
CRÍTICA DE LIBROS / BOOK REVIEWS

Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking* (2014) Harvard: Harvard University Press.
David Velleman, *How we get along* (2009) Cambridge: Cambridge University Press.
Michael E. Bratman, *Shared Agency: A Plannig Theory of Acting Together* (2014) Oxford: Oxford University Press.

Propuestas recientes sobre acción, intención y agencia compartida

Las teorías sobre la acción¹ recuperaron el interés por la habilidad de cooperar, la acción compartida y la intención compartida. Entre las áreas que han acometido con mayor énfasis esta tarea se encuentra la filosofía analítica y la psicología del desarrollo humano. Aquí veremos algunas de las últimas propuestas sobre la relevancia filosófica que tiene la sociedad en los estudios sobre la acción y la intención compartida. Para ello se eligieron las monografías de Michael Tomasello *A Natural History of Human Thinking* (2014), *How we get along* de David Velleman (2009) y *Shared Agency: A Plannig Theory of Acting Together* de Michael E. Bratman (2014). Con Tomasello se reseña algunos de los últimos aportes de la psicología del desarrollo y la filosofía de la mente para explicar cómo cooperar es la base del pensamiento y la sociedad humana. El trabajo de Velleman, por su parte, aborda cómo la acción humana se dirige siempre hacia la inteligibilidad; para ello es necesario que el agente forme parte de un entramado social en la que existan otros agentes que le asistan en su autoentendimiento. En el trabajo de Bratman se trata cuáles son los fundamentos de la intención colectiva y cómo establece las bases la *socialidad modesta*. Para finalizar, se incluye un epígrafe sobre las propuestas del Enactivismo sobre la intención compartida que pretenden rebajar las demandas cognitivas que las hipótesis anteriores sostienen de forma más o menos explícita.

La cooperación social como condición del pensamiento humano

¿Podría ser posible un escenario en el que un conjunto de simios que han recibido un suero con el que desarrollaran sus capacidades intelectuales, incluso hablar, construyesen de inmediato una sociedad?

Según Michael Tomasello (2005; 2008; 2011; 2014) esto resulta improbable. El problema no está en la capacidad

intelectual del simio, sino que en nuestra historia evolutiva no vino primero la capacidad intelectual suficiente para construir una sociedad organizada, más bien pensamiento y sociedad fueron haciéndose a la par conforme la necesidad de organización se hizo más compleja y específica. Así, pensamiento y entorno se imbrican; nuestro pensamiento surge gracias a que construimos sociedades que necesitan coordinarse bajo acciones, objetivos e intenciones compartidas.

La diferencia entre humanos y otras especies emparentadas con la nuestra es que somos criaturas cuya supervivencia se asentó sobre la cooperación entre individuos con objetivos compartidos. Aunque cooperar no garantiza que surjan unas habilidades cognitivas como las que tenemos, para nosotros supuso la aparición de la atención compartida que devino en intención colectiva, rasgo distintivo de la especie (Tomasello 2014, 33-36).

En *A Natural History of Human Thinking* (2014), Tomasello defiende que los grandes simios piensan. La diferencia entre su pensamiento y el nuestro se encuentra en que el del humano es producto de la socialización. El salto evolutivo entre especies pudo haberse dado en el Homo Heidelbergensis sobre el 400.000 A.d.C. Estos comenzaron a coordinarse y a tener objetivos comunes orientados a compartir. De una intencionalidad centrada en el yo ("I"-intentionality) a otra en la que mis intenciones son coordinadas con las del grupo ("we"-intentionality) (Searle 1995; Toumella 2000; 2005).

En esta monografía se propone que para poder decir que hay pensamiento deben cumplirse estos tres criterios: (1) La capacidad de representarse para sí experiencias que no están presentes; (2) La habilidad de simular o hacer inferencias que transformen esas representaciones de forma causal, intencional o/y lógicas; y (3) La habilidad de auto-controlar y evaluar cómo esas experiencias simuladas pueden conducir hasta conductas específicas –de este modo realizar una decisión conductual meditada (p.4). Apoyándose en estudios empíricos, se sostiene que los grandes simios cumplen estas tres condiciones, por lo tanto, piensan. El pensamiento humano "sumaría" a cada

¹ Para una visión general de los problemas filosóficos en los estudios sobre la acción ver Wilson, G. y Shpall, S. (2012) "Action". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

condición lo siguiente: (1a) Representaciones colectivas y compartidas, “objetivas”, pues no dependen de un punto de vista concreto; (2a) No solo inferencias recursivas sino auto-reflexivas –i.e. metacognición más refinada que la de los grandes simios; (3a) No solo auto-control en segunda persona sino una narrativa generada por uno mismo basada en las normas racionales de la cultura –i.e. las acciones están guiadas o condicionadas por aquello que dictan las instituciones sociales (p.6). En otras palabras, representación, inferencia y auto-control se “socializan” (p. 56).

