



**biblioteca abierta**

colección general **filosofía**



## **Ontología social: una disciplina de frontera**



# **Ontología social: una disciplina de frontera**

**Jaime Ramos Arenas**

**Carlos Andrés Ramírez**

**Editores**



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

2018

Ontología social : una disciplina de frontera / Jaime Ramos Arenas, Carlos Andrés Ramírez, editores. -- Primera edición. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía, 2018.

226 páginas. -- (Biblioteca abierta Filosofía ; 472)

Incluye referencias bibliográficas e índice de materias y nombres

ISBN 978-958-783-467-3 (rústica). -- ISBN 978-958-783-466-6 (e-book)

1. Searle, John Rogers, 1932 -- Crítica e interpretación 2. Ontología 3. Filosofía y ciencias sociales 4. Individualismo -- Aspectos sociales 5. Normas sociales I. Ramos Arenas, Jaime, 1961-, editor II. Ramírez, Carlos Andrés, 1975--, editor III. Serie

CDD-23 300.1 / 2018

### **Ontología social: una disciplina de frontera**

© Biblioteca Abierta

Colección General, serie filosofía

© Universidad Nacional de Colombia,

Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,

Departamento de Filosofía, 2018

Primera edición, abril de 2018

ISBN impreso: 978-958-783-467-3

ISBN digital: 978-958-783-466-6

© Editores, 2018

Jaime Ramos Arenas

Carlos Andrés Ramírez

© Autores varios

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Comité editorial**

Luz Amparo Fajardo Uribe, Decana

Nohra León Rodríguez, Vicedecana Académica

Constanza Moya Pardo, Vicedecana de Investigación y Extensión

Gerardo Ardila, Director del Centro de Estudios Sociales -CES-

Jorge Aurelio Díaz, Director de la revista *Ideas y Valores*, representante de las revistas académicas

Rodolfo Suárez Ortega, Representante de las Unidades Académicas Básicas

**Diseño original de la Colección Biblioteca Abierta**

Camilo Umaña

**Preparación editorial**

Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas

Camilo Baquero Castellanos, Director

Angélica M. Olaya M., Coordinadora editorial

Juan Carlos Villamil Navarro, Coordinador gráfico

Carlos Contreras, Maquetación

Pablo Castro Henao, Corrección de estilo

editorial\_fch@unal.edu.co

www.humanas.unal.edu.co

Bogotá, 2018

Impreso en Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

## Tabla de contenido

JAIME RAMOS Y CARLOS ANDRÉS RAMÍREZ

<b>Introducción</b> .....	<b>9</b>
Referencias .....	<b>36</b>

PETER BAUMANN

<b>Los individuos y los otros: reducción sin identidad</b> .....	<b>39</b>
Ser o no ser, esa no es la cuestión .....	<b>40</b>
Sé veraz con tu propio individualismo .....	<b>43</b>
Intencionalidad colectiva: ¿qué es la ciudad sino la gente? .....	<b>54</b>
¿No hay nada social o no social, sino que la intencionalidad colectiva lo hace así? .....	<b>56</b>
¿Está bien todo lo que termina bien? .....	<b>60</b>
Referencias .....	<b>60</b>

GARRETT THOMSON

<b>Reificar o reducir: una poderosa y persistente falsa dicotomía</b> .....	<b>65</b>
El tema .....	<b>69</b>
Cuatro tipos de individualismo .....	<b>73</b>
Individualismo reduccionista .....	<b>77</b>
Individualismo explicativo .....	<b>79</b>
Individualismo composicional .....	<b>83</b>
La falsa dicotomía .....	<b>87</b>
¿Hay una perogrullada? .....	<b>90</b>
Referencias .....	<b>94</b>

JAIME RAMOS ARENAS

<b>La normatividad y la vida social</b> .....	<b>97</b>
La concepción lingüística de las normas .....	<b>100</b>
La noción causal del seguimiento de reglas .....	<b>102</b>
La concepción social de las normas .....	<b>107</b>
El sentido de las acciones se regla socialmente .....	<b>117</b>
Referencias .....	<b>123</b>

LUIS EDUARDO GAMA

<b>El lenguaje y la cuestión de la realidad social</b> .....	<b>127</b>
El lugar del lenguaje en la ontología de Searle.....	<b>127</b>
El Geist hegeliano y el lenguaje.....	<b>136</b>
Referencias.....	<b>143</b>

CARLOS ANDRÉS RAMÍREZ

<b>Reconstrucción, proyección, deconstrucción: una tipología de las ciencias sociales críticas</b> .....	<b>145</b>
El concepto de institución en Searle y Boltanski.....	<b>151</b>
Tres tipos de crítica social.....	<b>156</b>
Tres tipos de ciencias sociales críticas.....	<b>160</b>
Referencias.....	<b>167</b>

JORGE ANDRÉS LÓPEZ RIVERA

<b>Fundamentos institucionales del poder: algunas consideraciones desde la ontología social</b> .....	<b>169</b>
El concepto de poder como parte de una teoría de la acción.....	<b>171</b>
El concepto de reglas constitutivas de Searle y algunos ajustes a su propuesta.....	<b>174</b>
Ajustes para la comprensión de la estructura formal de las reglas constitutivas propuesta por Searle.....	<b>176</b>
Recursos y contexto.....	<b>180</b>
Fundamentos cognitivos.....	<b>183</b>
Consecuencias para el análisis del poder.....	<b>187</b>
Referencias.....	<b>191</b>

FEDERICO L. SCHUSTER

<b>Los desafíos del realismo en la filosofía de las ciencias sociales</b> .....	<b>193</b>
El constructivismo epistemológico.....	<b>194</b>
El constructivismo social.....	<b>210</b>
Conclusión: la cuestión del realismo.....	<b>213</b>
Referencias.....	<b>218</b>
<b>Sobre los autores</b> .....	<b>221</b>
<b>Índice de materias</b> .....	<b>223</b>



