado L es secundario. Por tanto, el significado es derivado a partir de la intencionalidad del pensamiento, de la cual a su vez deriva la intencionalidad del lenguaje.

El significado tiene que ver con una acción intencional. Cuando un hablante profiere un acto de habla, confiere intencionalidad a marcas y sonidos. A su vez, las condiciones de satisfacción de los actos de habla son claves para entender las condiciones de satisfacción de los estados mentales intencionales (por ejemplo, los deseos, las creencias, etc.). Es decir, cuando un hablante habla y quiere decir algo, produce ruidos con condiciones de satisfacción, y con la intención de comunicar. Según Searle, cuando S (sujeto) hace una aseveración con sentido, impone condiciones de satisfacción sobre marcas y sonidos. Por ejemplo, cuando Juan le dice a María «Het is regent» (*i. e.* llueve en holandés) ha realizado una acción con varias condiciones de satisfacción.

Primero, tuvo la intención de proferir O (oración) a María. Dicha preferencia tiene condiciones de satisfacción como parte de las condiciones de satisfacción de su compleja intención. En la medida que Juan *quiso decir*, tuvo la intención de comunicarle a María, «está lloviendo», la preferencia adquirió condiciones de satisfacción como si fueran propias. Las condiciones de satisfacción de O serán satisfechas si está lloviendo. O será V (verdadera) o F (falsa) en función de que Juan represente al mundo como es. Luego, las condiciones de satisfacción de O son, en caso de una aseveración, las condiciones de verdad de O. Las intenciones de significado imponen condiciones de satisfacción, de la intención, sobre condiciones de satisfacción, de O. Pero hay que recordar que las condiciones de satisfacción de una O aseverativa son sus condiciones de verdad, uno tiene la intención de comunicar P (proposición), uno está *comprometido* con la verdad de P. En síntesis, según Searle hay que distinguir dos significados, el de la oración O en un lenguaje L y el de la intención de comunicar algo con O.

Ciertamente, no poder imponer condiciones de satisfacción (y especialmente de verdad) sobre condiciones de satisfacción nos deshumanizaría, al no poder recurrir a un elemento humano clave: el lenguaje, vehículo del pensamiento y de la intención. Sin dicho vehículo el ser humano no podría, entre otras cosas, dialogar. Pero, además, no podría simbolizar las funciones de estatus en la realidad social, base de la civilización. En efecto, que «X cuenta como Y en C», que el anillo de Juan cuenta como un símbolo reconocido mediante intencionalidad colectiva implica que es una alianza de matrimonio con María en una circunstancia C. Nótese que esto solo es posible por el elemento simbolizador del lenguaje, de Y (lo institucional), en C, que nuevamente, es reconocido colectivamente.

Finalmente, Searle plantea que la causalidad es una posición *por defecto*. Está asociada a cómo conocemos y planteamos las leyes de la naturaleza. En primera instancia, lo hacemos con la típica causalidad de «bola de billar» atribuida a Hume: la bola A causa que la bola B se mueva y sea embuchada (Searle, 2004, p. 103)⁴. Generalizamos en función de la causalidad tipo bola de billar, lo cual nos permite postular leyes naturales y hacer predicciones en relación con hechos brutos. Sin

⁴ Searle distingue el tipo de relación causal propia de las percepciones, intenciones en acción (intentos) y enunciados performativos como, por ejemplo, la atribución de función a objetos en contextos o circunstancias. Agradecemos la sugerencia de aclaración a un(a) evaluador(a) anónimo(a).

embargo, esta manera de entender la causalidad tiene sus limitaciones.