¿Cómo se dio ese paso desde el pensamiento del tipo (1), (2) y (3) al del (1a), (2a) y (3a)? Aunque resulte contraintuitivo, el lenguaje tuvo una importancia relativa en esto. Primero se cooperó y se coordinaron objetivos comunes y después vino el lenguaje. Éste fue necesario solo cuando la coordinación y distribución de tareas se convirtió en algo demasiado complejo para poder controlarse mediante gestos y pantomima. Gestos y pantomima son una especie de proto-lenguaje. El lenguaje permitirá la construcción de la sociedad y sus instituciones tal y como la conocemos, sin embargo no fue la condición necesaria para separarnos de nuestros parientes simios.

La transformación debió comenzar a darse en un escenario de forrajeo en el que la competición se tornase en colaboración con el fin de compartir. Así, la supervivencia dependió de la coordinación social (p.34). La interdependencia y la selección social se erigen como claves en actividades esenciales como la de recolectar alimentos. El sujeto es dependiente del devenir del grupo, de vigilar y evaluar con quién se puede contar en una actividad, ya que compartir objetivos es compartir compromisos (p.45; Gilbert 2000). La forma de coordinarse y colaborar pudo darse gracias al gesto de apuntar (deíctico) y la pantomima (p.49). Aunque compartimos con los simios ciertas formas de señalar y de pantomima, éstos rara vez las utilizan para cooperar y, menos aún, coordinar objetivos comunes. Por ejemplo, los captadores de atención de los simios solo son unidireccionales (Tomasello 2011: 29) y solo se utilizan para que el receptor haga algo (p.59). Estos gestos para llamar la atención pueden ser el “eslabón perdido” entre el uso imperativo del gesto y nuestro uso cooperativo.

Interpretar las acciones de los demás y adelantarse a ellas sugiere que deba constituirse una perspectiva de segunda persona sobre un conocimiento común para poder coordinar nuestras intenciones. Señalar o gesticular son vacías de significado sin un *conocimiento común*, llamado también *terreno cultural común* (Clark 1996). David Lewis (1969) describió ese conocimiento común como «cosas que todos los de grupo conocemos incluso aunque no hayan sido experimentadas individualmente» (Tomasello 2014: 85). Cuando señalo algo es porque sé que tú sabes que aquello que señalo es relevante para ambos; y que tú sabes que yo sé que tú sabes que es relevante, y así. Se establece una jerarquía de conocimientos entre ambos participantes en la acción.

Para pasar de estos encuentros en segunda persona a una intencionalidad colectiva es necesario una organización diacrónica en forma de prácticas culturales, normas e instituciones (pp.80-81). En otras palabras, se necesita reificar el espacio social –i.e. algo que pueda ser “igual” desde cualquier perspectiva. Esto tiene una consecuencia directa en la manera en la que ejercemos una vigilancia sobre nosotros mismos: no necesitamos plantearnos qué piensa nuestro compañero de recolección sobre nuestros actos (si somos fiables, por ejemplo) si no que interiorizamos reglas que sirven para controlar nuestros actos sobre el conjunto de la sociedad sin necesidad de que esté presente algún objeto que la represente. El vehículo del lenguaje es imprescindible ya que a través suyo se convencionalizaron muchas partes de la realidad antes de siquiera existiésemos (p.115). Tomasello reconoce que el que los niños nazcan en entornos donde es imposible escapar de la presión del lenguaje es uno de los principales problemas para demostrar sus hipótesis. ¿Son los gestos y la pantomima producto de que aún no se haya adquirido el lenguaje o, en cambio, es algo natural que se manifiesta sin necesidad de aprendizaje, como está defendiendo?

¿Cómo nos entendemos?