## Introducción

**Jaime Ramos Arenas**  
**Carlos Ramírez Escobar**

ALGUNAS DISCIPLINAS Y CAMPOS de conocimiento no requieren presentación. Para hablar de teorías económicas o zootecnia, aún si el auditorio no está compuesto de especialistas, no hacen faltan grandes rodeos. Cualquiera tiene algunas mínimas presunciones acerca de qué puede ser una explicación del crecimiento económico o de las mejores técnicas para la cría de conejos. En lo que concierne a este libro, sin embargo, ese no es el caso. La ontología social es un área de trabajo cuyo abordaje exige un protocolo previo, incluso si el posible lector pertenece al campo de la filosofía o de las ciencias sociales. La familiaridad no es aquí inmediata. También es parte de la labor filosófica preguntarse si hay un genuino problema que sea objeto de la ontología social o si se trata, quizás, de una especie de pseudo-problema —véase, al respecto, el ensayo de Baumann en este volumen—. No es posible partir aquí de presupuestos evidentes, pero no por ello los problemas tratados podrían tildarse de esotéricos. Como se verá en este texto, la ontología social es un campo del trabajo filosófico que se ocupa con temas tales como la pregunta en torno a cuáles son los constituyentes de la realidad social y cuáles son las relaciones entre ellos, qué cuenta como un hecho social, si hay algo así como un ‘mundo social’ delimitable, cómo se conecta ese mundo con el resto de la realidad o, también, cómo es posible que

diversos individuos actúen conjuntamente. No se puede explicar en pocas palabras lo que es toda una disciplina. La mejor forma de comprender qué es la ontología social tal vez sea examinando cómo se hace efectivamente el trabajo de quienes la llevan a cabo —por ejemplo, leyendo este libro—. No obstante, unas breves palabras de introducción pueden facilitar ese trabajo y hacer posible un grado mínimo de familiaridad con los temas y tesis propuestos.

Suponiendo, para efectos operativos, que compartimos, al menos parcialmente, una concepción de lo que es una investigación filosófica, vale decir que la ontología social no es una investigación científica ni un trabajo experimental. No obstante, la ontología social —al igual que otros campos de la filosofía, como la filosofía de la matemática o de la música— tiene y requiere una estrecha conexión con otros saberes. En este caso se trata de las ciencias sociales. Qué entendemos por realidad social va a depender de nuestras prácticas sociales, pero, asimismo, del carácter de nuestra reflexión e investigación, desde distintas disciplinas científico-sociales, sobre las prácticas sociales —reflexión e investigación que también son prácticas sociales—. Nuestra comprensión de la realidad social va transformándose con los cambios de lo que Kuhn famosamente denominó ‘paradigmas científicos’ (Kuhn, 1970). Aun si uno concibe la filosofía como un trabajo eminentemente conceptual y la ontología social como una especie de geografía lógica de los conceptos sociales<sup>1</sup>, esto no la haría enteramente *a priori*. Y ello por la sencilla razón de que los conceptos mismos se van transformando a partir de las prácticas, incluyendo la práctica científica. La ontología social, en ese sentido, no se puede aislar de la actividad investigativa en la sociología, la antropología o la ciencia política. También en el diálogo con estas disciplinas se elabora su propio trabajo. Así pues, quizás no sea posible, ni deseable, trazar una nítida frontera entre las investigaciones filosóficas y las investigaciones científicas. De hecho, parte del trabajo teórico realizado por algunos de los más egregios representantes de las ciencias sociales, como es el caso de Weber y Durkheim, por nombrar

---

1 De manera análoga a como Gilbert Ryle concibe su investigación sobre los conceptos mentales, la cual él deslinda claramente de una investigación psicológica.

solo a dos gigantes, puede enmarcarse en los límites de la ontología social y no se distingue, en cierto sentido, del trabajo que realizan los filósofos.

De nuevo, eso no convierte el trabajo en ontología social en un trabajo científico. Uno no aclara qué se entiende por realidad social haciendo etnografía, por más de que la etnografía pueda contribuir, desde una cierta lectura de sus resultados, a responder esa pregunta. Si bien la relación entre investigación empírica en ciencias sociales y las teorías filosóficas de la realidad social no es unidireccional —de modo tal que se conciban inadecuadamente las primeras como meras ‘aplicaciones’ de ciertos postulados filosóficos dados de antemano—, las teorías desarrolladas en el campo de la ontología social repercuten en efecto sobre la forma como se abordan los fenómenos empíricos —como lo señalan, en este texto, los ensayos de Ramírez y Schuster—. Así, por ejemplo, si con Weber uno considera que el objeto de la sociología es la acción significativa, entonces su método no puede ser puramente estadístico y observacional, sino que debe contener un elemento interpretativo. No puede decirse que a cada teoría sobre la realidad social le corresponde, uno a uno, un cierto método de investigación, pero sí es correcto afirmar que el reconocimiento de la validez de una teoría de esta naturaleza predetermina el espectro de opciones metodológicas. La ontología social precede, en ese sentido, a la investigación empírica, por más de que también pueda nutrirse, y sobre todo transformarse, a partir de los productos del trabajo científico social.

Entender la naturaleza de la empresa de la ontología social supone, así, reconocerla como un trabajo, en parte conceptual, en torno a la naturaleza y estructura de la realidad social, pero, asimismo, requerido de un permanente diálogo con las ciencias sociales y, en particular, con sus clásicos. La ontología social, al menos bajo esa denominación, tiene una historia reciente. En la década de 1980 una serie de trabajos —por ejemplo, de Margaret Gilbert y Raimo Tuomela— preconizan su surgimiento, pero, principalmente, con la obra de John Searle se consolida la ontología social como una rama visible en la filosofía contemporánea. Su raíz está, entonces, en reflexiones sobre el lenguaje y la mente provenientes de la llamada ‘filosofía analítica’. Cabe decir, sin embargo, que la historia de la disciplina tiene célebres precursores.

