

# **El círculo virtuoso de la ontología social: cooperación-instituciones-poderes deónticos**

## **The virtuous circle of social ontology: cooperation-institutions-deontic powers**

Rodrigo Alfonso González Fernández  
Universidad de Chile, Chile

### **Resumen**

En este ensayo argumento que, en la ontología social de John Searle, existe un círculo virtuoso entre la cooperación, las instituciones y los poderes deónticos. Son categorías de la realidad social que se retroalimentan y fortalecen mutuamente. La primera sección es introductoria a los conceptos y problemas aquí tratados, mientras que la segunda versa sobre el abecé de la ontología social. En la tercera sección abordo cómo las instituciones están ligadas a prácticas sociales; es decir, las primeras de alguna manera sintetizan la existencia de las segundas. Sin instituciones no podría haber ciertas prácticas, y estas necesariamente llevan a la creación de instituciones. Finalmente, en la última sección argumento acerca de la existencia de un círculo virtuoso entre la cooperación (y la confianza), las instituciones y los poderes deónticos en la realidad social. Es decir, sostengo que existe un fenómeno de retroalimentación y de fortalecimiento mutuo, en tanto la existencia de una categoría fortalece la existencia de las demás categorías.

*Palabras clave:* ontología social; cooperación; instituciones; poderes deónticos; círculo virtuoso.

Recibido: 27/4/20. Aceptado: 26/5/20



Rodrigo González Fernández es Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile y Doctor en Filosofía por la Katholieke Universiteit de Leuven, Bélgica. Trabaja como académico en el Centro de Estudios Cognitivos del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades, en la Universidad de Chile

Contacto: Facultad de Filosofía y Humanidades, Av. Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa, Santiago de Chile. Correo electrónico: rodgonza@uchile.cl

Cómo citar: González Fernández, R. (2020). El círculo virtuoso de la ontología social: cooperación-instituciones-poderes deónticos. *Revista Stultifera*, 3 (1), 128-146. "FQK"32064281 rev.stultifera.2020.v3n1-06.

**Abstract**

In this essay, I argue that in John Searle's social ontology there is a virtuous circle between cooperation, institutions, and deontic powers. That is, these are categories that mutually feed on and strengthen in the social reality. In the first section, I introduce to the concepts and problems discussed here, while in the second I expound the *abc* of Searle's social ontology. In the third section, I discuss how institutions are linked to social practices, that is, how the former synthesizes the existence of the latter. For without institutions certain practices would not exist, because certain social practices necessarily lead to the creation of institutions. Finally, in the last section, I argue about the existence of a virtuous circle between cooperation (and trust), institutions and deontic powers. In other words, I maintain that there is a phenomenon of mutual feedback and strengthening, in so far as the existence of one category fosters the existence of the other categories.

*Keywords:* social ontology; cooperation; institutions; deontic powers; virtuous circle.

Manus manum lavat.  
(Séneca, 1971, 9,6)

[...] la *inteligencia* ha dejado de ser la capacidad de resolver un problema, para ser la capacidad de *ingresar* en un mundo compartido.  
(Varela, 2006, p. 110)

Searle, con su estilo locuaz, retórico y frontal, sostiene que vivimos en un solo mundo, el mundo de las partículas físicas y los sistemas de partículas físicas (Searle, 1995, p. XI, y 2010, pp. 3-4). Como tal, su aseveración parece cercana al materialismo monista, aunque no lo es, como se examinará. También está en clara y directa oposición a *La construcción social de la realidad*, de Berger y Luckmann (1967). Este libro, como es sabido (Cf. Sica, 2015), plantea una aproximación a la sociología del conocimiento. En particular, propone que el conocimiento está socialmente construido en el sentido de que la realidad se construye socialmente, de modo que la sociología del conocimiento debe analizar cómo esto se produce. La obra, a mi juicio, introduce de modo crucial el término *constructo social*, según el cual los objetos son dependientes de las teorías sostenidas por sujetos. En consecuencia, las instituciones son vistas por ambos sociólogos como un segundo mundo que permite ámbitos de interacción social.

Nada podría oponerse más a Searle, a su realismo externo (1998), y a su tesis de que vivimos en un solo mundo. Para este filósofo no hay dos mundos,

de naturaleza y cultura, o bien tres, de naturaleza, cultura y sociedad. Por el contrario, vivimos en un solo mundo, pero este es metafísicamente complejo en relación con lo social. Las instituciones son producto de la intencionalidad colectiva, es decir, de lo que acordamos. Y esta acción, ligada a cómo los actos de habla crean hechos en el mundo, tiene una consecuencia fundamental: si bien hay un solo mundo, hay partes de este mundo que se sostienen solo por el acuerdo humano, esto es, los hechos institucionales.

Justamente, en este ensayo me propongo tratar las consecuencias de que acordemos la creación de los hechos institucionales; por ejemplo, matrimonios, presidentes, congresos, fiestas de cóctel, etc. Específicamente, examino un fenómeno social producto de la interacción entre la cooperación, los poderes deónticos y las instituciones, a saber, un círculo virtuoso entre ellos en la realidad social. Este objetivo no es trivial, porque la cooperación se vincula con las normas (Jalava, 2003), teniendo efectos en la realidad social más inmediata, pero también en ámbitos tan lejanos como las relaciones internacionales (Hinde, 1987). Más aún, la cooperación está íntimamente ligada a la confianza, porque esta resuelve la complejidad del futuro (Luhmann, 2008 y 2009), haciendo posible la conducta inteligente. De esta forma, el análisis del círculo virtuoso es pertinente y relevante para una serie de problemas filosóficos que surgen en la realidad social.