Para David Velleman en *How we get along* (2009), la evolución presionó a la mente humana de tal modo que la razón fuese un mecanismo dirigido al entendimiento de uno mismo que se expresa en nuestras acciones. Pero para que ese auto-entendimiento sea completo se necesita que el que actúa encuentre seres racionales que respondan a sus acciones. En la interacción social será donde “nos entendemos”. El movimiento de Velleman es alejar lo a priori de la acción humana, sin dejarse llevar por el escepticismo de la contingencia; mantener intacto algún principio universal por el cual el ser humano, como agente, se diferencie de otras especies. Trata de conservar la particularidad de la experiencia individual en la búsqueda de sentido en las acciones mediante la reflexividad, la reacción y la cooperación-competición con otros agentes en entornos sociales. Agentes que, como punto de partida de la acción, quieren lo mismo que nosotros: hacerse inteligibles. Estructura estas intuiciones mediante la analogía del actor teatral como actor en una improvisación. En cuestión está aquí cómo la inteligibilidad se convierte en la base racional en la que todos los humanos nos reconocemos.

Una tradición filosófica que podría situar su inicio en Aristóteles consideró que el sujeto agente se caracteriza porque actúa con razones. Tener razones para actuar implica una combinación de diferentes estados mentales – generalmente deseos y creencias. Si se tiene sed, se va a la cocina a por bebida porque se cree que allí hay agua y se considera que es la forma de quitarse la sed. Las razones causan intenciones y después movimientos corporales. Si la acción se realiza tal y como la intención planeó se suele considerar que esta acción fue adecuada, correcta o

completa. La razones, además, plantean que existe una relación causal entre acción, intención y movimiento corporal. Podríamos así predecir las acciones de un sujeto si se dan unas condiciones determinadas, como afirma la psicología popular, entendida ésta como una teoría. Por ejemplo, si una persona desea *p*, y cree que si *p* entonces *q*, entonces la persona deseará *q*, *ceteris paribus* (Grice 1975).

Pero supongamos que un drogadicto cree que su condición le degrada. Desea dejar la heroína y solucionar sus problemas. Aunque realmente piensa todo esto y se dan las condiciones necesarias para que se ejecute la acción de dejar de consumir, el drogadicto continua con su hábito. Alguien podría pensar que se trata de una acción fallida, pues no se ajusta a un criterio de éxito. Aunque eso fuese así, es un hecho que el drogadicto lleva a cabo una acción contraria a las razones que se planteó.

Harry Frankfurt (1988) detectó una consecuencia indeseable sobre cómo se entendía actuar con razones. Si la agencia no es más que una cadena causal de acontecimientos ¿qué nos diferenciaría de un animal? Si un gato camina a su bebedero podríamos entender que deseaba beber y creía que yendo al bebedero solucionaría el deseo. Si todo es una cadena causal de acontecimientos, ¿quién fue el que llevo a cabo la acción? ¿la intención? ¿el deseo? ¿la sed? Velleman llama a comportarse dentro de esta sucesión causal de acontecimientos “acciones a medio gas”, pues parece que en los ingredientes de la acción falte un plus de compromiso entre el sujeto y sus intenciones.

Para un defensor de un modelo tradicional, como el de Davidson (1980), la preocupación de Frankfurt carece de sentido: el agente está implícito en los actos. Preguntarse por dónde está resulta tan extraño como tratar de señalar la receta de un tarta en la tarta misma. Pero entonces, ¿qué sucede cuando deseos y creencias dan lugar a una intención y, aún así, el sujeto actúa contra razones como le sucede al drogadicto? ¿Podría defenderse que el caso del drogadicto se trata de mala fe en el sentido sartreano? Éste actúa en contra de sus razones porque se deja llevar por ser-drogadicto antes que por ser-en-sí. El camarero del ejemplo de Sartre actúa de cara al público como ser-camarero en lugar de hacerse cargo de su propia libertad; de igual forma el drogadicto actúa como un ser-drogadicto en lugar de hacerse cargo de su libertad radical.

Velleman busca la solución al problema mediante dos ideas complementarias. Por una parte, el agente se auto-representa² como lo haría un actor de improvisación: alguien que tiene un escenario donde las opciones están constreñidas por el entorno trata de desenvolverse con coherencia y

ajustar sus respuestas a los actos de aquellos con los que interactúa; el guión se construye durante y mediante la acción. Por otra, para que esta auto-representación dirigida por la razón práctica apunte hacia el auto-entendimiento es necesario un contexto social en el que intercambiamos acciones con otros seres racionales. Así, lo que resulta mala fe es disimular que las acciones de un agente son parte de su auto-representación, ya que el ser auténtico adecúa su acción al auto-entendimiento (2009: 25).