Según Searle, si entendemos la causalidad en un sentido amplio, podemos establecer cómo lo psicológico causa lo conductual de modo *top-down* (2001, pp. 288-289), y cómo hay hechos institucionales que causan otros hechos institucionales (1995, p. 142; 2010, pp. 139-143). Por ejemplo, cómo el afianzamiento de la burguesía causó la revolución francesa. O cómo las ideas liberales fueron clave para la independencia de Estados Unidos. O, por último, por qué Catilina asesinó a varios nobles. En consecuencia, las explicaciones psicológicas y sociales, que requieren de un tipo de causalidad amplia (Searle, 2004, p. 22; 2001, caps. 6 y 8), se asocian con lo institucional. Muchas veces lo hacen mediante lo que Searle denomina «razones para la acción independientes de deseos», que son institucionales (Searle, 1995, p. 69; 2010, pp. 127-131). Por ejemplo, si Juan, profesor universitario, hace su clase en vez de tomar la siesta, tiene una conducta donde pospone sus deseos egoístas más inmediatos (volvemos sobre este punto en la conclusión).

Hay una deontología asociada al mundo de las instituciones. Estas generan una red de permisos, habilitaciones, capacitaciones, deberes, etc., esto es, una red de lo que Searle llama *poderes deónticos* (2010, p. 123). Sin dicha red, el mundo se deshumanizaría, en el sentido de que la realidad estaría puramente constituida de hechos brutos, y de deseos e instintos egoístas, en el caso de la acción⁵. Tampoco existirían, en tal caso, las prácticas sociales y las instituciones, bases de la civilización.

Sin embargo, la argumentación de Searle de las posiciones *por defecto* hace surgir la pregunta de si estas tienen un número cerrado. O bien si existen otras posiciones. Tal como se analiza a continuación, es posible hipotetizar que hay más posiciones *por defecto* que las enunciadas por este filósofo. A continuación, argumentamos sobre una posición *por defecto* fundamental, que ciertamente nos hace humanos, el dualismo.

2. ¿OTRAS POSICIONES POR DEFECTO?

En términos gruesos, el dualismo es la tesis metafísica según la cual hay dos tipos de cosas en el mundo: lo mental y lo físico. Este tipo de aproximación puede ser de sustancias (de cosas, en tanto entidades que

subsisten independientemente) o de propiedades (de modos de ser de cosas). El hecho de que el propio Searle considere que el dualismo es otra posición *por defecto*, aunque incorrecta, invita a suponer que el número de estas no es cerrado. En efecto, ¿por qué tendrían que ser cinco posiciones, en vez de siete? Además, que el pensamiento y el lenguaje tengan condiciones de posibilidad e inteligibilidad lleva a suponer que pueden existir más posiciones no enunciadas por el filósofo norteamericano. Esto, ciertamente, tiene que ver no solo con las condiciones de inteligibilidad del pensamiento, sino además, con las de inteligibilidad y posibilidad de la acción.

Es claro que el dualismo se conecta con las religiones y la posibilidad de que haya vida después de la muerte. Considerar que existen dos clases de sustancias, o de propiedades, y que la mente es incorpórea e irreductible es, para Searle, una posición *por defecto* más. Tal postura metafísica iría en contra de teorías científicas importantes, tales como la física de partículas y la neurología. En efecto, tal parece que para el dualista la mente, si bien es un fenómeno que involucra conciencia y subjetividad, no sería reductible, metafísicamente, al cerebro y al sistema nervioso. El dualista parece considerar que la mente no es un fenómeno natural, sino sobrenatural (de ahí su conexión con la religión)⁶, porque la extensión de la vida mental más allá de la muerte eventualmente no puede explicarse por leyes científicas, como el resto de los fenómenos físicos. Pero esto claramente es un error, según Searle.

A diferencia de otras posiciones por defecto, la falsedad del dualismo no conlleva deshumanización, sino que presuponerlo implica ignorancia en relación con la naturaleza de la mente⁷. Aunque esta entraña un punto de vista y una ontología subjetiva, respecto de lo que la mente es y de cómo existe, es un fenómeno natural más (Searle, 2004, p. 95). Este filósofo combate, entonces, el dualismo del siguiente

⁶ Una cuestión interesante de debatir es qué concepción tiene Searle de lo natural. Tal parece que ella tiene que ver con los hechos básicos propuestos por tres ciencias: la física, la química y la biología (Cf. Searle, 2010, pp. 3-4). Sería de provecho analizar con mayor detalle la diferencia entre el dualismo de sustancia (Loose *et al.*, 2018) y lo natural. Desafortunadamente, tal examen excede los límites de este trabajo. Debemos la aclaración a una sugerencia de un(a) evaluador(a) anónimo(a).