Este ensayo está dividido en cuatro secciones y una conclusión. La primera es la introducción al trabajo. La segunda versa sobre el abecé de la *ontología social* de Searle. Se clarifican conceptos, entonces, como *intencionalidad colectiva*, *funciones de estatus*, *instituciones*, *reglas constitutivas* y *poderes deónticos*. La tercera sección aborda de qué forma las instituciones sociales son dependientes de la cooperación, pero también de prácticas sociales. Finalmente, la cuarta sección argumenta que existe un círculo virtuoso entre la cooperación (y la confianza), las instituciones y los poderes deónticos. Como sostengo aquí, la cooperación permite la existencia de instituciones, las cuales dan lugar a que rijan poderes deónticos (deberes y derechos), y estos últimos fomentan la cooperación. En consecuencia, estas categorías se retroalimentan en la realidad social que describe Searle.

### **El abecé de la ontología social**

Qué duda cabe de que *La construcción de la realidad social*, de John Searle (1995), cambió el horizonte de problemas de la filosofía de fines del siglo XX. En efecto, se introdujo un nuevo tópico de discusión: la creación y mantención de

la civilización humana, frente al estancamiento que representaba, por ejemplo, el constructivismo social, la teoría según la cual en la realidad hay constructos teóricos (por ejemplo, según tal posición, el átomo sería un constructo teórico). Pero, *La Construcción* trajo nuevos aires con conceptos y distinciones revolucionarias, a propósito de la mencionada creación y mantención de la civilización. De hecho, la obra sugirió varios tópicos dignos de amplia discusión filosófica: la intencionalidad colectiva, la cooperación, las funciones de estatus, las reglas constitutivas, las instituciones, los poderes deónticos y, finalmente, el rol del lenguaje en la creación de los hechos institucionales. Que nos asociamos para cooperar mancomunadamente es clave para el surgimiento de dichas instituciones, y para que estas den lugar a poderes deónticos negativos y positivos: deberes y derechos, respectivamente. Ambos dan razones para la acción independiente de deseos (Searle, 2001, pp. 158-164), es decir, de razones que van a la par de deberes institucionales. Asimismo, es necesario representar dichos poderes con el lenguaje: sin esa representación la realidad social no sería lo que es.

Hay por supuesto otros temas notables en esta obra, por ejemplo, la distinción entre hechos brutos e institucionales. Como figura en la introducción, Searle reafirma constantemente que vivimos en un solo mundo, y que, en este, gracias a la mente de observadores humanos, hay hechos institucionales como el matrimonio, el dinero, los congresos, los presidentes, las fiestas de cóctel, las guerras, los partidos de fútbol, etc. Los hechos institucionales dependen de los observadores, porque su existencia ocurre tan solo por el acuerdo de dichos observadores. Tales hechos institucionales se oponen a los hechos brutos: los últimos no requieren para su existencia de observación alguna, y menos de la intencionalidad colectiva. La masa de la luna, la distancia de la Tierra al agujero negro más cercano, el movimiento de las placas tectónicas, los tsunamis, el contagio del ébola, etc. Todos, pese a los constructivistas sociales, existen con independencia de los observadores, lo cual sugiere que el realismo externo que defiende Searle, si no subyace a la mencionada distinción, al menos la confirma. Ciertamente, parece que dicho realismo externo es el marco teórico desde el cual es posible pensar y actuar en la realidad (Cf. Searle, 1998).

Pero vale la pena ordenar un poco la exposición sucinta de la ontología social de Searle, de modo que el lector entienda, lo mejor posible, de qué se trata. En primer lugar, los sistemas de partículas humanos, con sus cerebros y sistemas nerviosos, dan origen a la conciencia e intencionalidad. Estas dos propiedades biológicas del cerebro y del sistema nervioso capacitan para la *sintiencia* y la representación, respectivamente. Es decir, solo somos capaces de

sentir, de mapear el ambiente, gracias a la conciencia. Gracias a ella somos conscientes del valor de las cosas, y de cómo estas nos importan y son relevantes. Tal como lo sintetiza magistralmente Damasio (2000):

En efecto, la conciencia es la clave de una vida examinada para bien o para mal, cédula de novatos para saberlo todo acerca del hambre, sed, sexualidad, lágrimas, risas, golpes, reveses, sentimientos, palabras, historias, credos, música, poesía, felicidad, éxtasis, y para conocer ese flujo de imágenes que denominamos pensamiento. En su estrato más básico y sencillo, la conciencia nos permite sentir el irresistible apremio de seguir vivos y desarrollar una inquietud por nuestra identidad. En su etapa más compleja y elaborada, permite profesar desvelo por el prójimo y refinar el arte de vivir. (p. 21)

Searle, a su vez, coincide en líneas generales con Damasio, aunque amplía la cuestión a la mente consciente y qué significa:

La operación de la mente —consciente, o inconsciente, libre o no libre—, en la percepción, la acción, y el pensamiento, en el sentimiento, las emociones, la reflexión, y la memoria, y en todas sus características, no es tan solo un aspecto de nuestras vidas, es en cierto sentido, *nuestra vida*. (Searle, 2004, p. 6 [énfasis mío])

Pero a la importancia de la conciencia se le une la importancia de la intencionalidad, de nuestra capacidad de representar. Ciertamente, somos capaces de representar, de tener estados mentales intencionales como creer que va a llover, o desear tomar agua, gracias a la intencionalidad individual. Esta, además, permite representar eventos, propiedades y estados de cosas. Por ejemplo, la intencionalidad, con nuestra capacidad de representar, permite dar significado a las líneas de un papel, de modo tal que *representen* lugares y distancias.