La razón práctica es entendida como la capacidad para evaluar una situación concreta y elegir entre las distintas posibilidades de acción aquella que se considera con mayor peso para que el agente cumpla ciertos objetivos. Pero esto resulta insuficiente: la razón práctica debe estar subordinada a la búsqueda de (auto) entendimiento o (auto) comprensión, así, la razón práctica deja de estar atada a la contingencia de lo específico. La razón se convierte en práctica solo cuando me presto a una interpretación clara y coherente (pp.65-66). La agencia racional reconoce al otro como un compañero racional improvisador que también se auto-representa (p.59). El requisito previo para esta razón práctica se encuentra en una naturaleza que presionó a los mecanismos racionales hacia la inteligibilidad (p.165, nota al pie). No se trata solo de hacerse inteligible sino también de ser inteligible para uno mismo (p.32). La interpretación de los actos de un ser no surge espontáneamente desde ese ser sino de convertir en propiedad común los sentidos de la acción.

El conjunto de los seres humanos que vivimos en sociedad, pese a las contingencias particulares de cada cultura, somos «como un grupo de actores que tras años de improvisar juntos desarrolló un repertorio de escenas que cada miembro del grupo puede iniciar [con la seguridad] de que otros pueden seguirlo (...) La totalidad del repertorio compartido es aquello que puede ser llamado una forma de vida» (p.76). Así, la analogía con el teatro funciona en una doble dirección: El escenario donde se sitúa la acción permite a los actores desarrollar un esquema de interacciones que tiene la potencialidad de ser inteligibles pues, por un lado, la razón está presionada hacia esa inteligibilidad, y por otro, porque los escenarios ya han sido *probados* por el conjunto de los actores sociales (e incorporados en forma de patrones), convirtiéndose estos escenarios en lugares con sentido. De esta manera podemos anticipar o reaccionar ante los actos de los demás de una forma adecuada. ¿Pero cómo es esto de adecuar nuestros actos cuando lo contingente no puede ser la condición necesaria de la inteligibilidad? Es la razón práctica, que apunta a la inteligibilidad, la que convierte nuestro comportamiento en acciones al enmarcarlo en una narración que dispara respuestas emocionales.

Es lo que Velleman llama *respuestas guiadas*: «respuestas que son de algún modo sensibles a indicaciones de su “propiedad” (...) Son distintos a los juicios porque son más afectivos que las actitudes cognitivas [pero] se parecen a los juicios [evaluativos] en que están regulados

² Velleman utiliza la expresión “self-enactment” que tiene una complicada translación al castellano. Enact es un verbo usado para expresar aquello que hace un actor cuando interpreta su papel en el momento en que está interpretando. El uso es diferente del que el enactivismo realiza de la palabra enacción.

en su cualidad de apropiados siendo así algo más que meras respuestas» (p.35); si la respuesta es apropiada se genera acción en lugar de comportamiento (p.36). Nuestra naturaleza humana parece constreñir las posibles respuestas emocionales: el disgusto viene del reflejo de náuseas, el deseo de los apetitos, y así (p.44). El comportamiento se originaría en la respuesta natural a los estímulos del entorno; la razón es la que la convierte en acción. De esta forma, la respuesta emocional apropiada es un indicador de que estamos entendiendo al otro, que le estamos haciendo entenderse, y nos estamos entendiendo a nosotros mismos.

Planes y agencia compartida en la “socialidad modesta”

Michael Bratman (1983; 1987; 2014) considera que existe un estado mental diferente a los deseos y las creencias que guía a la agencia y la amplía en el tiempo. Este estado mental sería el plan. En *Shared Agency* (2014), Bratman extiende su teoría de la planificación a los encuentros sociales donde haya intención compartida.

Si una intención es una «pro-actitud que controla la conducta» (Bratman 1987:14), un plan es «una intención escrita con mayúsculas» (p.22). Esto es, donde verdaderamente se puede hablar con un interés filosófico adecuado acerca de la intención es cuando ésta es responsable de establecer planes, dado nuestro carácter de «criaturas que hacen planes» (Bratman 1983: 271). Los planes ejercen un efecto causal diferente al de otros estados mentales para nuestro razonamiento práctico y sirven como *inputs* ocasionalmente. (Bratman 2014: 18). Este razonamiento evaluaría los posibles cauces de acción para elegir el más adecuado para alcanzar un objetivo específico. Así, la inteligibilidad de la acción como condición de racionalidad, tal y como propone Velleman, resulta irrelevante: cuando se produce la intención conjunta esta se asienta sobre el terreno del conocimiento común, y éste conocimiento garantiza la inteligibilidad de las acciones.

