



Searle y su descuido de la sociología. Una aproximación desde el problema de las instituciones

Searle's neglect of sociology. An approach from the problem of institutions

Rodrigo González-Fernández (rodgonfer@gmail.com) Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile (Santiago, Chile) <https://orcid.org/0000-0001-9693-0541>
Role: conceptualización, escritura del original

Abstract

This article deals with how Searle neglects sociology in his social ontology. I analyse this neglecting in terms of the problem of institutions, and their collective recognition. In the first section, I provide a contextualization of Searle's base external realism, whose aim is to criticize Berger and Luckmann and their constructivist theory. In the second section, I explain how Searle's concepts of "collective intentionality," "constitutive rules", and "cooperation" are interlinked. In the third section, I argue that the collective recognition of institutions is still an open to debate philosophical problem. In the fourth section, I show how "critical mass", a concept from sociology, allows how Serlean institutions can be elucidated. In the fifth section, I emphasize the sociological importance of contexts C, and how Searle underestimates their crucial role. In the sixth and final section, I offer a paradigmatic example of an institution, money, to show how sociology is and has been decisive in Searle's social ontology.

Key words: Searle, sociology, collective recognition, critical mass, money.

Resumen

En este artículo trato con cómo Searle descuida la sociología en su ontología social. En particular, analizo dicho descuido mediante el problema de las instituciones y su reconocimiento colectivo. En la primera sección, contextualizo la aproximación serleana realista de base al estudio de la civilización humana con el objetivo de mostrar los supuestos antirrealistas constructivistas de Berger y Luckmann. En la segunda, explico cómo se vinculan los conceptos de "intencionalidad colectiva", "reglas constitutivas" y "cooperación". En la tercera, argumento que el reconocimiento colectivo de las instituciones todavía es un problema filosófico abierto. En la cuarta, muestro de qué forma un concepto sociológico, el de "masa crítica", permite explicar el reconocimiento de las instituciones serleanas. En la quinta, enfatizo la dinámica sociológica de los contextos C y cómo la teoría serleana subestima su rol fundamental. Finalmente, en la sexta sección, presento el ejemplo paradigmático de una institución, la del dinero, pues esta refrenda cómo la sociología ha aportado y puede seguir aportando a la ontología social serleana.

Palabras clave: Searle; sociología; reconocimiento colectivo; masa crítica; dinero.



Introducción

La pregunta por los fundamentos de la civilización humana tiene poco data en la filosofía contemporánea. Pese a los aportes clásicos de sociólogos connotados como Marx, Weber, Durkheim, Simmel y otros, los filósofos contemporáneos no han visto en la creación y mantención de la civilización humana un problema importante. Eso hasta Searle. Este filósofo se arroga haber planteado esa pregunta específica en la filosofía contemporánea, una cuestión sobre la cual no había discusión filosófica sistemática. Efectivamente, lo ha hecho con dos contribuciones importantes ([La construcción de la realidad social](#) y [Creando el mundo social](#)), que no solo han generado un prolífico debate en la tradición analítica en los últimos años, sino que además han sentado las bases para su llamada *filosofía de la sociedad*, una subdisciplina de la filosofía que se nutre de “las teorías de los actos de habla, de la intencionalidad y de la conducta guiada por reglas” (Searle 2017:12). A diferencia de otras subdisciplinas, la filosofía de la sociedad estudia la naturaleza metafísica de las entidades sociales, lo que contribuye a la explicación de los fundamentos de la civilización humana.

Sin embargo, la apreciación de Searle de los aportes de los sociólogos con relación a qué es ella, su creación y mantención, no es solo controvertida, sino que además arriesga de ser injusta. En efecto, las citas a sociólogos son escasas en *La construcción de la realidad social*. En este libro seminal, Searle ni siquiera nombra el libro de Berger y Luckmann *La construcción social de la realidad*, una competencia directa de su teoría. Tampoco figuran muchas citas a sociólogos en *Creando el mundo social*. Solo lo hace para acusarlos de haber creído que “el lenguaje es dado” (Searle 2017:62), error por el cual soslayan que todo lo construido socialmente es producto de las simbolizaciones del lenguaje.

La apreciación de la sociología por parte de Searle claramente arriesga cometer una injusticia teórica importante. Justamente, la teoría de Bordieu del *habitus* ya es un indicio del error de Searle respecto de la sociología y los sociólogos (Bordieu, [The logic of practice](#), Bordieu, [¿Qué significa hablar?](#)). En relación con el trasfondo de capacidades intencionales [*background*], necesarias para el funcionamiento de la intencionalidad colectiva serleana, el *habitus* de Bordieu es un concepto fundamental, porque permite entender cómo hay un sistema de estructuras y disposiciones estructurantes que está siempre orientado hacia funciones prácticas. Justamente, esto es un indicio del error de la apreciación serleana del rol de los sociólogos y la sociología.

En vista de dicha apreciación, el objetivo de este trabajo es defender la labor de la sociología y su contribución a la filosofía de la sociedad. En particular, argumento que Searle no puede desentenderse de dicha disciplina porque permite comprender, por ejemplo mediante el concepto de “masa crítica” (Marwell y Oliver [The critical mass in collective action](#)), la dinámica de los contextos sociales, fundamentales para la mantención de las instituciones de la realidad social. En efecto, el concepto sociológico de “masa crítica” es clave para comprender la creación y el reconocimiento colectivo de las instituciones serleanas y la génesis de su crisis, reemplazo o desaparición. Tal proceso es clave, porque Searle subestima el estudio de la dinámica de los contextos políticos, sociales, económicos y también los culturales, que permiten explicar adecuadamente por qué los agentes intencionales mantienen o cesan dicho reconocimiento colectivo.

El trabajo está dividido en seis secciones y conclusión. En la primera, trato con la aproximación serleana realista de base al estudio de la civilización humana, que pretende hacer una distinción



fundamental entre lo ontológico y lo epistemológico, por una parte, y lo subjetivo y lo objetivo, por otra parte, todo con el objetivo de contrarrestar los supuestos antirrealistas de la teoría de Berger y Luckmann. En la segunda explico el nexo entre la intencionalidad colectiva serleana, las reglas constitutivas y la cooperación. En la tercera examino de qué manera el debate acerca del problema del reconocimiento colectivo de las instituciones sigue estando abierto. En la cuarta abordo de qué forma un concepto sociológico, el de “masa crítica”, permite comprender más adecuadamente qué es el reconocimiento de las instituciones serleanas. En la quinta destaco la dinámica de los contextos C, específicamente, con relación a la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”. Finalmente, la sexta sección muestra mediante un ejemplo paradigmático de institución, el del dinero, cómo la sociología ha aportado y puede seguir aportando a la ontología social serleana.