Sin embargo, la intencionalidad también puede ser colectiva; por ejemplo, del *nosotros* jugamos ajedrez. En este caso, no existe la posibilidad de reducir la intencionalidad a “yo creo que tú juegas”, “yo creo que tú crees que yo juego”, y así sucesivamente, en un regreso al infinito. Por el contrario, Searle afirma que la intencionalidad colectiva es un *primitivo*, que existe en cerebros individuales, aunque con una forma gramatical plural. Esto es, no puede ser ni definida ni reducida por la intencionalidad individual (Searle, 2010, pp. 46-48). De esta forma, el *nosotros* jugamos ajedrez, que se muestra en una forma gramatical plural, aunque existe en nuestros cerebros individuales, posibilita que juguemos dicho juego. Cabe destacar, a propósito de este punto, que la intencionalidad

colectiva posibilita la existencia de funciones de estatus: funciones que los objetos adquieren por mor del acuerdo colectivo. Por ejemplo, un cetro se convierte en un símbolo de poder, gracias al acuerdo de los observadores que participan en la intencionalidad colectiva relacionada con el *significado* de ese cetro. Nótese que sus materiales no son relevantes respecto del estatus que tiene; en efecto, podría ser de madera o de metal. Luego, concluye Searle, las propiedades intrínsecas de los objetos no son relevantes respecto del estatus que los observadores les asignan colectivamente, pues son intencionalmente relativas (Searle, 2010, p. 59).

Gracias a las funciones de estatus surgen las instituciones. Pedazos de papel con marcas y dibujos, con representaciones entonces, se convierten en dinero. Este solo existe por el acuerdo colectivo, y porque *todos* reconocemos la existencia del dinero, de su significado: una institución que permite los intercambios comerciales, y sin la cual estos serían sumamente engorrosos. Al contrario, gracias al dinero puedo adquirir agua, alimentos, mobiliario y un sinfín de productos comerciales. Cabe destacar que el dinero, como institución, no requiere de las propiedades intrínsecas de los materiales: un billete es de papel o de un polímero; una moneda, de metal; y el dinero virtual, el más abstracto en cuanto a su estatus, existe en la memoria de un disco duro, u otro almacenamiento computacional.

También es digno destacar que las instituciones están asociadas a reglas constitutivas, necesarias para su existencia (Searle, 1995, pp. 190-191; 2010, pp. 97-98). La fórmula sacramental de las reglas constitutivas es *X cuenta como Y en C*; por ejemplo, un billete cuenta como \$ 1.000 en la República de Chile. Más aún, la institución trae aparejadas ciertas reglas al estatus conferido a una institución. El ejemplo del ajedrez es iluminador, nuevamente: un peón, de madera, puede realizar ciertos movimientos en un tablero de ajedrez. Su función, o estatus, entonces, está asociado a ciertas reglas constitutivas, que se oponen a reglas meramente regulativas (por ejemplo, la regla de transitar por la derecha en la calle con un automóvil.) Esta última regla se diferencia de la regla constitutiva, que constituye el juego de ajedrez, como sucede con el conjunto de reglas que *hacen posible* dicho juego.

Con las reglas constitutivas vienen, además, los poderes deónticos, negativos y positivos, de deberes y derechos, respectivamente (Searle, 1995, pp. 100-101 y 2010, 8-9 y 123). Pertener a una institución, o usarla, da ciertos deberes y derechos. Por ejemplo, la institución *universidad* da lugar a que profesores tengan el deber de dar clases durante un periodo de tiempo. Es decir,

María, catedrática de la universidad, tiene el deber de dar clases, y para ello debe postergar los deseos más inmediatos que pueda tener (por ejemplo, ir al cine, a un restaurante, de compras, etc.). Más aún, los poderes deónticos de María la catedrática le dan razones para la acción independiente de dichos deseos (Searle, 2001, pp. 158-164; 2010, pp. 127-131). Vuelvo sobre los poderes deónticos en las secciones venideras, por su importancia crucial en la realidad social.

Llamo la atención sobre dos cosas más. Los poderes deónticos, para su reconocimiento, requieren de algún tipo de representación. Por ejemplo, un policía necesita de una placa para ser reconocido como tal. Esta funciona como un signo lingüístico convencional, como una palabra que representa, en este caso, el estatus de una persona. De esta manera, el lenguaje, que es una institución, es clave para la creación, reconocimiento, y mantención de las instituciones de la realidad social. El lenguaje es *institución de instituciones*, en el sentido de que es una institución que posibilita la creación de todas las demás instituciones. Searle es elocuente al respecto: “Ud. puede tener una sociedad que tenga lenguaje pero que no tenga gobiernos, propiedad privada, o dinero. Pero, Ud. no puede tener una sociedad que tenga gobierno, propiedad privada, y dinero, pero que no tenga lenguaje” (Searle, 2010, p. 62).

Ahora bien, este filósofo ha hecho importantes precisiones a su teoría (Searle, 2010). Llamo la atención sobre los cambios más relevantes para este ensayo. Primero, defiende una nueva disciplina filosófica, a saber, la *filosofía de la sociedad*, cuyo objetivo central es la elucidación de la existencia y mantención de la civilización humana, esto es, del origen de la ontología social (p. 6). Segundo, brinda más claridad en relación con la intencionalidad colectiva, especialmente en lo que respecta a cómo necesita de pactos y promesas solemnes entre personas (p. 8 [vuelvo sobre esta idea en las siguientes secciones, especialmente en relación con la cooperación, que no implica aprobación]). Tercero, las funciones de estatus son *declaradas* para su existencia mediante ciertos actos de habla, las declaraciones (p. 11), lo cual refrenda que el lenguaje es clave como institución de instituciones (véase siguiente sección). Finalmente, Searle cambia de terminología con relación a los hechos institucionales. Ya no dice de estos que son “observador-dependientes”, sino “mentalmente-dependientes”, en el sentido de que *dependen de la intencionalidad de algunas mentes* (p. 17). El dinero, por ejemplo, es intencionalmente dependiente, porque los papeles o polímeros de los billetes *representan* un cierto valor económico en función de nuestro acuerdo, de nuestra intencionalidad colectiva.