El conocimiento común no debe ser únicamente que los participantes en la actividad saben que se comparte la intención, pues se produciría un razonamiento circular que impide definir el objeto de estudio (Bratman 2014: 57-59); tampoco es un *terreno común* cultural en el que los participantes saben ciertas cosas aunque no las hayan experimentado directamente (Tomasello, 2014); ni tampoco una estructura jerárquica de aspectos cognitivos entrelazados³ (Bratman 2014: 5; Lewis 1969). El conocimiento común consiste en aceptar las condiciones de la intención compartida, pero primero, ¿cuáles serían éstas condiciones? Y, después, ¿cómo se relaciona la intención compartida con la teoría de la planificación?

³ Hay conocimiento común entre A y B que *p* solo cuando (a) A sabe que *p*, (b) B sabe que *p*, (c) A sabe que B sabe que *p*, (d) B sabe que A sabe que *p*, (e) A está en una posición epistémica para saber que (d), (f) B está en una posición epistémica para saber que (c), etc.

¿Cuáles son las condiciones de la intención compartida? (i) *Condición de intención*: los contenidos sobre la acción deben ser compartidos; además, los sub-planes deben coincidir. (ii) *Condición de creencia*: los participantes deben creer que si siguen intentando *J*, ocurrirá *J*. (iii) *Condición de interdependencia*: existe una interdependencia en la persistencia de las intenciones de cada uno a favor de que se cumpla *J*. (iv) *Condición del conocimiento común*: es de conocimiento común que i-iv. (v) *Condición de respuesta mutua*: la capacidad de respuesta mutua pública en la acción y las sub-intenciones es la que garantiza que se cumpla *J*. Son (i)-(v) las condiciones necesarias para que se suceda la intención compartida y la «socialidad modesta».⁴

La teoría de la planificación considera las intenciones de los individuos como *estados de plan* (Bratman 2014:18). Los planes son descritos como estados mentales «alojados en las formas de planificación central de nuestra agencia ampliada, organizados internamente, y asociados a nuestras habilidades con las que alcanzamos metas complejas a través del tiempo» (p.15). Cumplen con las normas de la intención racional: consistencia, aglomeración, coherencia entre medios-fines y estabilidad. Esto es: consistentes con las propias creencias; las intenciones pueden aglomerarse para cumplir otra que sea superior jerárquicamente; estabilidad durante el tiempo de resolución; resistencia a una constante reconsideración del plan. Cuando se establece una actividad conjunta que implique planificación –e.g, que tú y yo vayamos a Nueva York– existe una continuidad de los bloques constitutivos de la intención individual que se mantienen en la agencia compartida. Además de ampliar la agencia en el tiempo, la intención compartida puede apoyar, en unos casos particulares, formas básicas de organización social (p.27).

Estas formas básicas serían grupos de pocas personas, compuestos por adultos, sin relaciones de autoridad asimétrica y en donde los individuos permanecen constantes en el tiempo. Bratman lo llama «socialidad modesta». El proyecto de Bratman consiste en justificar la continuidad entre la teoría de la planificación desde lo individual a lo social bajo el argumento de que ambos comparten los mismos bloques metafísicos, conceptuales y normativos. Elimina de su modelo los problemas y contingencias propias de sociedades complejas y sus instituciones (el estado, iglesia, matrimonio, etc.). La socialidad modesta, por tanto, sería una forma especial de interconexión de la planificación de la agencia, en la que no existe asimetría entre las partes, ni obligaciones entre personas (p.89).

La inexistencia de obligaciones entre las personas fue objeto de crítica por parte de Margaret Gilbert. Considera que en las actividades compartidas el enfoque de los planes peca de reduccionismo ya que desestima las obligaciones mutuas. Gilbert (2000) propone que al compartir una actividad también

⁴ Para un análisis más detallado ver Bratman 2014, pp.103-104.

se comparte un compromiso. Cuando alguien se compromete con otra persona en *J*, está obligado a *J*. Incumplirlo podría traerle importantes repercusiones sociales. Así, el compromiso sería una forma de ampliar la agencia en el tiempo, equivalente al acto lingüístico de prometer. Son inherentes al compromiso mutuo las obligaciones mutuas y el derecho a exigir su cumplimiento. Ambas cosas las rechaza Bratman explícitamente como necesarias para una socialidad modesta (Bratman 2014 :115).