Descontando el hecho de que, durante toda la historia de la filosofía social y política, se han dado reflexiones en torno a la conexión entre los fenómenos sociales y políticos y una ontología general —véanse, por ejemplo, los trabajos de Riedel (1975) sobre Aristóteles y Hobbes—, en el siglo xx la filosofía trató los problemas de lo que luego fue conocido como ‘ontología social’ de la mano de la tradición fenomenológica. Husserl mismo se ocupó directamente con el tema de la ‘intencionalidad colectiva’ y dos mujeres, directas discípulas de él, Edith Stein y Gertha Walther, desarrollaron tesis sobre la constitución, en términos intencionales, de diversas instituciones. Max Scheler, Heidegger y Sartre, con distintas propuestas, también pueden contarse en esta línea. Alfred Schütz, en diálogo permanente con la obra de Husserl, Heidegger y Sartre, establece el puente directo entre esta tradición y el trabajo científico-social —en particular con la obra de Weber—. Establecer un diálogo más fecundo con estos antecesores es una tarea pendiente de la ontología social actual, aún excesivamente orientada a una constelación intelectual de proveniencia anglosajona y alimentada, además, por los malentendidos entre la filosofía de la mente de corte analítico y la fenomenológica —como lo muestra el largo debate entre John Searle y Hubert Dreyfus—. Lo cierto es que, a modo de una ontología regional, en torno a la cual se han dado teorías más o menos sistemáticas, la historia de la ontología social se remonta más allá de los trabajos de Searle.

Searle, sin embargo, vale como el precursor más reciente y directo del campo. Mencionar brevemente algunos de sus conceptos centrales ayuda a aclarar la naturaleza de la ontología social. En *La construcción de la realidad social* (1995) se perfila la manera como se ha venido realizando la investigación en esta área, al menos de manera dominante en el mundo anglosajón. Searle ve su trabajo en filosofía social como una extensión de su obra en filosofía del lenguaje y en filosofía de la mente, en particular su teoría de la intencionalidad. Las instituciones sociales, ha defendido Searle, derivan de la imposición de ‘funciones de estatus’. A algo como un objeto metálico pintado con tales y cuales garabatos de cierto color se le atribuye la función de ser una ‘señal de pare’ para regular el tráfico de vehículos. No hay nada intrínseco en esos garabatos sobre la placa de metal que los haga una señal de pare: es una atribución colectiva que les confiere tal función. La forma lógica

de tal atribución es la de una regla constitutiva: “x cuenta como y en c” (Searle, 1995, p. 43). Para que el objeto o acto —pronunciar las palabras tales y cuales— juegue la función social asignada, es necesaria la intencionalidad colectiva, la aceptación generalizada del grupo social de que efectivamente eso sí cumple la función. Si nadie reconoce la regla, ni adecua su conducta de acuerdo a ella, esta en la práctica desaparece. Los hechos institucionales son hechos que dependen del observador, lo cual los distingue de los ‘hechos brutos’ que existen con independencia de nuestra representación de los mismos. Searle sostiene que la intencionalidad colectiva —un ‘*We intend*’— no puede reducirse a la intencionalidad intencional individual (—‘*I intend*’— o a una composición de las mismas. Sin embargo, su concepción de la intencionalidad colectiva sigue siendo individualista. El ‘tenemos la intención de’ se encuentra en la mente de cada individuo; es un estado mental de individuos particulares, aunque haga referencia a una colectividad.

Así pues, el hecho de que seamos individuos con una mente hace posible la construcción de la realidad social. Aunque con un ‘aparataje’ lógico y filosófico muy contemporáneo —lo que permite un análisis minucioso de los enunciados normativos que constituyen la realidad social—, la ontología de Searle es heredera del tipo de individualismo que prevaleció bajo el liberalismo de la modernidad. En última instancia, los individuos y sus mentes son los constituyentes últimos de la realidad social, la cual solo tiene una realidad derivada —de los estados mentales de las personas—. El trabajo de Searle está enmarcado dentro del naturalismo reinante en la filosofía anglosajona, es decir, de la tesis según la cual la explicación de toda la realidad, incluyendo la mente y la sociedad, debe hacerse en términos de la realidad natural. Por ello afirma:

Necesitamos descifrar cómo la realidad social encaja en nuestra ontología general, esto es cómo la existencia de hechos sociales se relaciona con las otras cosas que existen. [Y más adelante agrega] Para nosotros la verdad es que la mayor parte de la metafísica se deriva de la física (incluyendo las demás ciencias naturales). (Searle, 1995, pp. 5-6)

Searle considera que los grandes teóricos clásicos de las ciencias sociales habían aportado poco en el ámbito de la ontología social, pues ellos carecían de “las herramientas [teóricas] necesarias. Sin culpa

alguna de su parte, carecían de una adecuada teoría de los actos de habla, de los performativos, de la intencionalidad, de la intencionalidad colectiva, de la conducta gobernada por reglas, etc.” (1995, p. XII; véase también 2010, p. 6). Según esto, Weber, Durkheim y los clásicos de las ciencias sociales cayeron en sus respectivas teorías en un grave déficit teórico: no pensar en los términos de Searle. No es esta introducción el lugar para evaluar la necesidad y el valor de esas ‘herramientas’ para la comprensión de la estructura ontológica de la sociedad —véanse los ensayos de Gama y López en este volumen para revisar algunas consideraciones al respecto—. En cualquier caso, es un hecho que la ontología de Searle debe muy poco, si algo, a la obra de los teóricos clásicos de las ciencias sociales como Marx, Weber y Durkheim. Aquí, como en otros campos, Searle muestra una escasa sensibilidad hacia la tradición intelectual precedente y un escaso conocimiento de la historia de las ideas. Pero el origen de la estrechez del enfoque sobre la realidad social de Searle puede provenir precisamente de no haber asimilado apropiadamente la rica herencia de los autores clásicos<sup>2</sup> de las ciencias sociales. Otros autores, provenientes de la tradición analítica, como Margaret Gilbert (1989), sí han emprendido ese trabajo. Por ello es conveniente hacer unas muy breves observaciones sobre la manera como estos autores entienden la realidad social, con el fin de dar al lector un mínimo marco de referencia para la interpretación de los ensayos contenidos aquí.