⁷ Esto significa que no todas las ausencias de posiciones *por defecto* significan deshumanización. En el caso del dualismo su ausencia favorece la naturalización de la mente, en línea con las teorías científicas acerca de esta. Con todo, estimamos que la posiciones *por defecto* que Searle enfatiza sí son constitutivas de una humanidad *por defecto*.

⁵ Un perro no ejerce derechos, a diferencia de nosotros los humanos, sostiene Searle (1995, p. 70). En efecto, los animales carecen de lenguaje y, así, de formas de representar los poderes deónticos asociados a instituciones, entre los cuales figuran los derechos.

modo: la mente tiene causas naturales como, por ejemplo, la acidez estomacal. Esta última, aunque implica una experiencia subjetiva peculiar, que es esencial a lo que es, se explica como un fenómeno biológico más. Es decir, puede explicarse por causas naturales, biológicas en este caso, aunque ellas producen una experiencia que es única, con un punto de vista subjetivo. Esto último explica por qué es difícil describirle a alguien que nunca ha tenido acidez estomacal qué es esta. El punto de vista subjetivo de dicho fenómeno es crucial, y si alguien tuviera la causa de la acidez, pero no ella, estaríamos en presencia de una suerte de zombi (Kirk y Squires 1974).

Pero, para Searle, que la mente sea subjetiva no quiere decir que no pueda explicarse desde un punto de vista científico y objetivo. Según él, no hay que confundir la subjetividad mencionada arriba, que es epistémica, esto es, de cómo son verdaderos algunos enunciados, con la subjetividad ontológica, es decir, con cómo existe la acidez estomacal. Con «epistémico» Searle refiere al modo de conocerse algo, con «ontológico» al modo de ser y de existir algo. La mente, entonces, tendría un modo de existir en primera persona, una ontología subjetiva, pero esto no impide que pueda ser estudiada objetivamente. En relación con este punto, enfatiza que la mente es ontológicamente irreductible a lo neuronal, aunque se pueden enunciar leyes objetivas de ella (Searle, 1997, pp. 113-114; 2004, p. 95).

La teoría de Searle de la naturaleza de la mente, que es denominada naturalismo biológico, es antirreduccionista metafísicamente hablando, a propósito de la subjetividad de la mente consciente. Dicho naturalismo biológico tiene dos partes, al rescatar lo positivo del materialismo y del dualismo, respectivamente. Del primero rescata que la mente es un fenómeno natural más, del segundo, que la forma de existir y ser de ese fenómeno implica experiencia consciente subjetiva. La mente no puede reducirse como en el caso de $\text{Agua}=\text{H}_2\text{O}$, o de otras reducciones de lo aparente a la realidad escondida (toda reducción eliminativa va de lo aparente a lo esencial, natural y escondido)⁸, porque la conciencia es la apariencia de la mente. La experiencia consciente puede explicarse *causalmente* como un fenómeno emergente del cerebro, pero no es *solo* el cerebro, no es metafísicamente *idéntico* a este. Por lo tanto, soslayar que la mente es un fenómeno

biológico que conlleva una experiencia consciente, estaría equivocado.

No obstante, Searle recalca que vivimos en un solo mundo (1995, p. xi). La mente es parte de este mundo, entonces, aunque el modo de existencia de los estados mentales es metafísicamente diferente del modo de existencia de las cosas físicas. En consecuencia, el dualismo y el materialismo, con el respectivo choque de posiciones al que llevan, invitan a considerar que *no* hay un número cerrado de posiciones *por defecto*. De hecho, creemos que existe al menos una posición *por defecto* más, que es crucial en la construcción de la realidad social.