Todo lo expuesto hasta aquí, con los cambios de 2010, puede considerarse como el abecé de la ontología social de Searle. La sección siguiente justamente profundiza en qué sentido las instituciones requieren de la cooperación humana, y en qué medida esta parece ser una instancia única en la naturaleza, diferenciándonos crucialmente de los animales.

### **Instituciones y prácticas sociales: basadas en la cooperación**

Tal como se examinó en la anterior sección, la cooperación es clave para el surgimiento de la intencionalidad colectiva. Esta, a su vez, es el pilar de la creación y mantención de la civilización humana, al menos según Searle (1995 y 2010). No podría existir dicha civilización sin la cooperación, porque esta da lugar a las funciones de estatus, que son clave para el surgimiento de las instituciones, por una parte, y las estructuras institucionales, por otra. Sin observadores (y sus mentes), no podrían existir ni el dinero, ni los congresos, ni los presidentes, ni los matrimonios, ni las fiestas de cóctel, ni nada asociado a las instituciones. Por este motivo, los conceptos asociados a instituciones son *auto-referenciales*; es decir, para que algo sea dinero, debe ser visto, usado, creído como dinero. En particular, “X es dinero” implica una disyunción indefinida como esta: “X es dinero”, o “X es creído como dinero”, o “X es usado como dinero” (Searle, 1995, pp. 32-34). En síntesis, las instituciones están asociadas a conceptos autorreferenciales.

De hecho, este filósofo plantea una suerte de experimento mental: si *toda* la humanidad desapareciese, y *todas* las mentes lo hiciesen también, *todas* las instituciones y los hechos institucionales desaparecerían, porque nadie creería, vería o usaría las instituciones como tales. Esto me ha llevado a examinar las condiciones bajo las cuales la civilización misma podría desaparecer, si la humanidad decidiese dejar de ver, usar y creer en las instituciones (González, próximo).

El experimento mental de Searle (1995) puede apreciarse a continuación:

Una buena forma aproximada y fácil de llegar a esta distinción [características relativas al mundo relativas al observador] es preguntarse: ¿Podría existir la característica si nunca hubiera habido seres humanos u otro tipo de seres sintientes? Las características relativas al observador existen solo en relación con las actitudes de los observadores. A las características intrínsecas no les importan los observadores y existen independientemente de estos [...]



Las características intrínsecas de la realidad son aquellas que existen independientemente de todos los estados mentales, excepto los estados mentales mismos, que también son características intrínsecas de la realidad (pp. 11-12).

Entonces, el experimento mental puede ordenarse de la siguiente manera:

- I. Los hechos observador-dependientes (o mentalmente dependientes) existen solo si los observadores existen.
- II. Los hechos institucionales (opuestos a los brutos) son clases de hechos observador-dependientes.
- III. Supóngase que los observadores no existen.

Luego, los hechos institucionales tampoco existirían.

Ahora bien, una cuestión en que vale la pena profundizar es que las instituciones son o están asociadas a prácticas sociales. De hecho, son especies de nombres de plaza de prácticas. Por ejemplo, el dinero, uno de los ejemplos favoritos de Searle (Cf. 1995, pp. 22-23), sintetiza nuestras prácticas sociales de compra y venta, es decir, de los intercambios económicos. En el caso del dinero, imponemos *significado* a las marcas y representaciones de un billete, porque le queremos asignar un valor económico, mediante la intencionalidad.<sup>1</sup> De alguna manera, el dinero existe porque tenemos la necesidad de adquirir bienes y productos, y por eso hacemos funcionar la intencionalidad colectiva. Sin esa necesidad el dinero podría desaparecer. En una isla en que no exista el dinero, las adquisiciones de productos tendrían que estar relacionadas con el trueque. Este dejó de existir, justamente, con el advenimiento del dinero. En consecuencia, hay una estrecha relación entre las instituciones y las prácticas sociales, puesto que unas y otras se fortalecen mutuamente.

Pero la intencionalidad colectiva precisa de la cooperación, y esta parece ser una característica de ser humano, no de ser animal (Rakoczy y Tomasello, 2007). La cooperación parece ser exclusivamente humana. Como afirman estos investigadores:

Las diferencias entre los humanos y otras especies se presentan solo con respecto a las reglas constitutivas y las funciones de estado. Pero según la investigación empírica, trazariamos una línea ya en la intencionalidad colectiva, específicamente, trazariamos una línea entre las actividades sociales coordinadas y la intencionalidad colectiva [...]