De construir realidades a la construcción de la realidad social

Para dar fundamento a su aproximación teórica a la realidad social, Searle se declara abiertamente un realista externo. Su posición es un anti-idealismo filosófico, por dos tesis básicas:

- i. Hay un mundo real que es independiente de la mente humana y de lo que se diga o piense de él;
- ii. Hay enunciados acerca de ese mundo real que son verdaderos o falsos en función de su adecuación con hechos.

En vista de i y ii, Searle considera que el constructivismo filosófico es una forma de perspectivismo filosófico, que a su vez se vincula con el idealismo. Puesto de manera simple, de acuerdo con el idealismo, toda la realidad depende, metafísicamente, de nuestras mentes, o de cómo se represente la realidad, es decir, sería *solo* dependiente de la mente y del lenguaje para que exista. Tal principio aplica no solo a las cosas físicas, sino a toda cosa que existe en la realidad. Por ejemplo, para el constructivismo social, tanto los átomos como los matrimonios serían meros constructos sociales de la mente, y si esta desapareciera, desaparecerían esas entidades también.

En cambio, Searle, como realista externo “de base”, propone que la realidad *física*, de los hechos brutos, no puede ser construida, ni puede ser dependiente de sus representaciones: hay objetos de la realidad, como los árboles, los átomos, las galaxias, las placas tectónicas, las montañas y las bacterias, que no existen porque creemos que lo hacen, sino que existen independientemente de cualquier mente humana y de lo que esta pueda representar. En jerga serleana, tales objetos tienen modo de existencia objetiva desde el punto de vista metafísico, esto es, “tienen una *ontología objetiva*” (Searle 1997:27-28). Esta mención a la ontología tiene que ver con imputar un modo específico de existencia a determinadas entidades. Este modo de existencia ontológica contrasta con lo epistémico, que tiene que ver con la diferencia en el carácter de algunos juicios, subjetivos en caso de depender su verdad de preferencias y valoraciones (e.g. Los lagos del sur de Chile son más hermosos que los del sur de Argentina), u objetivo, por ser independiente de ellas (e.g. Chile se independizó en 1810). De este modo, puede haber objetividad ontológica y epistémica, y subjetividad ontológica y epistémica. Solo menciono aquí estas distinciones por razones de espacio.

Tal realismo de base serleano se opone a una postura sociológica contemporánea: la de Berger y Luckmann en [La construcción social de la realidad](#), quienes sostienen que toda la realidad es construida y producto de interacciones sociales. Más específicamente, para ellos la realidad es construida mediante procesos dialécticos entre relaciones sociales, hábitos y estructuras sociales.



Por esto parece haber un constructivismo *radical* en la posición de Berger y Luckmann. Al menos la postura de estos sería radical, porque *toda* la realidad sería un mero producto de la mente humana.

Dado el constructivismo de Berger y Luckmann, Searle propone una distinción fundamental: hay que dividir el mundo entre los mencionados hechos brutos y los hechos institucionales, ya que solo los últimos son “construidos”, en el sentido de ser dependientes de la mente humana o, con más precisión, de la existencia de instituciones. Y, para oponerse al constructivismo radical, declara que los hechos institucionales dependen metafísicamente de los hechos brutos. Pero, cabe preguntar entonces: ¿Podría ser catalogado Searle como un constructivista también, dado el título de su libro? No lo es y sí lo es, pero depende de la perspectiva desde la cual se responda la pregunta. En efecto, el realismo de base de Searle se opone a cualquier forma de constructivismo radical, pero es una suerte de constructivismo “moderado” al momento de caracterizar la realidad social. Esto es, si se adopta la distinción básica y crucial entre hechos brutos y hechos institucionales, y además se acepta la tesis de que existe un solo mundo, el de la física de partículas, toda la realidad social se construye por mentes humanas, pero a partir de los hechos brutos del mundo físico, que es independiente de la mente. Es decir, el constructivismo social serleano sería afín al *desiderátum* de atenerse a un hecho básico explicativo: vivimos en un solo mundo, el de las partículas físicas.

Este constructivismo social serleano se vincula con lo que él llama “la *ontología subjetiva* de la realidad social” (Searle 1997:31). Al igual que los dolores, cosquillas, y otros estados mentales subjetivos, la realidad social solo existe para quienes tienen estados mentales, más específicamente, para quienes tienen conciencia e intencionalidad, dos capacidades de la mente humana que permiten representar cosas como existiendo. Los matrimonios, el dinero, la presidencia de la república, los congresos, las fiestas de cóctel, y otras entidades sociales se *representan* como existiendo como tales, y por eso lo hacen.

Nótese que la posición anti-constructivista *radical* de Searle es también *anti-antropocéntrica*. Hay porciones de la realidad, y características, que continuarían existiendo si toda la humanidad desapareciese. De hecho, Searle propone un criterio para determinar si una característica de un objeto es observador-relativa u observador-independiente; distinción que también se puede aplicar a si un hecho es bruto o es uno institucional. El criterio propuesto es el siguiente: ¿Existirían las características observador-dependientes en caso de que la humanidad desapareciese? Claro que no. *Mutatis mutandis*, lo mismo sucede con los hechos brutos, que son independientes de los observadores, y los institucionales, que son observador-dependientes. Como no habría instituciones en caso de que desapareciese la humanidad, no habría hechos institucionales. Pero, sí existiría la realidad física; luego, habrían hechos brutos incluso si la humanidad no existiese.