3. LA COOPERACIÓN COMO POSICIÓN POR DEFECTO

La cooperación, en cuanto fenómeno cognitivo, social, político y económico, podría considerarse una posición *por defecto* adicional a las referidas por Searle. En particular, hay un tipo de cooperación *por defecto*, referida a la intencionalidad colectiva, esa del «nosotros estamos haciendo X». Este tipo de cooperación no agota el fenómeno, aunque es esencial en la constitución de la realidad social, y en la creación y mantenimiento de las instituciones de la civilización. Sostenemos esto por las razones que explicitamos a continuación.

La cooperación es un *principio* que ayuda a resolver o poner entre paréntesis la dicotomía entre egoísmo y altruismo. Además, hace posible una clase de acción colectiva que ayuda a explicar el origen de la civilización, teniendo presente que esta es producto de la intencionalidad colectiva, por una parte, y que ayuda al aprendizaje y a la inserción social, por otra (Tomasello, 2009, pp. xi-xiii). Es curioso que Searle no considere la cooperación como posición *por defecto*, porque él mismo sugiere que, para que las instituciones sean creadas y mantenidas, se requiere de ella y, además, porque él presupone un trasfondo referido a la capacidad de otros para actuar cooperativamente (Searle, 1990, pp. 414-415).

Con relación a la intencionalidad colectiva, es enfático con el ejemplo de las Escuelas de Negocios de Harvard 1 y 2 (Searle, 2010). En la Escuela de Negocios 1, los graduados están convencidos de la teoría de Adam Smith de la mano invisible, y actúan de forma egoísta para enriquecerse lo más que pueden. En cambio, en la Escuela de Negocios 2 los graduados suscriben un pacto solemne para los mismos fines. Searle sostiene que «*en el segundo caso hay una obligación asumida por cada miembro individual*. En el primer caso, los individuos no tienen pacto o promesa de actuar

⁸ Hay varios tipos de reducción: metafísica, nomológica, semántica, etc. (Searle, 2007, p. 452). La primera es acerca de la identidad de las cosas, la segunda es sobre leyes científicas y la tercera sobre vocabularios. En el caso de lo que discute Searle aquí solo importa la reducción metafísica.

de esta manera [...] Pero en el segundo caso, cada uno hace una promesa solemne a todos los demás» (Searle, 2010, pp. 47-48, énfasis nuestro; en sentido similar, Searle, 1990, pp. 404-405).

La cooperación está íntimamente ligada a la intencionalidad colectiva, es decir, a tener un fin común gracias a estados mentales compartidos. Este compartir no puede reducirse a la suma de estados intencionales individuales, lo cual explica por qué tal tipo de intencionalidad requiere de al menos dos personas y que, pese a su existencia en mentes individuales, es un primitivo que tiene una forma gramática plural (Searle, 1995, pp. 42-44). Ello ocurre incluso si dos personas compiten, pues es posible la competencia sin cooperación (como en la Escuela de Harvard 1)⁹, pero también cooperación junto con competencia (como en la 2).

De hecho, se podría pensar, erróneamente que dos púgiles sobre un cuadrilátero no cooperan entre sí, y que no son un caso de intencionalidad colectiva. Tal conclusión es errónea: los púgiles deben seguir mancomunadamente, e incluso inconscientemente, reglas para vencer al adversario de manera válida, con *fair play*. En el caso de una pelea de boxeo, los púgiles *suponen* que el otro seguirá las reglas, y que tratará de ganar el combate haciéndolo.

Los deportes son un ejemplo típico de cooperación sobre la base de reglas, con conducta que responde a un compromiso o promesa implícita ligada a reglas constitutivas (Searle, 1995, pp. 45-47). Otro caso: en un partido de *rugby* los jugadores de ambos equipos siguen reglas, y *presuponen* casi automáticamente que otros las seguirán también (para una posición contraria, que enfatiza la libertad, ver Vargas-González y Toro-Jaramillo, 2021). Si no fuera así, los partidos no contarían como tales, ya que no se realizarían bajo la fórmula «X cuenta como Y en C». De manera crucial, el equipo A y el equipo B *presuponen* la cooperación tendiente a la acción de acuerdo con las reglas del juego. En efecto, ambos equipos *presuponen* que las reglas serán obedecidas, y actúan sobre la base de ellas.