¿Qué sería aquello que Gilbert afirma que se une⁵ en el compromiso mutuo? Bratman defiende que la intención es compartida porque se está compartiendo algo, como es el contenido del estado mental plan; el contenido semántico está interconectado de tal forma que mi intención «incluye una referencia a tu intención y a su rol en nuestra acción, y viceversa» (p.50). Para Gilbert, por el contrario, “unir” resulta un ente irreductible que dificulta que pueda decirse con propiedad que sea una condición necesaria para explicar la intención compartida.

Demasiado intelecto: enactivismo e intención compartida

El enactivismo considera que las hipótesis tradicionales sobre la cooperación, la acción compartida y la intención compartida sufren de *demasiado intelectualismo*, pues son exigentes en términos cognitivos; necesita mentes con habilidades del pensamiento complejas, lo que implicaría que los niños nunca cooperarían en actividades conjuntas. Pero esta última afirmación contradice los resultados empíricos de los experimentos realizados por la psicología del desarrollo mental. Pero antes, ¿qué es el *enactivismo*?

El enactivismo⁶ propone una metáfora diferente a las utilizadas por otras teorías sobre lo mental para explicar los fenómenos asociados a la cognición. Si para la teoría de la mente computacional el cerebro es entendido como un sistema de sistemas, el enactivismo apuesta por la metáfora de la autopoiesis como fundamento de la cognición. Las interacciones con el mundo están cargadas de un significado (no-semántico, no-representacional) inherente, y dado cómo cada organismo particular organiza los intercambios con el entorno, las acciones deben implicar alguna normatividad relativa a la perspectiva única de cada ser (Di Paolo, Rohde y De Jaegher 2010:31). Para el enactivista, así como para los defensores de la mente extendida, la cognición es

algo más que cerebro cuya frontera se encuentra en los límites del cráneo, sino que esta se amplía y descarga en el entorno (Clark y Chalmers, 1998; Clark, 2011).⁷ Un enactivista podría afirmar que cualquier ser vivo posee cognición.

El enactivismo acusa a hipótesis como las aquí presentadas de Bratman y Velleman de «demasiado intelectualistas» (Fantasia, De Jaegher y Fasulo 2014), pues (i) demandan demasiado en términos cognitivos (ii) e implican que se necesitan habilidades del pensamiento muy desarrolladas que permitan la “lectura” de las actividades mentales de los demás.

Cooperar sería actuar o trabajar conjuntamente y que esto sea sobre un fin común o el mismo propósito (Toumella 2000). En la posición clásica se dice que estas condiciones suelen cumplirse solo gracias a que existen individuos con habilidades cognitivas que les permiten inferir estados mentales y así predecir las intenciones y acciones de los demás. Una intención compartida entrelazaría el contenido de las intenciones de las distintas partes involucradas en la acción compartida bajo el amparo de un conocimiento común (Bratman 2014). Para inferir los estados mentales los participantes utilizan algún tipo de *psicología folk* (Grice 1975) o de teoría de la mente (Fodor 1975), con la que *leer* las intenciones y objetivos.

El enactivismo niega la necesidad de estas capacidades de alto nivel para que se produzca el fenómeno de la intención compartida. Para justificar esta posición se suelen esgrimir dos cuestiones diferentes. Primero, pruebas empíricas parecen demostrar que individuos que son descritos como carentes de acceso a los estados mentales de los otros colaboran en actividades conjuntas –como es el caso de los niños, los autistas y algunos animales. Segundo, las intenciones están más al descubierto de lo que se asegura. Constantemente nos involucramos en actividades compartidas en las que es innecesario leer la mente del otro para conocer la intención. La coordinación y sincronía entre los cuerpos de los que realizan la actividad implica que existe una intención compartida. Los encuentros cara a cara entre individuos permiten que se de un flujo de interacción mediante el cual nos coordinamos (Fantasia, De Jaegher y Fasulo 2014). Nuestras acciones serían sociales porque nuestros entornos lo son.