En la soterrada pugna entre Searle y Berger y Luckmann (“soterrada” porque Searle nunca habla del constructivismo social de Berger y Luckmann en *La construcción de la realidad social*), da la impresión de que el filósofo norteamericano está reñido con la sociología; en apoyo de esta suposición, cabe contar la queja de Searle de que prominentes figuras de esta disciplina no pudieron dar cuenta adecuadamente de la realidad social por haber carecido de la teoría de los actos de habla (Searle, [Speech acts: An essay in the philosophy of language](#) y Searle [Expression and meaning: Studies in the theory of speech act](#)) y la teoría de la intencionalidad (Searle, [Intentionality: An essay in the philosophy of mind](#)). Todo esto, que se apoya en que los sociólogos habrían dado por sentada la existencia del lenguaje en la creación y mantención de la civilización, da la impresión de que existe una incompatibilidad teórica fundamental entre la sociología y la ontología social serleana. En la



siguiente sección, exploro qué rol desempeña la intencionalidad colectiva en la cuestión del reconocimiento de las instituciones.

Intencionalidad colectiva serleana, reglas constitutivas y cooperación

Puesto de una manera simple, la creación y mantención de la realidad social se explica en Searle por el funcionamiento de la intencionalidad y la conciencia. No es la intencionalidad individual la que permite representar ciertas cosas como existentes; al contrario, es la intencionalidad colectiva, la “intencionalidad-nosotros” [*we-intentionality*], en términos de cómo se atribuye que la intencionalidad individual participa en la intencionalidad-nosotros (vuelvo sobre este problema más abajo). Así, para este filósofo el punto es más bien técnico, porque es la intencionalidad colectiva la que permite la creación de funciones de estatus y su posterior reconocimiento colectivo por parte de quienes participan en ella. Esto está vinculado con la mencionada distinción de Searle entre hechos brutos y hechos institucionales. Luego, la civilización se fundamentaría en la existencia de instituciones, esto es, en la creación y reconocimiento colectivo de funciones de estatus por parte de mentes con intencionalidad y conciencia. Sin mentes que confluyan en intencionalidad colectiva no hay instituciones, y sin estas, no hay realidad social, ni menos civilización humana.

Sin embargo, no hay que olvidar el nexo entre las instituciones y las reglas constitutivas, claves para entender el rol simbolizador del lenguaje. Tanto la intencionalidad colectiva como las funciones de estatus se guían por la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”, donde X es cualquier objeto físico, Y es una simbolización producto de y reconocida por un grupo de agentes intencionales que ejercen intencionalidad colectiva, y C es un contexto específico. El ejemplo del muro de Searle es paradigmático (en *La construcción de la realidad social*, pp. 56-57): un muro, un objeto físico X, cuenta como un Y, un límite fronterizo entre la tribu A y el resto de las tribus T, en un contexto específico C. Según Searle, las propiedades físicas del muro no importan en relación con la simbolización reconocida colectivamente en el contexto C. Como remarca, el muro podría derrumbarse y convertirse en una línea de piedras, pero dicha línea podría continuar siendo *reconocida*, en cuanto a su función simbolizadora, como un límite en C. Las funciones de estatus, con la fórmula “X cuenta como Y en C” son, entonces, el “pegamento” (Searle 2018:305) de la civilización humana, porque dichas funciones pueden iterarse indefinidamente, y están ligadas al tipo de poder que se requiere para cada institución: poderes deónticos, que dan lugar a deberes y derechos asociados a instituciones. Por ejemplo, en el caso de una institución como la Universidad, los académicos de esta tendrán una serie de deberes y derechos, como impartir clases, poner notas a estudiantes, y similares. Todos esos poderes, a su vez, les dan a esos académicos razones para la acción independientes de deseos: un profesor tiene la obligación de impartir docencia y, para estos efectos, debe posponer sus deseos más inmediatos, tales como dormir una siesta, pasear, conversar con amigos, etc.

Es importante destacar que, a diferencia de algunas aproximaciones a la “intencionalidad-nosotros”, Searle considera que esta no solo es irreductible a intencionalidad individual. Es decir, la “intencionalidad-nosotros” no es reductible a “yo creo que tú crees”, “yo creo que tú crees que yo creo”, y así sucesivamente. La intencionalidad colectiva es, así, un fenómeno “primitivo” (Searle 1992:402). Además, dicha intencionalidad está relacionada con la cooperación, que también es irreductible, por ser un presupuesto de trasfondo [*background*]; en particular, se *presupone* que hay otros seres humanos con capacidades cooperativas como uno. En otras palabras, para que exista la simbolización propia de las funciones de estatus, que son reconocidas colectivamente, debe haber



un grupo de agentes intencionales que compartan ciertos estados mentales y entonces declaren: “Nosotros reconocemos esta línea de piedras como un límite de nuestra tribu”. Cabe destacar que esa expresión plural de esa “intencionalidad-nosotros” tampoco requiere de un sujeto plural. Consecuente con su individualismo metodológico, i.e., la tesis de que los estados mentales ocurren en cerebros individuales, Searle pone todo el acento en que los agentes intencionales comparten ciertos estados mentales, sin que exista una suerte de sujeto plural que dé sustento a la intencionalidad colectiva.

Ahora bien, la cooperación es esencial en el funcionamiento de la intencionalidad colectiva. Searle declara esto en alusión a otro ejemplo paradigmático: las Escuelas de Harvard 1 y 2 (en *Creando el mundo social*, pp. 53-54). En estas, dos grupos de graduados se tratan de hacer ricos al suscribir la teoría de Adam Smith, sin embargo, *solo* en la segunda hay verdadera intencionalidad colectiva, toda vez que solo en este grupo hay un “pacto solemne” de cooperación para ser egoístas. En la primera escuela no existe dicho pacto, por tanto, pese a que actúan en aras de enriquecerse de manera egoísta, no lo hacen *colectivamente*, i.e., de manera *mancomunada*. De esta manera, Searle intenta subsanar el problema de explicar la intencionalidad colectiva de un “nosotros hacemos X”, en que se comparten estados mentales, ocurriendo solamente en cerebros individuales. Por eso, gracias a la cooperación, la intencionalidad colectiva se expresa en una forma gramática plural del tipo “Nosotros hacemos X”.