La intencionalidad colectiva ofrece una explicación del comportamiento humano a un nivel más básico que el que puede dar el examen de los motivos de la acción, especialmente en relación con la dicotomía entre altruismo y egoísmo. Cooperar es un principio que se *presupone* y que da lugar a acción, porque en muchos casos se requiere que se pospongan necesidades y deseos inmediatos. Las razones para la acción independientes de deseos son, precisamente, una forma de cooperación en

que se posponen deseos inmediatos (Searle, 2001, pp. 158-164; 2010, pp. 127-131). Como examinamos arriba, cuando Juan enseña, coopera con su institución. Tal como los púgiles, está honrando un compromiso que ha adquirido, es decir, un deber que emerge de una institución con reglas constitutivas.

Muchas veces dichas reglas se asumen como obvias desde el trasfondo. Por ejemplo, saludarse con la mano. También es parte del trasfondo que los púgiles se saluden con guantazos antes de comenzar el combate. Tal conducta de alguna manera permite *presuponer* que se actuará de acuerdo con el *fair play*.

La cooperación se presupone, en el sentido de que está implicada en la intencionalidad colectiva (Searle, 1990, p. 406). Consideremos nuevamente la situación de Juan, el profesor universitario. Si estuviera en una ciudad extranjera debido a una conferencia, y tomara un taxi, desconocería quién lo maneja, cuáles son las habilidades y competencias del conductor, cuál es su historia, intenciones y deseos. Los únicos antecedentes que tendría a la vista son que conduce un vehículo que está identificado externamente de una determinada manera, y que lo hace de modo ordinario por la calle. Pese a ese desconocimiento, Juan presupondría una suerte de *fair play*, ¿por qué?

Es muy probable que el taxista cooperase con él llevándolo donde sea necesario; Juan subiría, entonces, al taxi para que lo traslade al hotel, arriesgando no solo las posibilidades de conseguir tal objetivo a tiempo, sino bienes tan valiosos como la seguridad, la integridad y la vida. De esta manera, gracias a la cooperación presupuesta, como la del taxista con Juan, tomar un taxi en una ciudad extranjera resulta fructífero. También lo sería que el taxista ganase dinero con el viaje de Juan. Ambos presupondrían la cooperación y «engancharían» en la intencionalidad colectiva implicada.

A nuestro juicio, es muchas veces natural presuponer que los demás pueden cooperar con uno. Por ejemplo, los niños deben ser instruidos a no recibir dulces de desconocidos, porque la «cooperación» de estos puede esconder malas intenciones. Es claro que presuponer la cooperación en algunos casos lleva a problemas. De hecho, la reacción natural de un niño a quien se le ofrecen dulces es recibirlos, y bien podemos interpretar ese comportamiento como muestra de que la cooperación existe y que cualquiera puede beneficiarse de ella. Pero, podría darse la situación inversa, pese a que usualmente se atribuye que los niños son egoístas.

También podemos encontrar cooperación, base de la intencionalidad colectiva, en los juegos infantiles,

⁹ Otro caso interesante de competencia sin cooperación es el de dos hermanos que compiten por la atención de su madre.