Un punto de referencia fundamental, en este marco de ideas, es el pensamiento marxista. Si la ontología social se ocupa, entre otros problemas, del carácter ‘ideal’ o ‘material’ de la realidad y si, también, en conexión con el debate entre ‘estructura’ y ‘agencia’, se ocupa del debate entre ‘holismo’ y ‘atomismo’ (Hay, 2006), el marxismo, y Marx en particular, tiene mucho que decir al respecto. En este marco se ubican tanto su defensa del ‘materialismo’ frente al ‘idealismo’ como su crítica a las ‘robinsonadas’ de los teóricos liberales. Con respecto a esto último, Marx se aparta de los enfoques individualistas típicos del liberalismo

---

2 ‘Clásicos’ en el sentido que señala Gadamer ([1960] 1989) de autores que nos hablan en el presente y sus enunciados no son algo que pertenece meramente al pasado.

económico y político que describe sarcásticamente como ‘robinsonadas’ (1973) haciendo alusión, por supuesto, a la ficción de Robinson Crusoe y, en particular, a la abstracción de los economistas clásicos que toman como punto de partida de su análisis al cazador y pescador aislados —al respecto, véanse los ensayos de Ramos y Thomson—. Pero la idealización que los contractualistas y los economistas clásicos ponen en la prehistoria —la de un hombre que trabaja solo para su interés particular sin vínculos con los demás—, en realidad, se encuentra en la sociedad civil —cuyo término en alemán, *bürgerliche Gesellschaft*, es el mismo que el de sociedad burguesa—, en la que se han roto los lazos que unían al individuo con su familia y su aldea. Ciertamente Marx usa la noción de ‘sociedad civil’, por ejemplo, para distinguirla de la ‘sociedad política’ (“Sobre la cuestión judía”), pero la concibe como un conjunto de relaciones: de propiedad, familiares y demás. El ‘ser social’ del individuo abarca para Marx prácticamente toda la existencia humana. No solo los cinco sentidos —visión y demás— sino que los ‘sentidos prácticos’ —el amor, la voluntad, etc.— se ‘humanizan’ a partir de la historia de la humanidad. Así, por ejemplo, nuestra capacidad de percibir una pieza musical, de degustar una comida o de ‘ver’ una obra de arte se constituye a través de nuestro ser social, no puede explicarse de manera puramente biológica al margen del hecho de vivir en un cierto medio social (Marx, 1968, pp. 145-146). De ahí que para Marx: “Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la ‘sociedad’ una abstracción frente al individuo. El individuo *es* el ser social” (Marx, 1968, p. 142).

A diferencia de John Searle, Marx sostiene, además, una posición ‘materialista’. No es, a su juicio, la ‘conciencia’ la que determina las condiciones reales de vida de sujeto, como si el fundamento de la realidad social fueran representaciones compartidas, sino son las condiciones materiales de vida del sujeto las que determinan su ‘conciencia’:

Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. (Marx y Engels, 1980, p. 9)

Mientras que para Searle nuestras representaciones —por ejemplo, representarnos algo como dinero o a alguien como un presidente— fundan la existencia de las instituciones sociales, para Marx las condiciones reales —‘materiales’— de existencia del hombre, como un ser definido por su propio hacer, posibilitan el desarrollo de nuestra mente y nuestras ideas. Los diversos ‘modos de producción’, con sus respectivas ‘fuerzas productivas’ y ‘relaciones de producción’, son la forma como se estructura socialmente esa actividad transformadora de la naturaleza que es el ‘trabajo’. La conciencia individual misma es, por eso, un producto social (Marx y Engels, 1980, p. 13) y las representaciones compartidas, solidificadas a través del lenguaje, son ciertamente un componente esencial de la realidad social, pero no son su fundamento. De ahí que estas pertenezcan a la ‘superestructura’ de la sociedad y no a su base. Las ‘condiciones materiales’ tienen para Marx una base naturalista, pero la noción de naturaleza de Marx es la de una realidad independiente de la conciencia humana y, a la vez, coproducida por la cambiante acción del hombre sobre ella por medio del ‘trabajo’. En Marx encontramos, como en Feuerbach, una posición naturalista para la cual la mente y la cultura no se pueden abstraer del trato con la naturaleza. Pero en Marx, a diferencia del naturalismo de Feuerbach —en el cual el trato con la naturaleza es, ante todo, receptivo y pasivo—, la relación del ser humano con la naturaleza es una activa, transformadora y, de consecuencia, tan variable históricamente como las formas de intervención en ella. La naturaleza con la que nos encontramos —y que podemos concebir y percibir— es por eso histórica. El trabajo humano, y en esto consiste el peculiar giro ‘materialista’ que le da Marx a los supuestos básicos de la filosofía trascendental, es un momento constitutivo de la realidad objetiva. Quizás podría argumentarse que el tipo de naturalismo dominante en la filosofía anglosajona contemporánea tiene deficiencias similares a las que Marx le atribuye al materialismo de Feuerbach, pero eso es algo que solo puede dejarse aquí abierto. Es, por el contrario, un tema de debate en la ontología social contemporánea, anclado en el diálogo con Marx, si las ‘reglas constitutivas’ —sin las cuales no hay para Searle ‘hechos sociales’— no son ellas mismas ‘prácticas’ que preceden, al modo como lo hacen también por ejemplo las ‘formas de vida’ en Wittgenstein, ese tipo de



estados intencionales que son las creencias (Noguera, 2002, p. 54). También es un asunto en discusión si las representaciones como las creencias, en tanto estados intencionales, se encuentran en una relación de ‘expresión’ con respecto a las ‘prácticas’, de modo tal que las primeras sean la forma explícita, conceptual y lingüísticamente articulada, de normas implícitas de acción incorporadas en términos disposicionales (Stahl, 2014, pp. 244-248). El ‘materialismo’ de Marx encuentra así eco en la ontología social contemporánea.