Las observaciones naturales de niños humanos, por el contrario, sugieren que durante el segundo año comienzan a participar en juegos de colaboración con roles complementarios y estructura de turnos, y en actividades instrumentales de colaboración con roles claramente diferenciados [...]. Sin embargo, las observaciones naturales por sí solas son difíciles de interpretar y deben complementarse con datos experimentales. (pp. 115-116)

Pese al liberalismo que se le atribuye a Searle respecto de la atribución de intencionalidad colectiva en la naturaleza, ha sido bastante enfático en relación con cómo la cooperación lleva a promesas y pactos, dos claves para la constitución de la civilización. Tómese en consideración el siguiente pasaje de Searle (2010):

#### La Escuela de Negocios: Caso 1

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

#### La Escuela de Negocios: Caso 2

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

Hay una tremenda diferencia en los dos casos porque *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 de esta manera [...] Pero *en el segundo caso, cada uno hace una promesa solemne a todos los demás*. (47-48, [énfasis mío])

Hay un notable vínculo entre la promesa solemne, el deber, y la confianza que inspira a los demás. Efectivamente, la defraudación siempre es posible en el caso de pactos y promesas solemnes (Lewis y Weigert, 1985, p. 968). Entonces, la confianza es una apuesta (Jalava, 2003); en el caso del ejemplo citado arriba de las Escuelas de Negocios de Harvard no hay *certeza* de que todos los miembros de la Escuela 2 vayan a cumplir con dicha promesa. Todos los graduados de la Escuela de Harvard 2 podrían confiar en los demás. Esto es crucial con relación a las instituciones, que son producto de la cooperación y de la confianza que se genera. Si alguien de los graduados defraudara el pacto solemne, tendríamos

razones para desconfiar de esa persona. Esto último sugiere que hay formas de desconfianza que se originan en inferencias y razonamiento que uno hace, y son, por decirlo de alguna manera, *a posteriori*.

Pero la cooperación es moneda corriente, y la confianza que le sigue está asociada a la acción cotidiana. La confianza, de hecho, es *lubricante social* (Yamagishi, 1998, p. 17, y González y Krause 2018, p. 165), porque es facilitadora de las acciones que involucran a los otros actores de la sociedad. Mientras que desconfiamos solo en algunas ocasiones, confiamos todos los días: tomando un taxi, comiendo en un restaurante, o incluso cruzando la calle. Quien toma un taxi solo ve la apariencia de este y de su conductor. No sabe, con certeza, si le puede hacer daño o estafar; incluso así, la persona se sube al taxi. Quien decide cenar en un restaurante no sabe, con certeza, si el cocinero y el dueño no le harán daño, o lo estafarán. Finalmente, quien cruza la calle se siente optimista acerca de la capacidad de los otros conductores y, especialmente, de que seguirán las reglas del tránsito. En todos estos casos hay un mínimo de cooperación entre actores, y se sigue el sentimiento de confianza entre sí.

La vereda opuesta es la del Sr. *Desconfianza*. Este tarda muchísimo en hacer cualquier trámite, o bien en realizar cualquier acción en la realidad social. Piénsese si el Sr. *Desconfianza* va a cambiar moneda: no confía de quien le da la moneda original, pues puede ser falsa. Tampoco confía del vuelto que recibe, y menos de los billetes en la nueva moneda. Para chequear que todo está correcto, el Sr. *Desconfianza* tarda, e incluso se paraliza. La desconfianza total lo lleva a la inacción, todo lo contrario de la confianza, que es lubricante social.

Ocasionalmente, confiamos en los miembros de instituciones, porque confiamos no solo en las personas, sino además en dichas instituciones. Los miembros de estas son identificados mediante vestimentas especiales u otros signos que indiquen que son o que pertenecen a una institución.<sup>2</sup> Piénsese en lo que sucede con los bomberos. Asumimos que son bien intencionados cuando vemos sus uniformes, al llegar a combatir un incendio. Más aún, confiamos en sus capacidades para apagar el fuego y para rescatar a las personas siniestradas. *Nadie* en su sano juicio desconfiaría de los bomberos cuando llegan a una emergencia. Hacerlo raya en lo que Kramer denomina *cognición paranoica* (Kramer, 1998), esto, es, en una desconfianza producto de elementos clave para el surgimiento de la sospecha y la rumiación: el exceso de autoconciencia disfórica, o de la conciencia subjetiva de que los demás podrían tener malas intenciones. Sin embargo, la mayoría de las veces no desconfiamos de los bomberos, porque es una institución prestigiosa y confiable. Esa confianza irradia, de alguna forma, a todos los miembros de la institución, aunque claro

muchas veces podemos desconfiar del bombero-pirómano. Este defrauda nuestra confianza personal, pero no en la institución.

En la siguiente sección, justamente, abordo cómo existe un verdadero círculo virtuoso entre la cooperación, las instituciones y los poderes deónticos. Es decir, existe una retroalimentación entre la cooperación (y la confianza), las instituciones y dichos poderes.

### **El círculo virtuoso: cooperación-instituciones-poderes deónticos**

En general, cuando cooperamos tenemos la tendencia a confiar en los demás, o bien en las instituciones (Véase especialmente Hardin, 1991 y 2002). Alguien que hace una donación a la cuenta bancaria de una institución de beneficencia, no sospecha de esta, ni tampoco de que el banco le vaya a defraudar. Por supuesto eso podría suceder, y sucede de hecho a veces, por lo cual también a veces dudamos y sospechamos. Hay un vínculo entre la duda y la sospecha, porque tal como la cooperación usualmente lleva a la confianza (y la confianza a la cooperación, *Cf.* Cook y Hardin, 2001), la duda de las intenciones de otros lleva a la sospecha. Si Mario duda de la probidad de la policía, no confiará en el oficial que detiene su automóvil para hacerle un control de documentación. Si Mirta duda de la probidad de los médicos de una institución hospitalaria, sospechará que ellos no harán todo lo posible para salvar la vida de su esposo. En consecuencia, existe un vínculo entre la duda acerca de las intenciones de terceros y la sospecha y desconfianza que pueden suscitar. Peor aún, la duda, la sospecha y la desconfianza minan la atribución de intenciones respecto de poderes deónticos: ni Mario ni Mirta creen que los respectivos policías y médicos harán lo que deben hacer, y que actuarán en función de razones independientes de deseos. La corrupción es un caso paradigmático en el que se mina la confianza, tanto en las personas como en las instituciones.<sup>3</sup>