Por supuesto, esta explicación serleana ha provocado críticas de peso. La más importante es la de Tuomela, quien argumenta que en la intencionalidad colectiva hay un “nosotros hacemos X” en que un grupo de agentes individuales *reconocen* colectivamente, y esto es mucho más que un mero producto de la simbolización del lenguaje (Tuomela, [Collective acceptance, social institutions, and social reality](#) y Tuomela [Non-reductive views of shared intention](#)). De hecho, habría una acción no-lingüística *previa* involucrada, en específico, un *reconocimiento grupal y colectivo* de una intención grupal, que va más allá de la pura simbolización de Y, de la fórmula serleana “X cuenta como Y en C”. Asimismo, ese reconocimiento grupal daría razones para la acción que son grupales también. En consecuencia, la crítica de Tuomela supone que el reconocimiento colectivo no es solo producto de la simbolización del lenguaje, sino que implica una intención grupal que lleva a la acción, y que da razones para fundamentar esta colectivamente. Independiente de estas críticas, la cuestión del reconocimiento colectivo serleano abre una serie de interrogantes, que, justamente, son el objeto de análisis de la siguiente sección.

¿Qué es el reconocimiento institucional serleano? Un problema filosófico abierto

El reconocimiento institucional ha abierto una serie de interrogantes, que han dado lugar a críticas en la ontología social serleana. No parece existir claridad en relación con qué es exactamente el reconocimiento colectivo por parte de un grupo de agentes institucionales, especialmente en vista de qué son las instituciones serleanas y de por qué ellas son un producto de la intencionalidad colectiva. Searle mismo ha tratado de responder a las críticas en relación con el reconocimiento colectivo (*Creando el mundo social*, pp. 63 y ss.). Es posible identificar al menos dos intentos por aclarar qué es el reconocimiento en el contexto de la intencionalidad colectiva. A continuación, se examinan ambos, especialmente para evaluar si logran ser satisfactorios, o bien si todavía se requiere de mayor aclaración. En este análisis se muestra que el reconocimiento colectivo de las instituciones, como aceptación colectiva de las mismas, puede ser previo a la cooperación, y así puede posibilitar esta, por ejemplo, en relación con la existencia de un hecho institucional.



Intento 1. Reconocimiento colectivo como *aprobación*

En una primera aproximación, parece que el reconocimiento institucional implica *aprobación* de las instituciones por parte de un grupo de agentes institucionales. Por ejemplo, en primera instancia parece que un grupo de agentes intencionales reconoció las instituciones de los nazis, posibilitando su existencia, porque habría aprobado las mismas. Pero, esto es categóricamente desmentido por Searle (*Creando el mundo social*, p. 64). Es claro que, dada la intencionalidad colectiva ligada a la creación y mantención de esas instituciones, no todas las personas las aprobaron; más aún, es claro que muchos simplemente las reprobaron, o al menos no las aprobaron en el sentido usual que se le da al término “aprobar”. Justamente, de acuerdo con la definición de RAE “aprobar” es “calificar o dar por bueno o suficiente a alguien”, “asentir a una doctrina u opinión” o “declarar hábil o competente a alguien”. Ninguna de las tres definiciones se ajustaría a lo que Searle quiere decir con el reconocimiento colectivo de una institución. Ello porque, como ese mismo filósofo ejemplifica, la reprobación de las instituciones nazis no significó una falta de reconocimiento de ellas. En sus términos, hay una gradación en un *continuum* en el caso del reconocimiento colectivo. Alguien puede reconocer a regañadientes cierta institución, aceptándola de manera débil. Entonces, queda claro que la aprobación no es necesaria en el reconocimiento institucional, aunque sí parece ser suficiente. En efecto, quien aprueba una institución la puede reconocer como tal, pero también puede darse el caso de que haya reconocimiento institucional sin aprobación. Por ejemplo, un grupo de académicos puede reconocer como tal a un colega, pero eso no implica que lo aprueben. De esta manera, Searle propone que el reconocimiento colectivo de una institución no requiere de la aprobación.

En otras palabras, el reconocimiento colectivo no puede caracterizarse, *simpliciter*, como una forma de aprobación de las instituciones. En realidad, lo que sostiene este filósofo es que el reconocimiento colectivo no requiere de la intencionalidad colectiva de cooperar. Basta que haya, en sentido amplio, la aceptación colectiva de una institución. Pero, ¿qué es dicha aceptación?

Intento 2. Reconocimiento colectivo como *aceptación colectiva*

Pese a tal aclaración de Searle, la noción de aceptación colectiva también es problemática, si se entiende “aceptar” en el sentido usual que le da RAE en español. Ello porque en la primera acepción es “recibir voluntariamente o sin oposición lo que se da, ofrece o encarga” y la segunda es “aprobar, dar por bueno, acceder a algo”. Dado que la segunda acepción caracteriza la aceptación como aprobación, y que Searle descarta esta, la primera parecería más adecuada. Pero, tampoco parece satisfactoria. Considérese el siguiente ejemplo: Javier y Mario, dos anarquistas “aceptan” colectivamente la institución del dinero en el contexto del capitalismo. Lo hacen porque usan esa institución cotidianamente, es decir, en el contexto del capitalismo recurren al dinero para hacer transacciones comerciales. No obstante, ¿alguien diría que reciben voluntariamente y *sin oposición* la institución del dinero en C? Parecería que no, Javier y Mario se oponen al capitalismo y es natural pensar que también se oponen a sus instituciones. Por lo tanto, si se apela a nociones de sentido común como las examinadas aquí en relación con el reconocimiento colectivo institucional, no queda suficientemente claro qué es aceptar colectivamente, al menos en el sentido de recibir voluntariamente y *sin oposición*. Esto es, aunque Javier y Mario usan cotidianamente el dinero, se *oponen* a una institución crucial en C. Por tanto, no aceptan colectivamente la institución del dinero en C. En otras palabras, no hay suficiente claridad en relación con qué es el reconocimiento institucional serleano, al menos si



solo se lo entiende como aceptación colectiva. Esto tiene consecuencias con respecto al análisis de una institución paradigmática como la del dinero, un debate que también está inconcluso por la ontología de esta institución, en cuanto a si ella es objeto concreto, o bien la propiedad de un agente intencional (Cf. Hindriks, [The social ontology of money](#)).

Desde el punto de vista de la filosofía, entonces, resulta ser una pregunta abierta qué cosas implica dicha aceptación colectiva. Dado este problema, en la siguiente sección propongo analizar la pregunta sobre la aceptación colectiva en función del uso de un concepto de la sociología, y que no está presente en la ontología social de Searle, a saber, el de “masa crítica”.