Ciertamente otro de los grandes hitos en la historia de la ontología social lo constituye la obra de Max Weber. Weber puede verse, con razón, como un pionero del ‘individualismo metodológico’ —según el cual las ciencias sociales deben centrar su examen en las acciones de individuos—, que va a ser tan influyente en el siglo xx, pero lo que nos interesa, desde el punto de vista ontológico, es ver cómo esa postura de Weber implica la imposibilidad de una reificación de las instituciones sociales en cuanto su realidad no trasciende las acciones y relaciones entre individuos. En una carta personal del 9 de marzo de 1920 dice así Weber: “Si yo soy en realidad sociólogo (según mi certificado laboral), lo soy entonces fundamentalmente para ponerle fin al ajeteo, todavía cautivante, de trabajar con conceptos colectivos” (Lepsius, 1990, p. 23). El objeto de una ciencia de la sociedad no es por eso el conjunto de las instituciones — un concepto marginal y difuso en Weber—, ni mucho menos alguna clase de ‘estructura’ social, sino es, más bien, la interacción entre agentes dotados de la capacidad de actuar, esto es, de llevar a cabo un comportamiento dotado de sentido subjetivo. La sociología, de ese modo, es “una ciencia que busca una comprensión interpretativa de la acción social con el fin de arribar así a una explicación causal de su curso y sus efectos” (Weber, 1964, p. 88). La noción central en el análisis de Weber es la de ‘acción social’. Se trata de una acción significativa orientada hacia la posible conducta de otros individuos. Aquí cabe resaltar por una parte el elemento de la significación o sentido (*Sinn*) de la acción, pues no toda conducta es significativa, o bien porque es puramente fisiológica, o porque es puramente instintiva o mecánica (habitual). Una acción puede ser significativa, pero no ser social, mientras no se oriente hacia otros. Surge la cuestión de qué entiende Weber por la significación de la

acción y cómo se fija. Weber vincula, por un lado, el significado de la acción con el ‘motivo’ de la misma, entendiendo por este el estado mental que juega un papel causal en la realización de la acción (1964, p. 95). Visto así, el actor de la acción fija su sentido. La acción, por otro lado, puede tener un sentido distinto para distintos sujetos.

El significado subjetivo no necesariamente necesita ser el mismo para todas las partes que están mutuamente orientadas en una relación social dada. No necesita haber en este sentido “reciprocidad”. “La amistad”, “el amor”, “la lealtad”, “la fidelidad a los contratos”, “el patriotismo” de una parte puede enfrentar una actitud enteramente diferente de la otra parte. En tales casos las partes asocian diferentes significados a sus acciones y la relación social es en esa medida objetivamente “asimétrica” desde el punto de vista de las dos partes. (Weber, 1964, p. 119)

Así, por ejemplo, una persona A puede ver una relación con B como una relación de amistad y una acción dada de B como un favor, mientras que B concibe la relación como comercial y su acción como una contraprestación. Para autores como Margaret Gilbert, sin embargo, el concepto de acción social de Weber es deficitario, pues ni la necesidad de reciprocidad, ni el conocimiento de cada una de las partes de ser un otro significativo para la actividad del otro, ni tampoco cierta sincronía en la interacción entre las partes, son para él criterios a la hora de pensar el carácter social de la acción (Gilbert, 1989, p. 54). Mediante este tipo de reflexiones, el trabajo de Weber empalma, en todo caso, con debates fundamentales en el campo de la ontología social contemporánea —en los cuales han participado autores como la misma Gilbert, John Searle o Michael Bratman— en torno a la determinación de qué hace social a un hecho. El rechazo en Searle del concepto de ‘intersubjetividad’ —para poner en su lugar la idea de ‘intencionalidad colectiva’ como un fenómeno basal—, la idea de ‘*joint commitment*’ en Gilbert o la de ‘*shared cooperative activity*’ en Bratman giran en torno a esa pregunta, sin dejar de tomar en consideración un aporte fundamental de Weber: la inclusión de alguna forma de intencionalidad de un agente enfocada en otra entidad facultada para tener estados intencionales, al momento de definir la

realidad de lo social. De una u otra forma, la idea de que el ‘sentido mentado’ por un individuo en su relación con otro es inequívocamente fundamental para lograr una adecuada caracterización de lo que concebimos como social, sigue resonando, con variaciones, en muchas reflexiones contemporáneas.

Este tema, además, va directamente conectado con el debate en torno a si hay algo así como una ‘consciencia colectiva’, dotada de ‘representaciones colectivas’, o si solo hay, por el contrario, representaciones en la mente de los individuos. La posición de Weber a este respecto es, sin duda, ‘deflacionaria’, pues rechaza atribuirle una realidad ‘dura’, por decirlo así, a las instituciones sociales. Weber interpreta las relaciones sociales y las instituciones sociales en términos de la probabilidad de “un curso de acción social” (1964, p. 118). Una relación social como la amistad entre A y B se entiende como una probabilidad de que A y B se visiten, se ayuden, compartan experiencias, etc. Si esa probabilidad no es alta —y la determinación de tal probabilidad muestra, según Weber, el papel de la estadística en la sociología—, entonces, no existe propiamente la amistad entre A y B —a pesar de lo que ambos crean al respecto—. Pero lo mismo puede decirse del Estado, la Iglesia, el matrimonio y demás, los cuales, según Weber, no deben reificarse:

La acción social solo puede serlo de individuos particulares, para ciertos efectos puede ser útil tratar a las colectividades sociales como si fueran agentes de la acción, p. e., como sujetos de derechos y deberes, pero esto sólo se hace para propósitos teóricos. (1964, p. 101)

Aquí surge la cuestión de cómo se relacionan el individualismo metodológico con el individualismo ontológico. Si en realidad los únicos agentes sociales que existen son los individuos, ¿por qué razón necesitamos construir teorías que se centren en el análisis de fenómenos al nivel macro? Puede considerarse que esas explicaciones que invocan conceptos que aluden a fenómenos sociales de gran escala son solo aproximativas y provisionales, es decir, que son útiles mientras construimos una explicación que vaya a los constituyentes últimos de la realidad social. Esa es la posición que preconizó Weber y que defendieron luego Popper, Hayek y varios investigadores de la *London School of Economics*. Uno de ellos escribe:

Toda situación, institución o evento social complejo es el resultado de una configuración particular de individuos, sus disposiciones, situaciones, creencias y recursos y entornos físicos. Puede haber explicaciones inconclusas y a medio camino de fenómenos sociales a gran escala (digamos, la inflación), en términos de otros fenómenos a gran escala (digamos, pleno empleo); pero no habremos arribado a explicaciones últimas [*rock botton*] de tales fenómenos a gran escala, hasta que hayamos deducido una explicación de los mismos a partir de enunciados acerca de las disposiciones, creencias, recursos e interrelaciones de individuos. (J. W. N. Watkins, [1957] 1994, p. 442)

Esta posición se ha vuelto preminente en los últimos años, a través de la cimentación de la ciencia cognitiva<sup>3</sup>, el auge de la teoría de juegos y la tendencia a sustituir explicaciones macroeconómicas por explicaciones microeconómicas. Jon Elster (1989) llega incluso a sostener que la tesis del individualismo metodológico es ‘trivialmente verdadera’.

Sin embargo, existe también una importante tradición según la cual los fenómenos sociales no pueden reducirse a los estados mentales y las acciones de los individuos, por lo que es imprescindible reconocer una autonomía de la esfera social. Émile Durkheim es uno de los principales representantes de esa tendencia realista y esa perspectiva holista con respecto a las instituciones sociales. Si Weber centra su ontología en la noción de ‘acción social’, Durkheim lo hace en la noción de ‘hecho

---

3 La tesis en esencia es que en la medida que tengamos una buena comprensión de la mente de los individuos y sus disposiciones a actuar, vamos a poder fundar las ciencias que se centran en el estudio de diversos aspectos del actuar humano; por ejemplo, el comportamiento económico. Es decir, que una buena comprensión del *homo economicus*, que hasta entonces nos había resultado esquiva, estaba ahora al alcance de la mano con los impresionantes desarrollos de la neurología, la genética, la psicología cognitiva y, en general, de esa promisoriosa área interdisciplinaria llamada ciencia cognitiva. El fallido intento de Hume de construir una ciencia de la naturaleza humana era por fin realizable. Hace muchos años, cuando uno de nosotros, Carlos, era aún un muchacho, el otro defendió esta equivocada tesis, con alguna reticencia, en su investigación para la “Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo” (Ramos, 1995). Sin embargo, como señaló Fodor, siempre es mejor ser joven que ser sabio.

social'. No se entiende aquí un hecho como un evento (acaecimiento) particular, sino como "modos de obrar, pensar y sentir que presentan la notable propiedad de que existen fuera de las consciencias individuales" ([1895] 1982, p. 38). Se trata entonces de especies de patrones o moldes de conducta que se imponen al individuo.

Su carácter coercitivo no es, señala Durkheim, producto de una definición *a priori* del hecho social, sino un rasgo externo mediante el cual es posible distinguirlos empíricamente (1982, p. 26). El hecho social es externo a la conciencia de los individuos, pero, a la vez, no está compuesto sino de 'representaciones'. El objeto de la sociología, para Durkheim, no es otra cosa que representaciones colectivas cuya operación, en relación con la mente individual, pasa por las instituciones. El objeto de estudio tiene aquí un carácter 'psíquico': "la conciencia colectiva es la forma más elevada de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias" (Durkheim, 1912, p. 444). La posición de Durkheim, en términos ontológicos y, en oposición expresa al materialismo histórico, es idealista si se considera, entre otras cosas, que no existe sociedad sin un conjunto estabilizado de emociones, expectativas y, sobre todo, creencias compartidas. La transformación de la naturaleza, por parte de un conjunto interdependiente de individuos, no es la *base* de la existencia de la sociedad. No obstante, como Durkheim lo señala en textos como la conclusión de *Las formas elementales de la vida religiosa*, las representaciones tienen una relación de codependencia con esas formas de acción habitualizada que son los ritos, de modo tal que no solo hay acciones que encarnan creencias compartidas previas, sino que las representaciones compartidas también presuponen la regularidad de ciertas prácticas colectivas (P. Smith y J. C. Alexander, 2008). Asimismo, no es despreciar el hecho de que, en Durkheim, las representaciones colectivas se objetivan en entidades materiales, como los símbolos religiosos, de modo que su existencia no es puramente incorpórea. Los afectos particularmente intensos que despierta, por ejemplo, lo sagrado, no se pueden separar de su materialización en objetos y de la estabilidad que estos les confieren. El 'idealismo' de Durkheim no puede entenderse adecuadamente si no se considera tanto la interacción de las representaciones con tipos de acción dotados de cierta autosuficiencia como la función de los soportes materiales de las representaciones.

A pesar de las diferencias sustanciales en su noción de ‘representación’, bien puede señalarse una cierta coincidencia entre las tesis de Durkheim y un autor representativo de la ontología social contemporánea como Searle en torno la naturaleza de la realidad social. Y esto no solo debido a que la ‘asignación de funciones de estatus’ requiera en principio, como en el caso de lo sagrado, de algo perceptible a lo cual se le atribuyan tales o cuales funciones. Otros elementos entran en juego. Las ‘representaciones colectivas’ tienen, para Durkheim, un fuerte carácter normativo, esto es, ellas funcionan fundamentalmente como deberes u obligaciones y, en ese sentido, constituyen ‘hechos sociales’. Aunque se trata de una afirmación que requeriría varios matices, la comprensión de los ‘hechos institucionales’ en Searle concuerda, en ese marco, con la noción de ‘hechos sociales’. Durkheim se centra, ciertamente, en los poderes deónticos negativos y no concibe las obligaciones, socialmente establecidas, como puras ‘razones’ a disposición de un agente libre y externas a los deseos. Durkheim tampoco considera ciertamente que haya una dimensión no exclusivamente humana, la de la intencionalidad colectiva, que subyazca a todos los fenómenos sociales, pero sí supone que las representaciones colectivas que constituyen las instituciones tienen un carácter deóntico —sobre todo en la forma de prohibiciones—. Justamente en ese sentido constituyen, para Searle, ‘razones para actuar independientes del deseo’.