Sin embargo, esos escenarios de duda y desconfianza radicales son extraordinarios en la realidad social. Descartes y el experimento mental del genio maligno (Descartes, 1977, AT VII 21, 23) son parte de un contexto filosófico específico, a saber, la metafísica cartesiana que tiene como objetivo refutar a escépticos y a ateos por igual.<sup>4</sup> Si bien la duda, en general, está más en el terreno de la epistemología, de lo que se puede conocer con certeza (González, 2017), dicha duda puede permear cómo atribuimos intenciones a los demás sistemas intencionales. Y, claramente, todo el tiempo atribuimos intenciones a otros sistemas intencionales; eso, ciertamente, hace que la cognición humana sea algo tan especial (Rakoczy y Tomasello, 2003).<sup>5</sup> Es decir, la duda y la sospecha

pueden llegar a permear de qué manera atribuimos deseos e intenciones a los demás. Por ejemplo, Juan, un arsenalero que es visto como irresponsable en su equipo de cirugía, puede adoptar una autoconciencia disfórica, centrado en sí mismo, y autorreferente con relación a la actitud rumiante de sus compañeros y compañeras. Juan es presa, entonces, de la cognición paranoica mencionada arriba.

Ahora bien, si los compañeros de equipo de Juan se percatan de su conciencia paranoica, obviamente tenderán a no alimentar sus sospechas de malas intenciones. Incluso así, si Juan aseverase, en la mitad de un procedimiento quirúrgico, que tal vez todo es un sueño, no sería tomado en serio. Peor aún, ello sentaría las bases para el quiebre de la cooperación, fundamento de la intencionalidad colectiva. Efectivamente, Juan haría una clara distinción entre *ellos*, mis compañeros de equipo, y *yo*, que estoy siendo perjudicado por sus comentarios negativos y ponzoñosos. Pero, nuevamente, la actitud descrita de Mario, la de Mirta, o bien la de Juan, no son la generalidad en la realidad social. Y aquí cabe el refrán de *que una golondrina no hace verano*.<sup>6</sup>

Una cosa es clara, teniendo a la vista la ontología social de Searle; creo que no puede discutirse esto: la cooperación engendra instituciones. Es típico que la gente se asocie para, por ejemplo, crear y mantener un club. Se hace, en realidad, con todo tipo de instituciones, porque estas necesitan del trabajo mancomunado, en equipo, de las personas. Estas usualmente estiman que es más conveniente cooperar; por ejemplo, ello sucede en juegos como el dilema del prisionero. Si bien existe la misma probabilidad de que Ud. me denuncie, y que ganemos solo \$1 en vez de \$2, hay una tendencia a pensar que si Ud. colabora, también debo hacerlo (véase Balliet y Lange, 2012, p. 4, para una discusión en detalle del dilema del prisionero). Por tanto, aunque existe equipolencia entre denunciar y colaborar, hay no obstante una tendencia general, más humana diría, a cooperar y confiar, especialmente en caso de conflictos de interés. Es una cuestión de consenso que, si estos son de gran escala, en vez de escala menor, hay que tendencia a cooperar y a confiar más.

No obstante, en la ontología social es claro que los poderes deónticos tienden a reforzar la cooperación, especialmente en el caso de la acción dentro del contexto de instituciones. Piénsese en los bomberos nuevamente. Dicha institución cobija a personas que dedican sus esfuerzos a rescatar personas y controlar incendios. Si S es bombero, S debe actuar como tal, especialmente en vista de los poderes deónticos asociados. Es decir, S actuará salvando personas y controlando incendios, a no ser, nuevamente, que sea el bombero-pirómano

mencionado arriba. Pero, como este es solo la excepción a la regla, confiaremos cada vez que llegue el carro de bomberos. Y eso generará, a su vez, no solo cooperación por parte de la comunidad, sino que se fortalecerá la confianza en la institución involucrada. De este modo, es posible concluir que los poderes deónticos usualmente refuerzan la cooperación y la confianza en las instituciones.

Pero, eso no es todo: el afianzamiento de las instituciones fortalece los vínculos de cooperación, entre sus miembros, y la comunidad, así como los poderes deónticos asociados. Supóngase que la policía es reformada en un país que pasa de una dictadura corrupta<sup>7</sup> a una democracia participativa. En ese caso, claramente se fortalecería la cooperación de la comunidad con la policía, y ciertamente la confianza en ella. Lo inverso también podría ocurrir: un país que pasa de una democracia participativa a una dictadura corrupta hace que la comunidad colabore menos activamente con la policía, y que confíe menos en ella (vuelvo más abajo sobre este problema, a propósito de cómo el reconocimiento colectivo de una institución no implica colaboración *activa* y aprobación de la misma).

Existe, en consecuencia, una suerte de círculo virtuoso entre la cooperación (y la confianza), los poderes deónticos y las instituciones. La dirección puede ir en varios sentidos. Primero, que la cooperación genere instituciones fuertes y poderes deónticos sólidos, con razones para la acción independiente de deseos. Segundo, que el afianzamiento de las instituciones refuerce los poderes deónticos y las instituciones. Y, finalmente, que el fortalecimiento de estas, con la intencionalidad colectiva que conllevan, fortalezca los lazos de cooperación y los poderes deónticos.