Un concepto de la sociología explicativo del reconocimiento colectivo: “masa crítica”

Propongo a continuación que la pregunta “¿qué es la aceptación colectiva serleana?” sea examinada en función del concepto de “masa crítica” en sociología. Tal concepto no nació en esta disciplina, sino que se extrapoló desde la física. En efecto, se extrapola el concepto de “masa crítica” de la siguiente manera: “Un montón de átomos se hace ‘crítico’ cuando una masa de reacción nuclear de fisión se hace auto-suficiente; para un montón de átomos una masa mínima de masa fisionable tiene que compactarse para que dé lugar a la reacción en cadena [...] El principio de la masa crítica es tan simple que no es sorprendente que se aplique en la epidemiología, la moda, la sobrevivencia, extinción de las especies, los sistemas de lenguaje, la integración racial, el cruce de calles que no se ajusta al reglamento del tránsito, las conductas de pánico y los movimientos políticos” (Schelling en Marwell y Oliver 1993:1, traducción mía).

Más aún, estos dos sociólogos proponen la interdependencia de los actores involucrados en la acción grupal como un elemento fundamental para que esta se dé, especialmente en función de cómo ellos evalúan la eficacia de un grupo. Si esa eficacia es cuestionada por los participantes de la acción grupal, la masa crítica corre el riesgo de colapsar. De este modo, puede existir un importante nexo entre la intencionalidad colectiva y la masa crítica, un problema no detectado por Searle, incluso dado lo que sostiene acerca de la aceptación como gradación o *continuum*. Ello porque la intencionalidad colectiva requiere de un número *suficiente* de participantes, que actuando de manera *interdependiente*, en el tiempo y de manera dinámica, dan sustento a la creación y mantención de una institución, eso en términos de la ontología social serleana que se apoya en que los poderes deónticos de las instituciones se van al trasfondo [*background*], dando lugar a prácticas que son casi automáticas. De hecho, es posible sostener que si *deja de haber* masa crítica, el reconocimiento colectivo cesa, las instituciones entran en crisis y arriesgan desaparecer o ser cambiadas por otras instituciones. La explicación serleana de la gradación o *continuum* es, a mi juicio, insuficiente para fundamentar cuándo es *suficiente* la intencionalidad colectiva para el reconocimiento de las instituciones serleanas.

Un indicio de que la aplicación del concepto de Marwell y Oliver es correcto es que es clave que no haya desconfianza en relación con el actuar de acuerdo con las instituciones para que estas se mantengan *colectivamente* en el tiempo. Los actores involucrados en la intencionalidad colectiva pueden poner en cuestión un elemento fundamental consignado por Searle para la creación y mantención de las instituciones, a saber, la cooperación en términos del “pacto solemne”, que es suscrito por los participantes en la intencionalidad colectiva, tal como se examinó arriba con las Escuelas de Harvard 1 y 2.



El reconocimiento institucional es visto por Searle como una forma más débil de cooperación, en términos de cómo los integrantes de la intencionalidad colectiva suscriben el pacto “solemne” que permite crear y mantener las instituciones. Pero estas pueden entrar en crisis, por ejemplo, producto de la desconfianza gatillada por conflictos de interés que hacen cuestionar la *honorabilidad* del pacto serleano. Y esto está ligado a los factores concomitantes que causan la desconfianza en las instituciones y que hacen entrar en crisis las mismas. Justamente, el célebre ejemplo de las Escuelas de Harvard 1 y 2 sugiere que debe haber masa crítica de participantes para que la cooperación rinda el efecto que se espera. Pero, la intencionalidad colectiva puede dejar de operar, *representando* a todos los participantes en ella, lo que lleva a una crisis de las instituciones. Un ejemplo sirve para ilustrar el punto mejor.

Considérese el caso de cómo la policía es cuestionada debido a la desconfianza de los participantes en la intencionalidad colectiva, que lleva a la mantención de dicha institución. El propio Searle considera esta posibilidad así: “El poder armado del Estado depende de la aceptación de reglas constitutivas mucho más que a la inversa. Esto se puso de relieve en la época de las muy televisadas revueltas callejeras de Los Ángeles en 1992. Los saqueadores se dedicaron al pillaje de objetos valiosos en los comercios, mientras la policía apuntaba con sus armas de fuego y les ordenaba parar. Los saqueadores, sencillamente, ignoraban a la policía, sin mayores consecuencias. ‘¿Por qué hace usted esto?’, preguntaba un reportero. ‘Es libre’, replicó el ladrón. Todo esto fue visto por millones de telespectadores. La fuerza policial del Estado sólo puede emplearse contra un número reducido de personas, y aun así, *siempre en el supuesto de que casi todo el mundo acepta los sistemas de funciones de estatus*. Una vez que el número de infractores de la ley *rebasa una pequeña fracción*, lo normal es que la policía se refugie en sus cuarteles, o que se libere un espectáculo ceremonial” (Searle 1997:104-105, énfasis mío).

Tales situaciones muestran que el concepto de “masa crítica” permite explicar adecuadamente las crisis de las instituciones serleanas, lo que eventualmente las puede llevar a que estas últimas cambien, se reemplacen o desaparezcan. En efecto, cuando el nivel de los participantes en la intencionalidad colectiva se reduce, al punto de mermar la interdependencia de quienes dan sustento al reconocimiento de las instituciones, ello hace que estas caigan en el descrédito, y así el pacto “solemne” serleano deja de ser respaldado por un número suficiente de participantes en dicha intencionalidad. Como sostengo aquí, un factor causal del colapso de la masa crítica es la desconfianza en las instituciones, ya que muchas veces son vistas como protectoras de intereses que no representan a quienes participan en la intencionalidad colectiva, es decir, pueden ser afectadas por conflictos de interés, que es clave en la desconfianza personal e institucional (Cook, Hardin and Levi, [Cooperation without Trust?](#)).