Que la participación activa en el orden social supone, para el individuo, elevarse sobre sus deseos particulares, es una idea central para la noción de ‘hecho social’ en Durkheim. Searle sostiene ciertamente que no todos los hechos sociales tienen un carácter coercitivo y añade, también, como lo hace en *‘Rationality in action’*, que siempre hay una brecha (*gap*) entre la regla y su cumplimiento mediante una acción, en vista de la libertad de elección del individuo, pero supone que la aceptación colectiva de una regla va de la mano con el reconocimiento de ‘poderes deónticos’ —positivos como las habilitaciones o negativos como las prohibiciones—. La asignación de funciones de estatus no es por eso normativamente neutral. No por ello, por tratarse de normas, la realidad social no puede ser estudiada objetivamente. Searle y Durkheim coinciden en que la existencia de lo social, al menos de una dimensión esencial de la misma, es ontológicamente subjetiva, pero

que, a la vez, puede ser conocida objetivamente. La concepción de la sociología en Durkheim podría redescibirse así, sin traumatismos, mediante las distinciones de Searle.

Destacar la dimensión ‘psíquica’ de lo social no debe hacer pasar por alto, sin embargo, el hecho de que Durkheim, como uno de los fundadores de la sociología como disciplina científica, defiende en todo caso la autonomía de los hechos sociales con respecto a los fenómenos mentales y, por ende, la irreductibilidad de la sociología a la psicología. Durkheim recurre a múltiples metáforas para mostrar cómo la agregación de representaciones de distintos individuos genera algo cualitativamente distinto a lo que sucede en cada mente individual. Sobre esa base el sociólogo francés se queja de que la irreductibilidad de un todo a sus partes, que fácilmente se concede en otros reinos de la naturaleza, se juzgue inadmisibile en la esfera social:

La célula viva no contiene nada más que partículas minerales, como la sociedad no contiene nada aparte de individuos; y, sin embargo, es a todas luces imposible que los fenómenos característicos de la vida residan en los átomos de hidrogeno, oxigeno, carbono y nitrógeno [y más adelante agrega] No son las partículas no vivas de la célula las que se alimentan, se reproducen, en una palabra, las que viven; es la misma célula y ella sola. (Durkheim, 1982, p. 22)

La obra de Durkheim plantea una posición que desafía los supuestos del individualismo ontológico. Durkheim considera, incluso, que los conceptos, por más que estos sean usados por cada mente individual, son ellos mismos representaciones colectivas condensadas en el lenguaje. No pueden estas confundirse con las representaciones sensitivas —percepciones o imágenes— individuales que están en constante flujo. Los conceptos son representaciones estables y comunicables con las cuales construimos un pensamiento lógico (Durkheim, 1912, pp. 432-435; véase Ramos en este volumen, para un argumento en una dirección semejante). Como los conceptos son representaciones compartidas, que trascienden la esfera de la percepción, sin la existencia de la sociedad no podría haber propiamente un pensamiento conceptual. Durkheim no es, por supuesto, un kantiano, en cuanto que los conceptos en cuestión tienen una génesis social e histórica,

pero empalma, desde la sociología, con el problema kantiano de explicar cómo es posible la constitución de una experiencia ordenada. Las categorías mediante las cuales constituimos la experiencia coinciden, a su juicio, con la estabilidad y generalidad de ciertas representaciones compartidas fundamentales. En esa misma dirección, Durkheim sostiene que los deberes morales —los cuales elevan al individuo sobre sus deseos particulares— no pueden subsistir con independencia de la obligatoriedad y el carácter conminatorio de los ‘hechos sociales’. La individualidad del hombre está atada a la corporalidad y a la naturaleza, pero la ‘personalidad’ de cada ser humano, su dimensión moral, depende del punto de vista impersonal, que solo es posible por obra y gracia de los ‘hechos sociales’.

Así pues, existe una tensión en la tradición de la ontología social entre aquellos que enfatizan la realidad de los individuos y explican las instituciones sociales a partir de sus relaciones y disposiciones de acción (Weber), y aquellos que explican al individuo mismo a partir de su pertenencia a un medio social, defendiendo la realidad de las instituciones sociales mismas —aunque estas, debe aclararse, no existen del mismo modo que los individuos corporales—. En este volumen Baumann defiende, en efecto, una versión del individualismo mientras que Thomson, por su parte, critica la dicotomía misma: o cosificar la realidad social o reducir lo social a lo individual. En la teoría social contemporánea se encuentra, en esa misma línea, un repetido intento de conciliar el papel del actor social en el devenir de los procesos históricos con las determinaciones y constricciones que imponen un medio social dado. Hay un intento de evitar tanto el objetivismo —asociado con el estructuralismo y que niega un genuino papel a la agencia del actor social—, como el subjetivismo —que centra sus explicaciones en las acciones de un sujeto abstracto desacoplado (*disengaged*) de un medio social real históricamente dado—.

Así sucede, por ejemplo, en la obra de Pierre Bourdieu. En este caso, el concepto de ‘práctica’, como un hacer —estructurante y estructurado— en unas condiciones reales dadas en el mundo, permite escapar tanto al ‘realismo de la estructura’ —que hipostasia las relaciones sociales de manera ahistórica—, como también a la noción de un sujeto abstracto —enteramente ficticio—, como el de la teoría de



juegos o el de —cierta fase— la filosofía de Sartre (Bourdieu, [1980] 2007). En una dirección similar, Anthony Giddens desarrolla la noción de ‘estructuración’, es decir, una teoría sobre cómo se generan las propiedades estructurales de los sistemas sociales, en términos de la reproducción de conductas sociales a través del espacio y el tiempo, la cual busca evitar una noción de estructura externa a la acción humana. No se concibe, entonces, la estructura como una mera matriz de transformaciones permitidas, sino como “un conjunto de reglas de transformación que gobierna la matriz” (Giddens, 1984, p. 17). Se le da, así, un lugar a la agencia del actor en la transformación de la propia matriz. La discusión de López de las nociones de agencia y estructura en su ensayo trata algunos de estos tópicos, pero no hay por otra parte una discusión detallada de estos autores en este libro.