Este círculo puede ser afectado por factores contextuales, como he examinado aquí. Uno de ellos es claramente la corrupción, que socava instituciones, y la confianza en ellas y en los poderes deónticos que involucran. Otro factor es el poder dictatorial, que lleva a una parte de la población al reconocimiento colectivo, pero sin que exista, con necesidad, un grado de colaboración o cooperación *activa*, es decir, de *aprobación*. Cabe destacar el reconocimiento colectivo no implica, necesariamente, aprobación, colaboración o cooperación *activa*. Searle (2010) intenta aclarar la distinción entre la aceptación de instituciones y la aprobación, colaboración o cooperación activa con las mismas de la siguiente manera:

¿Qué está exactamente implicado en la estructura de reconocimiento colectivo o aceptación? En trabajos anteriores he usado la noción de aceptación, pero mucha gente creyó que entrañaba algún grado de *aprobación*, y yo no quise decir eso [...].

En el tiempo del régimen nazi, por ejemplo, los miembros del partido nazi respaldaron de manera entusiasta la estructura institucional del Tercer Reich. Pero hubo un montón de gente en Alemania que durante esa época simplemente *acompañó* por razones nacionalistas, de indiferencia, de prudencia o de simple apatía. *La cooperación existe como un continuum*, pero este está atravesado por el reconocimiento colectivo o la aceptación. (p. 57 [énfasis mío])

De este modo, una advertencia es necesaria. El círculo virtuoso no implica necesariamente aprobación, cooperación o colaboración *activa* para que las instituciones se afiancen. Por el contrario, es *suficiente* que la gente las reconozca colectivamente, o que las acepte de la misma manera. Un anarquista, por ejemplo, tiene bienes personales, pese a que no cree en la propiedad privada, o bien usa el dinero, sin creer *de manera entusiasta* que el dinero es una buena institución. Puede ponerse sucintamente sobre lo que he insistido en esta sección así: la cooperación (no necesariamente activa) lleva al surgimiento y afianzamiento de las instituciones, y estas a los poderes deónticos, los cuales involucran cooperación entre los miembros de una comunidad. Esa es la generalidad, la que ocurre en el día a día de la civilización humana.

### **Conclusión**

En este trabajo se ha examinado de qué manera la ontología social de Searle, la cual explica el funcionamiento de la realidad social, lleva a un círculo virtuoso entre la cooperación, las instituciones y los poderes deónticos. Para entender esta tesis se revisaron los conceptos más importantes de la teoría de Searle (1995 y 2010): la intencionalidad colectiva, la cooperación, las funciones de estatus, las reglas constitutivas, las instituciones, los poderes deónticos. También se enfatizó de qué forma el lenguaje es una institución de instituciones, esto es, de qué forma las instituciones deben ser declaradas, al modo de nuevos estatus que se confieren a objetos. De esta manera, mientras que la primera sección fue un acercamiento al problema planteado, la segunda revisó lo que denominé el abecé de la ontología social. La tercera sección analizó cómo la cooperación configura instituciones en el marco de prácticas sociales. Finalmente, la última sección planteó el argumento central a defenderse en este trabajo, es decir, que hay un círculo virtuoso entre la cooperación, las instituciones y los poderes deónticos.

Teniendo presente la última sección, es posible aseverar que la cooperación no siempre involucra aprobación o colaboración activa. Es posible, en ciertos casos, que no haya aprobación de algunas instituciones, lo cual sugiere que la confianza y las instituciones van usualmente de la mano (Cf. Mc Allister, 1995; Cook et al., 2005). En efecto, la generalidad indica que hay confianza en las instituciones, especialmente si el contexto así lo permite. Este punto no es menor: en este trabajo se mostró que tanto la cooperación como la confianza son contextualmente sensitivos. Como argumenté, en una dictadura corrupta, o en la mafia, la confianza mengua. Por el contrario, aumenta y florece en una democracia participativa, en contextos políticos donde hay lo que se denomina *Estado de derecho* (véase por ejemplo Dunn, 2008, y también Tyler y Huo, 2002). Queda pendiente de investigar cómo este genera un marco legal que hace florecer la cooperación y la confianza.

Por último, cabe señalar que los epígrafes de este ensayo, de Séneca y de Francisco Varela, anticiparon un *leitmotiv* de la ontología social de Searle: que la cooperación y el trabajo mancomunado es signo de inteligencia. Esto muestra que la intencionalidad colectiva, que parece ser eminentemente humana, también es signo de inteligencia. Lo es porque involucra la resolución de problemas de manera mancomunada, es decir, mediante el trabajo en equipo. Como dice el refrán *la unión hace la fuerza*. Podría agregar: significa inteligencia, en el contexto de la civilización humana, del único mundo que hay, en el que compartimos, pero también competimos. Se trata del mundo, entonces, al que aspiramos socialmente, el de la dinámica entre la libertad y la unión de las personas.

## Notas

<sup>1</sup> Para profundizar en cómo asignamos significados mediante la intencionalidad, y por tanto mediante las representaciones, véase Searle (1983, pp. 26-29).

<sup>2</sup> Por razones de espacio solo menciono que a los poderes deónticos se les asocian marcadores de estatus, es decir, representaciones que significan, por ejemplo, que una persona tiene cierto estatus (Searle, 1995, p. 85 y 119-120).

<sup>3</sup> Un dictador, un juez corrupto, y un bombero pirómano tenderán a satisfacer sus deseos personales inmediatos, y así no actuarán en función de razones para la acción independiente de deseos. La actuación en función de dichas razones solo se da en condiciones, por decirlo de alguna manera, ideales. Nótese como el fenómeno de la corrupción puede ser entendida en los términos de los poderes deónticos, y especialmente en términos de cómo no se actúa en función de razones para la acción independiente de deseos.