Tómese un ejemplo simple de institución para testear esta hipótesis. Searle considera que el matrimonio es una institución paradigmática de la realidad social, especialmente por ser un sistema deontológico típico que da lugar a hechos institucionales asociados (*Creando el mundo social*, p. 92). Esta institución, entonces, es reconocida, i.e., aceptada colectivamente por una masa crítica, pero además tiene típicamente dos participantes, quienes adhieren a la institución y suscriben un “pacto solemne” serleano para que exista matrimonio como un hecho institucional entre ellos. Hay, así, deberes y derechos entre los cónyuges: por ejemplo, prestarse mutuo socorro, cuidar a la contraparte, ayudar a la constitución de una familia, etc. En una sociedad específica, podría dejar de ser reconocida como tal esta institución, o podría haber variaciones importantes en relación con el número de contrayentes posibles. Eso depende de cada sociedad y, por tanto, de cada contexto



específico C (vuelvo sobre este problema más abajo). Incluso, podría existir desconfianza hacia la institución del matrimonio producto de cambios políticos, por ejemplo, constitucionales, por lo cual podría cambiar o desaparecer dicha institución. Ese sería el fin de los matrimonios como tradicionalmente reconocemos la existencia de estos en nuestras sociedades contemporáneas. En consecuencia, es clave que las instituciones tienen una masa crítica específica para existir, lo que ciertamente sucede con el dinero (Dick, [How many people does it take to make a dollar?](#)) y con otras instituciones de la realidad social.

El estudio empírico de la sociología es clave, entonces. Tal como destaco en la siguiente sección, la realidad social es compleja y dinámica y el reconocimiento de las instituciones puede dar origen a complicaciones extraordinarias producto de los intereses de quienes participan en la intencionalidad colectiva, esto es, de quienes reconocen una institución en un determinado contexto C.

Un aporte fundamental de la sociología: el estudio de la dinámica de los contextos C

Searle no considera que existan condiciones específicas a satisfacerse en el caso de la existencia de algunas instituciones. Es decir, no hace un estudio de cada una, sino que muestra algunas características generales, como, por ejemplo, si es formal, como en el caso del matrimonio, o informal, como en el caso de la amistad. Sin embargo, es claro que existen instituciones que requieren de un vasto número entre quienes participan en su reconocimiento, mientras que otras requieren de un número más reducido. Eso depende de cada institución en un determinado contexto C, que puede relacionarse con los valores, intereses políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de una sociedad.

Ahora bien, como cada institución tiene una masa crítica que le es peculiar, su estudio requiere de la investigación de la sociología en una determinada sociedad. Ahí puede desempeñar un rol fundamental esta disciplina de las ciencias sociales. En efecto, además de las reglas constitutivas que son fundamentales para la existencia de la institución en una sociedad determinada, la masa crítica de esta es crucial para que se mantenga en el tiempo. Asimismo, para que se continúe reconociendo como tal, y entonces pueda dar lugar a los hechos institucionales asociados, se asocia con un C específico y, como argumento aquí, es labor de la sociología poder explicitar de manera adecuada el contexto en que los agentes intencionales hacen contar los X como Y, en que simbolizan los nuevos estatus de los objetos.

Nuevamente, si esa masa crítica ya no existe, la institución en cuestión puede cambiar o desaparecer. El proceso mediante el cual la masa crítica desaparece es complejo y por eso requiere investigación empírica en el contexto C, incluso con modelamientos matemáticos, al estilo de lo que proponen Marwell y Oliver en [The critical mass in collective action](#). De esta manera, la sociología puede explicar las crisis o quiebres institucionales, identificando los factores que fueron concomitantes para esos efectos en el contexto C. La identificación de ellos no es trabajo de la ontología social serleana, aunque esta puede ayudar a identificar dichos factores, sobre todo en términos de qué reglas constitutivas podrían dejar de ser respetadas por un número de participantes con suficiente o insuficiente representatividad en la intencionalidad colectiva.

Nótese que el *cómo* dejan de ser respetadas las reglas constitutivas es trabajo de la sociología y no de la ontología social serleana. Esta se concentra en estudiar el *qué* de la institución, especialmente



en términos de cómo un conjunto de agentes intencionales la reconoce colectivamente dada la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”. A modo de ejemplo, considérese la institución del dinero, una institución que ha sido estudiada por la sociología. Searle mismo ha hecho consideraciones importantes sobre esta institución, especialmente en vista del rol que juega en las diferentes economías.

El dinero es una institución típica de la realidad social, porque existe un conjunto de agentes que cree que existe, y porque esa creencia colectiva le otorga poder a dichos agentes. Las características más importantes que describe del dinero como institución son las siguientes (Searle, [Money](#)):

- i. El dinero, un medio para adquirir bienes y servicios en una economía, es producto de una declaración de función de estatus.
- ii. Como toda función de estatus, la existencia del dinero es observador-relativa: el dinero existe como tal porque *todas* los agentes intencionales lo *creen* y lo *reconocen colectivamente* como tal. Si no hubiera tal reconocimiento colectivo, la institución no existiría, ni tampoco se mantendría en el tiempo.
- iii. Hay al menos tres tipos de dinero: el de mercancía, el de contrato y el de *fiat*.
- iv. En el caso del dinero-mercancía, cuenta como un valor económico con el respaldo de un bien (e.g. oro, plata o algo similar).
- v. En el caso del dinero-contrato, la promesa como pago es central, por ejemplo, un banco reemplaza la mercancía y la promesa cuenta como un respaldo.
- vi. En el caso del dinero-*fiat* el dinero como institución no tiene un respaldo real y concreto, sino que hay ausencia de respaldo [*baseless*], y ello implica una suerte de engaño [*deception*], porque no hay respaldo “real”.
- vii. iv, v y vi muestran la evolución del dinero como institución.
- viii. El dinero es social, esto es, solo puede funcionar como tal entre personas e instituciones.
- ix. El dinero es intercambiable o transferible.
- x. El dinero se expresa con un valor determinado en el contexto de una economía.
- xi. El dinero otorga poderes, pero no de cualquier tipo, son los *deónticos* (de deberes y derechos). En el caso del dinero, usualmente, da derecho a adquirir bienes y servicios.
- xii. La ontología del dinero es *subjetiva*, es decir, el dinero existe porque en un contexto C ciertos agentes intencionales creen que *todos* los demás creen que existe el dinero.
- xiii. Solo los animales con capacidades cognitivas humanas pueden poseer dinero.

Hay algunas características que merecen mejor precisión en virtud del hecho de que hay una suerte de *engaño* para Searle en el caso del dinero (vuelvo sobre este problema abajo). En relación con ii, es importante precisar que la función de estatus del dinero requiere el reconocimiento colectivo de dicho estatus, y no en virtud de las propiedades físicas de, por ejemplo, las monedas y billetes. Hay, además, una certificación de ese estatus para que sea válido el reconocimiento del poder que otorga el dinero. En relación con vi, hay un engaño que no involucra una mentira, porque no hay intención propiamente tal de mentir. Con relación a viii y xii, cabe destacar que el dinero funciona entre personas e instituciones, porque posibilita el intercambio económico, es decir, la adquisición, venta, enajenación, etc., de bienes y servicios y, además, el pago de deudas. Pero, la característica más importante es que en una comunidad C hay agentes intencionales A1, A2, A3, etc., con ciertas prácticas sociales, que dan lugar al conteo de unidades de dinero, siendo N=0 la bancarrota.