como, por ejemplo, el de la piñata. Dicho juego, que es típico de los cumpleaños en Latinoamérica, consiste en esconder dulces en un «mono» que cuelga para que el cumpleañosero o cumpleañosera lo golpee hasta que los dulces caigan al suelo. Curiosamente, los niños *compiten* por acaparar los dulces, pero ello no quiere decir que no haya intencionalidad colectiva. Es más, si algún niño o niña no consigue muchos, es usual que los otros se los regalen de manera totalmente voluntaria (volvemos sobre este punto más abajo, a propósito de la cooperación en animales, clave para entender la adaptación [*fitness*]). Este *efecto piñata*, vuelve a desmentir que cuando hay competencia, no puede haber cooperación. Dicho efecto es, ciertamente, una respuesta biológicamente condicionada, tal como Tomasello ha planteado (2009, pp. 4-28). Este psicólogo comparativo y lingüista es incluso más enfático, en una reflexión más reciente sobre la civilización:

Su característica más distintiva es su *alto grado (y las nuevas formas) de cooperación*. De modo sincrónico, los miembros de una cultura se coordinan entre sí en los contextos de *estructuras de cooperación* como las convenciones (incluyendo las lingüísticas), las normas, y las instituciones, y se relacionan entre sí basándose en motivos de cooperación tales como la confianza, el compromiso y la equidad (Tomasello, 2019, pp. 3-4, énfasis nuestro).

Tal como en el caso de Juan, la dependencia natural de otros da lugar a *expectativas* acerca de su posible cooperación. De hecho, creemos que presuponer redes sistemáticas de cooperación ayuda a entender cómo se ha creado y mantenido la cultura humana, aunque no queremos decir que la cooperación no exista en animales.

Al contrario, la cooperación en ciertos animales es clave, porque revela aspectos de nuestro pasado evolutivo¹⁰. Tal como Tomasello enfatiza con una batería de experimentos, es humano cooperar y, más todavía, subyace a la creación y mantenimiento de las instituciones y de las reglas constitutivas. De hecho, un experimento de Tomasello permite remarcar el punto de la cooperación *por defecto*, que defendemos.

¹⁰ Es Searle (2010) quien se expone respecto de la cooperación, coincidiendo con Tomasello (2009; 2019). Sin embargo, algunas de las referencias citadas a continuación muestran que la cooperación ha evolucionado desde los primates no humanos (los antropoides). Para una fructífera comparación entre la cooperación humana y la antropoide, así como las leyes psicológicas de la prosocialidad, véase Jaeggi *et al.* (2010).

Los infantes de catorce a dieciocho meses tienen la tendencia a ayudar a adultos que lo necesitan. Esto ocurre incluso si no existe un incentivo para que lo hagan. Lo hacen porque de alguna manera *empatizan* con el adulto, y se preocupan, desde el punto de vista de una inclinación natural, de que su problema sea resuelto (Tomasello, 2009, pp. 7-13). Por ejemplo, los niños de doce meses informan deicticamente que un objeto ha sido escondido en una pieza. Este psicólogo describe un experimento en que los investigadores requirieron que infantes de doce meses trajeran la batería, habiendo una al frente y otra al fondo de la pieza. Si se reconocía el requerimiento como una orden, ambas baterías servían. Pero, si se tomaba como invitación a cooperar, los infantes reconocieron que el adulto necesitaba ayuda, y entonces trajeron la batería más lejana (Tomasello, 2009, p. 20).

Destacamos nuevamente: aunque es una cuestión debatida, la cooperación *por defecto* humana es producto de la evolución. Distintas investigaciones proponen que la cooperación también existe en animales, y especialmente en antropoides, siendo un fenómeno más bien transversal en los primates. Frans de Waal, por ejemplo, ha documentado experimentos en los que los chimpancés no solo muestran solidaridad cuando reciben premios, sino que además cooperan, actuando de manera mancomunada para comer desde bandejas (de Waal, 2005, p. 215). Los monos capuchinos incluso parecen tener un sentido de la equidad conocida como «aversión a la inequidad» (de Waal, 2005, p. 218)¹¹. El mismo primatólogo enfatiza que los animales que viven en grupo dependen de la cooperación (de Waal, 2019, p. 124). En esta línea, los chimpancés son un modelo para entender la cooperación humana: cazan colectivamente y participan en ataques grupales. De hecho, recientes hallazgos sugieren que la cooperación en chimpancés integra procesos cognitivos automáticos y procesos prosociales cognitivos rápidos, no egoístas y no deliberativos (Rosati *et al.* 2018, pp. 1-2)¹².