<sup>4</sup> Por razones de espacio, solo menciono que Descartes introduce el experimento mental del genio maligno en relación con la prueba de la existencia de Dios. Dicha prueba es necesaria, porque si ella no tiene éxito, no habrá certeza de cosa alguna (Descartes, 1977, AT VII 32, 36).

<sup>5</sup> En el ámbito de la filosofía de la mente, Daniel Dennett elabora una teoría acerca de los sistemas intencionales, racionales, a los cuales se les atribuyen creencias y deseos para dar significado y sentido a la conducta inteligente (Dennett, 1981).

<sup>6</sup> A propósito de la nota anterior, la cooperación y la confianza son graduales y altamente sensitivas a los contextos. No pueden compararse, en el grado de confianza y desconfianza, una dictadura corrupta y una democracia exitosa. Fukuyama cree que para que florezca esta se requiere *necesariamente* de la confianza, pues incentiva la cooperación y fortalece las relaciones sociales (Cf. Fukuyama, 1995).

<sup>7</sup> A modo de ejemplo de un contexto similar a una dictadura corrupta véase Gambetta (2008).

### Referencias

- Balliet, D., y Lange, P. (2012). Trust, Conflict, and Cooperation: A Meta-Analysis. *Psychological bulletin*, 139. Doi: 10.1037/a0030939.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality*. Londres: Penguin.
- Cook, K. y Hardin, R. (2001). Norms of Cooperativeness and Networks of Trust. En M. Hechter y K. Opp (Eds.), *Social Norms* (pp. 327-347). New York: Russell Sage Foundation.
- Cook, K., Hardin, R., y Levi, M. (2005). *Cooperation Without Trust?* New York: Russell Sage Foundation.
- Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede: Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Dennett, D. (1981). True believers: The intentional strategy and why it works. En A.F. Heath (Ed.), *Scientific Explanations*. Oxford: Oxford University Press. [Reimpreso en D. Chalmers (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (pp. 556-568). Oxford: Oxford University Press].
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- Dunn, J. (2008). Trust and political agency. En D. Gambetta (Ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (pp. 73-93). Oxford: Blackwell.

- Fukuyama, F. (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: The Free Press.
- Gambetta, D. (2008). Mafia: The price of distrust. En *Trust, Making and breaking cooperative relations* (pp. 158-175). Oxford: Blackwell.
- Hardin, R. (1991). Trusting persons, trusting institutions. En R. Zeckhauser (Ed.), *Strategy and Choice* (pp. 185-209). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hardin, R. (2002). *Trust and Trustworthiness*. New York: Russell Sage Foundation.
- Hinde, R. (1987). Trust, cooperation, commitment and international relationships. *Current research in peace and violence*, 10 (2/3, Psychological issues of war and peace), 83-90.
- Jalava, J. (2003). From norms to trust. The Luhmannian connection between trust and system. *European Journal of Social Theory*, 6 (3), 73-190.
- Kramer, R. (1998). Paranoid cognition in social systems: Acting in the shadow of doubt. *Personality and Social Psychology Review*, 2 (4), 251-275.
- Lewis, D., y Weigert, A. (1985). Trust as a social reality. *Social Forces*, 63 (4), 967-985.
- Luhmann, N. (2008). Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives. En D. Gambetta (Ed.), *Trust: Making and breaking cooperative relations* (pp. 94- 107). Oxford: Department of Sociology, University of Oxford. Recuperado de <http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/luhmann94-107.pdf>
- Luhmann, N. (2009). *Trust and power*. Chichester: Wiley.
- González, R. (próximo). On Searle and the end of civilization.
- González, R. (2017). La refutación cartesiana del escéptico y del ateo: Tres hitos de su significado y alcance. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, (1), 85-103. <http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.55653>
- González, R. y Krause, M. S. (2018). La ontología social y el círculo virtuoso de la educación pública. *Revista Trans-form-acao*, 41, (2), 157-176. <http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2018.v41n2.09.p157>
- Mc Allister, D. (1995). Affect and cognition based trust as foundations for interpersonal cooperation in organization. *The Academy of Management Journal*, 38 (1), 24- 59.

- Rakoczy, H., y Tomasello, M. (2003). What makes human cognition unique? From individual to shared collective intentionality. *Mind & Language*, 18 (2), 121-147.
- Rakoczy, H., y Tomasello, M. (2007). The ontogeny of social ontology: Steps to shared intentionality and status functions. En S. Tsohatzidis (Ed.), *Intentional acts and Institutional Facts* (pp. 113-137). Dordrecht: Springer.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Searle, J. (1998). *Mind, Language and Reality*. New York: Basic Books.
- Searle, J. (2001). *Rationality in Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Searle, J. (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press.
- Séneca. (1971). *Apocolocintosis*. (Trad. e Introd. Juan Gil). Madrid: Estudios Clásicos.
- Sica, A. (2015). Social Construction as Fantasy: Reconsidering Peter Berger and Thomas Luckmann's *The Social Construction of Reality* after 50 Years. *Cultural Sociology*, 10 (1). Doi: 10.1177/1749975515614869:
- Tyler, T., y Huo, Y. (2002). *Trust in the Law: Encouraging Public Cooperation with the Police and Courts Through*. New York: Russell Sage Foundation.
- Varela, F. (2006). *Conocer*. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales. Barcelona: Gedisa.
- Yamagishi, T. (1998). *The Structure of Trust: An Evolutionary Game of Mind and Society*. Tokyo: Tokyo University Press.