Ese conteo puede responder a razones en vista de ciertas necesidades prácticas: pago, robo, apuesta, etc., en donde los agentes son personas, familias, corporaciones, pandillas, etc. Más aún, al ser socialmente transferible permite el pago de valores, deudas, impuestos, etc. Sin embargo, un asunto esencial que olvida Searle es que esos contextos C, de las comunidades de agentes, son dinámicos y cambiantes, porque hay valores, ideas políticas, sociales, culturales y económicas que cambian en el tiempo. Luego, las características ii y xii son discutibles en vista del concepto de masa crítica del reconocimiento institucional en la dinámica de C. ¿Es objeto de la ontología social el estudio de esa *dinámica*? Claro que no.

Searle tuvo que hacer un esfuerzo de investigación, recabar información acerca de la historia del dinero, con un examen en varias ciencias sociales (economía, antropología, sociología, etc.) para dar cuenta de la evolución de esta institución. Ello porque no solo la historia y la economía han aportado en la caracterización del dinero como una institución típica de la realidad social. Searle soslaya el trabajo específico de la sociología; en particular, de cómo esta es capaz de describir la dinámica de los agentes intencionales que componen una comunidad y que son parte de los contextos C. Estos son determinantes a la hora de explicar cómo la institución del dinero se mantiene en el tiempo y lo son porque dicha institución no solo es producto de la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”, sino además porque los C son clave para la comprensión de por qué no *todos* los agentes intencionales confían en el uso del dinero en la realidad social.

Pese a Searle, la confianza en las instituciones es un factor coadyuvante de la mantención de estas. De hecho, en el trabajo de la intencionalidad colectiva es usual que haya confianza entre los participantes de ella. En otras palabras, en la intencionalidad colectiva de agentes intencionales se requiere de la cooperación, porque los miembros de dicho grupo tienden a confiar en que los demás harán su parte cuando cooperan, un producto de la división del trabajo (Dimock, [Trust and cooperation](#)). Por ejemplo, en un partido de fútbol, el arquero confía en que los defensas harán su trabajo para evitar efectivamente los ataques del equipo adversario. Los defensas, a su vez, confían en que los mediocampistas y los punteros harán lo posible por evitar goles en contra y también confían en que harán su parte para conseguir hacerle goles al equipo adversario. Incluso los miembros de cada equipo confían en que el equipo adversario hará su parte jugando al fútbol de acuerdo con las reglas de este deporte. Si no hubiera confianza entre los miembros de un grupo de agentes intencionales, parece muy difícil que los miembros de este actúen *mancomunadamente*, especialmente en términos de la cooperación implicada.

La ignorada importancia del estudio sociológico del dinero

En relación con el rol de la confianza en la realidad social, hay un interesante estudio sociológico del dinero que argumenta algo muy similar y con bastante énfasis en el examen de los contextos C. En particular, el trabajo de Dodd identifica las redes monetarias [*monetary networks*] como elementos clave en la caracterización de qué es la institución del dinero y que requieren de un examen de las realidades culturales, políticas, sociales que hacen posible la percepción y el uso por parte de agentes intencionales, esto es, de cómo se conforman las transacciones monetarias (Dodd, [The sociology of money](#)). Él argumenta, además, que los economistas han sobredimensionado el carácter lógico-neutral del dinero al sostener que es básicamente un medio de intercambio, producto de la división del trabajo, lo que hace que el dinero *solo* sea visto como un elemento generalizable, neutral para el reemplazo del trueque, en vez de una unidad de valor.



Como este remarca: “El dinero no es simplemente un ejemplar neutral y transparente de intercambio de bienes y servicios, tal como las teorías [económicas] clásicas y neoclásicas sugieren, sino que incluye asociaciones culturales y simbólicas producidas por su uso como una forma de riqueza y de fundamento del poder, con su conceptualización en relación con la libertad, la felicidad y la moralidad, y con su retención como base de la confianza, o simplemente por su propio bien” (Dodd 1994:13).

De hecho, los economistas minimizan la organización del poder en la vida económica. La sociología es clave aquí. Hay, con todo, una proximidad entre Marx y Smith respecto del dinero. Sin embargo, el primero se centra en las condiciones estructurales de las relaciones de producción capitalistas con la explotación de los trabajadores. En esta aproximación de Marx, el dinero *solo* es una abstracción del poder de trabajo (Dodd, *The sociology of money*, p. 13-15). A diferencia de los economistas, en Marx hay una teoría sociológica en relación con la economía política del dinero: esta tiene relación con el concepto de mercancía, explicado en términos de las relaciones de producción del capitalismo y sus dinámicas de poder. Es así que el dinero tiene un valor desde una dimensión sociológica para Marx. Hay elementos sociológicos que no pueden soslayarse en relación con la creación y mantención de la institución del dinero. De hecho, estos elementos están directamente relacionados con los contextos C de Searle.

Un precursor del análisis de Dodd es Georg Simmel, otro sociólogo connotado que se ha abocado al estudio del dinero, especialmente en el ámbito de las llamadas económicas monetarias maduras. Al exponer la teoría de Simmel, Dodd remarca que el dinero depende de la confianza en esa institución, porque esta es clave en relación con cómo hay relaciones sociales a las que subyacen las redes monetarias, tesis sociológica que contradice a Searle y su creencia de que hay un engaño en la institución del dinero. El trabajo de Simmel, justamente, permite el análisis sociológico del dinero y representa un importante aporte para caracterizar esta institución. A continuación, se presentan algunas de las ideas eje de Simmel con relación a ella:

- i. El dinero desempeña una función social, a saber, ser un símbolo que expresa aspectos variados y a veces contradictorios de la modernidad.
- ii. El dinero no tiene un estatus por ser una mercancía, sino que le es esencial su intercambiabilidad: parece permanecer en mutación permanente.
- iii. En términos económicos, expresa nada más que la relatividad de las cosas que tienen valor, por lo que encarna el principio de la relatividad. Esto hace que tenga importancia tanto cultural como económica.
- iv. El proceso de asignación de valor de las cosas es parte de un proceso mental en que se compartimentalizan las cosas del mundo social y natural que rodean al ser humano. El valor, que se vincula con el deseo, es proporcional a la dificultad para obtenerlas, en término de relaciones sujeto-objeto.
- v. El valor no es subjetivo, sino que tiene que ver con la dificultad de adquisición de las cosas, en un proceso de interacción de los sujetos con su ambiente y en línea con la institución del intercambio.
- vi. Este es crucial, porque a él subyace la interacción de los agentes, que es punto de todas las formaciones sociales.
- vii. El valor se conecta con una red de transacciones organizadas por el mecanismo de los precios.
- viii. La voluntad de los agentes da lugar a acciones mediadas socialmente.