Por supuesto, la cooperación en humanos es mucho más transversal y sistemática que en otros animales y es a ella a la que nos referimos como

¹¹ Tal vez esto explique, evolutivamente, el *efecto piñata* en los niños. En su libro, Frans de Waal lo relaciona con el carácter dual del ser humano: oscila entre la competencia y la cooperación.

¹² Como destacan estos investigadores, esta circunstancia ha llevado a pensar que las respuestas prosociales humanas están relacionadas con formas únicas de cooperación (Bear y Rand, 2016, Bear *et al.*, 2017). Con todo, Rosati *et al.* argumentan que los chimpancés también cooperan automática y rápidamente. Su hipótesis apoya, de hecho, la postura de Waal (2005).

posición *default*. En dirección opuesta a Dawkins (1976), Hrdy (2009) reafirma la relación entre cooperación y evolución, y Nowak y Highfield (2011) argumentan que somos «supercooperadores». Para Rosati *et al.* (2018) esto es producto de una «hipercooperación» humana. Por ejemplo, aprendemos que, si somos cooperativos, luego habrá reciprocidad. Como esperamos esta, seguimos las *normas* tendientes a la cooperación; por ejemplo, desde los tres años reforzamos las reglas constitutivas de los juegos (Rakoczy y Tomasello, 2007, pp. 128-129; Tomasello, 2009, p. 40; 2019, pp. 3-8)¹³.

Pese a que nos inclinamos a pensar la cooperación *por defecto* humana como «hipercooperación», hacemos una reflexión final: aunque no discutimos en profundidad la transversalidad de la cooperación en humanos y en animales, parte de la evidencia empírica sugiere que sí ha habido evolución de la cooperación humana. Aunque la discusión sigue abierta, una tesis clave que hemos defendido parece ser respaldada: que la cooperación *por defecto* también es una precondition de la inteligibilidad de la acción humana, especialmente, de la colectiva.

4. CONCLUSIÓN

Tal como hemos argumentado en este trabajo, las posiciones *por defecto* ayudan a constituir una humanidad *por defecto*. En efecto, hemos argumentado que la inexistencia de cada posición implicaría cierta deshumanización. No obstante, es plausible suponer que hay más posiciones *por defecto* que las explicitadas por Searle (1998, pp. 9-11). Tal suposición la formulamos con base en que el filósofo norteamericano propone que el dualismo es una posición *por defecto* errónea.

Justamente, aquí postulamos otra posición que tiene que ver con la acción y, especialmente, con la intencionalidad colectiva: el principio de cooperación. En general, los humanos tendemos a cooperar porque *presuponemos* que podrá haber acciones cooperativas con otros agentes intencionales. Como analizamos, estudios recientes basados en evidencia empírica sugieren la existencia de «super o hipercooperación» humana y es a ella a la que nos referimos como posición *default* no tratada por Searle¹⁴. Por otra parte, también resulta notable que la ausencia de esta nueva posición *por defecto*