Las intenciones no son un ente oculto dentro del cerebro, puesto que están encarnadas en los gestos y movimientos de los cuerpos que realizan las acciones. Si hay una *lectura* de algo no sería de la mente, sino de esas intenciones encarnadas. Así, cada movimiento de los involucrados en el flujo de interacción mantiene la autonomía de cada ser y puede considerarse inteligible, dos puntos centrales del programa enactivista. Por ejemplo, al encontrarse cara a cara dos individuos en un pasillo estrecho, ambos

⁵ Cabe aclarar que la expresión inglesa es *join commitment*. Traduzco como “compromiso mutuo” o “compromiso compartido”, pues considero que “unir el compromiso” resulta un tanto desconcertante en castellano. Sin embargo, en este caso, la pregunta de Bratman es «what does the joint-ness of the commitment consist?» que refiere a qué es exactamente lo que se está “uniendo” en el compromiso mutuo.

⁶ Al respecto, Stewart, J. Gapenne, O. y Di Paolo, E. (2010) *Enaction*. MIT:MIT Press; Hutto y Myin (2012) *Radical Enactivism: Basic Minds Without Content*. MIT: MIT. Press.

⁷ Para una posición contraria, Adams y Aizawa (2010) *The Bounds of Cognition*. Oxford: Blackwell.

darán un paso a un lado y harán lo posible por tratar de evitar el choque en un claro caso de sincronía de intenciones, donde resulta innecesario inferir las intenciones del otro; el flujo de actividad sincronizada dirige la operación sin que los seres pierdan su autonomía al actuar.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, F. y Aizawa, K. 2010. *The Bounds of Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Bratman, M. 1983. "Taking plans seriously" *Social Theory and Practice*, 9: 271-287.
- Bratman, M. 1987. *Intentions, Plans, and Practical Reason*. Harvard: Harvard University Press.
- Bratman, M. 2014. *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. 2011. *Supersizing the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. y Chalmers, D. 1998. "The extended Mind". *Analysis* 58: 7-19.
- Clark, H. 1996. *Uses of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, D. 1980. *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
- De Jaegher, H. Di Paolo, E. Gallagher, S. 2010. "Can social interaction constitute social cognition?" *Trends in Cognitive Sciences* 14 (10), pp. 441-447.
- Di Paolo, E. Rohde, M. y De Jaegher, H. 2010. "Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play", en John Stewart, Olivier Gapenne y Ezequiel Di Paolo, *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge MA: MIT press.
- Fantasia, V. De Jaegher y H. Fasulo, A. 2014. "We can Work It Out: An Enactive look at Cooperation". *Frontiers in Psychology*, 5: 874.
- Fodor, J. 1975. *The Language of Thought*. New York: Crowell.
- Frankfurt, H. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilbert, M. 2000. *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield Publisher inc.
- Grice, H.P. 1975. "Method in Philosophical psychology (From the Banal to the Bizarre)", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48: 23-53.
- Hutto, D. y Myin, E. 2012. *Radical Enactivism: Basic Minds Without Content*. MIT: MIT Press.
- Lewis, D. 1969. *Convention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tomasello, M. 2008. *Why we cooperate*. Cambridge MA: MIT press
- Tomasello, M. 2011. *Origins of Human Communication*. Cambridge MA: MIT press.
- Tomasello, M. 2014. *A Natural History Of Human Thinking*. Harvard: Harvard University Press.
- Tomasello, M. Carpenter, M. Call, J. Behne, T y Moll, H. 2005. "Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition" *Behavioral and brain Sciences*, 28: 675-735.
- Searle, J. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Stewart, J., Gapenne, O. y Di Paolo E. 2010. *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. MIT: MIT press.
- Tuomella, R. 2000. *Cooperation: A Philosophical Study*. Dordrecht and Boston Kluwer.
- Tuomella, R. 2005. "We-intentions revisited". *Philosophical Studies*, 125: 327-369.
- Varela, F.J. Thompson, E. y Rorsch, E. 1991. *The Embodied Mind*. Cambridge MA: MIT press.
- Velleman, D. 1992. "What happens when someone acts?" *Mind*, 101: 461-481.
- Velleman, D. 2006. *Self to Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Velleman, D. 2009. *How We Get Along*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, G y Shpall, S. 2012. Action. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.), URL <<http://plato.stanford.edu/entries/action/>>

ALBERTO MURCIA
 Universidad Carlos III
 albertomurcia79@gmail.com