- ix. La instauración del dinero en la sociedad es el punto final de un proceso evolutivo conducido por las actividades y objetivos de los agentes.
- x. Hay una dimensión fiduciaria del dinero que no tiene lugar en las explicaciones neoclásicas.
- xi. Hay condiciones sociales y culturales previas para el estudio del dinero, que explican la economía monetaria madura. La teoría social examina sus detalles, en donde hay estructuras de orden superior, por ejemplo, otras instituciones como estados, sindicatos, etc., y que se asocian con las clases y el principio de la división del trabajo.
- xii. En la sociedad moderna hay fragmentación de la cultura subjetiva y destacamento de lo objetivo. La objetivación de la cultura se expresa en la economía monetaria madura, lo que da lugar a nuevas formas de asociación humanas, que excluyen lo personal y específico.
- xiii. La división del trabajo produce alienación tanto en los trabajadores como en los consumidores. Esta se relaciona con la interacción entre sujetos, y no entre humano y naturaleza, como en Marx.
- xiv. El carácter abstracto del dinero permite su libre manipulación, lo que posibilita el empoderamiento de los agentes producto de la capacidad de compra.
- xv. El dinero posibilita la libertad de uso, no de algo, sino que para hacer algo. Este empoderamiento produce fragmentación de la vida subjetiva, que explica la alienación.
- xvi. El dinero no es un fin en sí, sino un instrumento económico. A pesar de ello, el dinero hace posible la avaricia. En relación con este punto, el liberalismo causa inestabilidad, desorden e insatisfacción.

El análisis de Simmel muestra que el dinero es un importante objeto de estudio de la sociología, de la objetivación de la cultura y de cómo no se pueden ignorar las relaciones socioeconómicas por las cuales las transacciones monetarias resultan posibles. Más aún, el análisis muestra que las redes monetarias están vinculadas con otras instituciones, que refuerzan estrategias, reglas y sanciones, haciendo posible que dichas redes sean extensas espacial y temporalmente. En el estudio de las redes son importantes las condiciones de la vida en general, derivadas de formas culturales y, además, de ciertas precondiciones que, vinculadas con estados mentales en relaciones sociales y de valores, hacen posible que el dinero tenga significado y un sentido práctico, justamente, en la cultura moderna. Por eso Simmel considera esencial proporcionar las bases históricas que expliquen la economía del dinero, de su uso, en el consumo, inversión y ahorro, todas actividades que se relacionan con las instituciones de administraciones de él, y que están íntimamente conectadas con la confianza (Dodd, *The sociology of money*, pp. 57-58).

En consecuencia, el análisis de este sociólogo muestra que la sociología es fundamental para explicar la existencia de una institución clave de la sociedad moderna: el dinero. En particular, la sociología es fundamental para explicar los contextos culturales en que surge tal institución al igual que otras, asunto que es totalmente obviado por Searle, pese a que incluye los contextos en la regla constitutiva de "X cuenta como Y en C". Asimismo, este filósofo soslaya el trabajo de la sociología, que refrenda lo defendido aquí: las crisis o quiebres del reconocimiento institucional requieren de una descripción exhaustiva de las condiciones C que pueden llevar a conflictos de interés y a las crisis de las instituciones, con su eventual reemplazo o desaparición.

Conclusión

Como he mostrado en este trabajo, hay en Searle un olvido de la sociología, lo que incluso trae consecuencias para su propia teoría. En efecto, aunque su realismo externo de base rehúye de



cualquier forma de constructivismo radical, hay una tendencia en dicho realismo a simplificar, soslayando la importancia de los contextos C. Estos son importantes en la creación y, sobre todo, en la mantención de algunas instituciones. A modo ejemplar, he centrado el análisis en el dinero, como una institución paradigmática de la sociedad moderna.

He mostrado, así, que su teoría adolece de un defecto importante: un exceso de énfasis en la simbolización del lenguaje. Como consecuencia de lo anterior, deja fuera la importancia de la confianza y también de la desconfianza en las instituciones, un hecho básico para entender la crisis de estas, así como su eventual reemplazo y desaparición. De hecho, mostré que hay un concepto sociológico clave, el de “masa crítica”, que permite entender mejor el reconocimiento institucional. Ello porque cualquier explicación satisfactoria no debe subestimar la complejidad y dinamismo de los fenómenos sociales, en este caso, del mundo que nos rodea.

Agradecimientos

Este artículo forma parte de la ejecución del proyecto ANID-FONDECYT 1230128 “Desconfianza: Un factor causal de las crisis institucionales serleanas”. Expreso, además, mi gratitud a María Soledad Krause, Felipe Morales y Felipe Álvarez, quienes hicieron sugerencias a este artículo.

Bibliografía

- Dodd, N. (1994). *The sociology of money: economics, reason and contemporary society*. Polity Press.
- Marwell, G. y Oliver, P. (1993). *The critical mass in collective action: a micro-social theory*. Cambridge University Press.
- Searle, J. (1992). Collective intention and actions, pp. 401-416. En: P. Cohen, J. Morgan y M. Pollah (eds.). *Intentions in communication*. MIT Press.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós Básica.
- Searle, J. (2017). *Creando el mundo social: la estructura de la civilización humana*. Paidós Básica.
- Searle, J. (2018). Status functions, pp. 300-309. En: M. Jankovic y K. Ludwig (eds.). *The Routledge handbook of collective intentionality*. Routledge.

Recibido el 27 May 2024

Aceptado el 14 Ago 2024