podría deshumanizar, pues impediría postergar o modular nuestros deseos más egoístas e inmediatos, tal como lo hacemos con las razones para la acción independientes de deseos. De hecho, resulta clave advertir que, sin la tendencia a cooperar, arriesgaríamos una importante práctica social humana: el desarrollo de la vida en comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bear, A., y Rand, D. G. (2016). Intuition, deliberation, and the evolution of cooperation. *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA*, 113, pp. 936-941. <https://doi.org/10.1073/pnas.1517780113>
- Bear, A., Kagan, A., y Rand, D. G. (2017). Co-evolution of cooperation and cognition: The impact of imperfect deliberation and context-sensitive intuition. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, Vol. 284, No. 1851. <https://doi.org/10.1098/rspb.2016.2326>.
- Casey, E. (1972). Freud's Theory of Reality: A Critical Account. *The Review of Metaphysics*, Vol. 25, No. 4, Jun., pp. 659-690.
- Damasio, A. (2000). *The Feeling of What Happens: Body, Emotions and the Making of Consciousness*. London: Vintage.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: OUP.
- Descartes, R. (2008). Meditations on First Philosophy. En: Cottingham, J., Stoothoff, R. y Murdoch, D. (eds.) *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. II, pp. 1-398). New York: Cambridge University Press.
- Grice, H.P. (1991). Las intenciones y el significado del hablante. En: Valdés Villanueva (ed.) *La Búsqueda del Significado*. Madrid: Tecnos, pp. 481-511.
- Hrdy, S. (2009). *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge, Mass.: Belknap.
- Jaeggi, A., Burkart, J., Van Schaik, C. (2010). On the psychology of cooperation in humans and other primates: combining the natural history and experimental evidence of prosociality. *Philosophical Transactions: Biological Sciences* Vol. 365, No. 1553, pp. 2723-2735. <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0118>
- Kirk, R. y Squires, J. E. R. (1974). Zombies versus Materialists. *Aristotelian Society Supplementary Volume* Vol. 48, No. 1: p. 135-164. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/48.1.135>
- Loose, J., Menuge J. y Moreland, J. (2018). *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. Oxford: Blackwell.
- Mulligan, K. y Correia, F. (2017). Facts. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/facts/>

¹³ Es importante notar que Waal (2005 y 2019) y Tomasello (2009 y 2019) difieren sobre la exclusividad de la cooperación humana. Aquí presentamos ambas posturas y parte de la evidencia empírica que las respalda.

¹⁴ La diferencia de terminología sugiere que la discusión sigue abierta, tal como destacamos.

- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? En: Chalmers, D. (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: OUP, pp. 219-226.
- Nowak, M. y Highfield, R. (2011). *Supercooperators: Altruism, evolution, and why we need each other to succeed*.
- Racokzy, F. y Tomasello, M. (2007). The Ontogeny of Social Ontology: Steps to Shared Intentionality and Status Functions. En: Tsohatzidis, S. (ed.) *Institutional acts and institutional facts*. Dordrecht, The Netherlands: Springer, pp. 113-138.
- Rosati, A., DiNicola, L. y Buckholts, J. (2018). Chimpanzee cooperation is fast and independent from self-control. *Psychological Science* Vol. 29, No. 11, 1-14. <https://doi.org/10.1177/0956797618800042>
- Searle, J. (1983). *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J., (1990). Collective intention and actions. En: Cohen, P., Morgan, J. y Pollah, M. (eds.), *Intentions in Communication*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Basic Books.
- Searle, J. (1997). *The Mystery of Consciousness*. London: Granta.
- Searle, J. (1998). *Mind, Language and Society*. New York: Basic Books.
- Searle, J. (2001). *Rationality in Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Searle, J. (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: OUP.
- Searle, J. (2007). Reductionism and the irreducibility of consciousness. En: Block, N.; Flanagan, O. y Güzeldere, G. (eds.) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge, Mass., MIT Press, pp. 451-459.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: OUP.
- Searle, J. (2015). *Seeing Things as they are: A Theory of Perception*. Oxford: OUP.
- Stroud, B. (2008). The problem of the external world. En: Sosa, E., Kim, J., Fant, J. y McGrath, M. (eds.) *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell, pp. 7-34.
- Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Tomasello, M. (2019). *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vargas-González, Carlos y Toro-Jaramillo, Iván-Darío (2021). La libertad como el punto de encuentro para la construcción de la confianza en las relaciones humanas. *Isegoría*, 65: e09. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.09>
- Waal, F. de (2005). *Our Inner Monkey*. New York: Penguin Books.
- Waal, F. de (2019). *Mama's Last Hug: Animal and Human emotions*. New York: W.W. Norton.
- Williams, M. (2001). *The Problems of Knowledge*. Oxford: OUP.