Este libro gira, en su conjunto, en torno a temas y problemas abordados por clásicos de la sociología como Marx, Weber y Durkheim, pero lo hace en el marco de un subcampo de la filosofía cuyos métodos de producción de conocimiento y tipos de argumentación difieren de los de la sociología. Esa diferencia es, sin embargo, productiva. Los ensayos aquí contenidos, de los que ahora pasamos a dar cuenta, se mueven, de una u otra forma, en esa zona fronteriza.

Peter Baumann inicia su ensayo “Los individuos y los otros: reducción sin identidad” preguntándose si existe la ontología social y examinando si el problema de la existencia de la ontología social es análogo al de los números. Él considera que la pregunta interesante es, más bien, la de la relación entre lo social y lo individual. Bauman rechaza el eliminativismo —no existe la sociedad— y también el dualismo fuerte, que atribuye dubitativamente a Durkheim, según el cual lo social es algo *sui generis* que no depende para su existencia de los individuos. El autor distingue un individualismo reductivo de uno no reductivo y concibe el primero, a su vez, en dos versiones: reductivo identificador y no identificador. El reductivo identificador identifica clases de hechos sociales con clases de hechos sobre individuos —o por lo menos identifica instancias particulares de hechos sociales con instancias de hechos sobre individuos—. Sin embargo, dadas las múltiples instanciaciones distintas que puede tener una clase de hecho social en clases de hechos individuales, tal reduccionismo es implausible.

Incluso la identificación de casos de hechos sociales con casos de hechos individuales le parece problemática —tal reduccionismo hereda los problemas de la identidad de clases—. Baumann favorece un individualismo reductor no identificador, según el cual los hechos sociales están constituidos por hechos individuales, pero entiende la constitución como diferente de la relación de identidad, pues es una relación irreflexiva y asimétrica. El individualismo no reductivo concibe los hechos sociales como supervinientes a hechos individuales, pero sin reducirlos a ellos; eso, sin embargo, deja lugar a aceptar la existencia de agentes colectivos, lo cual Baumann considera innecesario. Su propuesta favorece un individualismo analítico de tipo weberiano, que no implica que la sociología sea reducible a la psicología.

A continuación, Baumann hace algunas consideraciones sobre la intencionalidad colectiva y cómo, aunque las intenciones-de-nosotros sean irreducibles a las intenciones-del-yo, tal cosa no es incompatible con el individualismo metodológico. Lo que sí sería incompatible con el mismo es la tesis de que haya actitudes que tengan un sujeto colectivo, pero concluye que sería difícil encontrar a alguien que defienda tal cosa hoy en día. Señala además que el uso de la noción de intencionalidad colectiva es en todo caso limitado y que hay fenómenos sociales de nivel medio y micro en el que esta solo juega un papel parcial. Si bien Searle usa la noción de intencionalidad colectiva para explicar el origen y la naturaleza de las instituciones sociales, las reglas constitutivas que se imponen mediante ella no logran tal cosa. La existencia de la regla  $x$  cuenta como  $y$  no explica ni el origen ni la naturaleza de  $x$ , más bien presuponen a  $y$ . El reconocimiento de las funciones de estatus, argumenta Baumann, debe fundarse en procesos sociales, mediados por relaciones de poder, que no son ellos mismos procesos institucionales. El concepto de acción social, concluye, puede ser más importante que el de intencionalidad colectiva.

Garrett Thomson inicia su ensayo, “Reificar o reducir: una poderosa y persistente falsa dicotomía”, observando que hay dos problemas fundamentales en torno a las ciencias sociales: primero, si las instituciones sociales deben examinarse como totalidades o si deben descomponerse para su análisis en términos de las acciones de individuos; y, segundo, si las explicaciones de las prácticas e instituciones sociales deben ser

causales, análogas a las de las ciencias naturales, o si tienen más bien el objetivo especial de interpretar el sentido de tales instituciones. Con base en la posición que adoptan respecto a esos dos interrogantes, y siguiendo a Hollis, Thomson clasifica los enfoques en ciencias sociales en cuatro categorías: la primera es un enfoque causal individualista, que explica los fenómenos sociales a partir de las acciones de individuos y está ejemplificada por Hobbes y la teoría de la decisión racional. La segunda categoría es también individualista, pero no considera que los fenómenos se puedan explicar de manera puramente causal, sino que se requiere de una comprensión interpretativa de los mismos. Este enfoque está ejemplificado por las obras de M. Weber y A. Schütz. La tercera categoría también es interpretativa, pero concibe que el foco de interpretación deben ser las culturas y no las conductas individuales y está ejemplificada por trabajos de C. Geertz y P. Winch. La cuarta categoría se enfoca en el aspecto causal de los procesos sociales, pero no explicados a nivel de los individuos, sino de procesos al nivel macro, como las relaciones de poder entre clases sociales (Marx) o características estructurales de las sociedades (Levi-Strauss).

Aunque útil como guía, Thomson busca trascender la clasificación de Hollis, para recuperar distinciones que allí se pierden. Una de las tesis principales que se quieren defender en el ensayo es que resulta falso que, para evitar el dualismo ontológico que reifica las instituciones sociales, la única salida sea reducir tales instituciones a los estados mentales y acciones de individuos. Para defender tal afirmación Thomson examina cuatro tipos de individualismo. Primero el eliminativismo, según el cual solo existen los individuos, lo cual es falso, pues, en un sentido obvio, es verdad que existen las instituciones sociales. Segundo, el individualismo reduccionista dice que los enunciados sobre instituciones sociales son reductibles a enunciados sobre individuos en cuanto que libres de roles sociales, lo cual no es posible, según argumenta Thomson. La razón es que los criterios de relevancia para categorizar los predicados sobre lo social no coinciden con aquellos que caracterizan a los individuos independientemente de sus relaciones sociales. Por otra parte, el reduccionismo confunde una tesis semántica con una tesis ontológica, ya que lo que se reducen son enunciados en términos de otros enunciados, no objetos en términos de otros. La tercera clase de individualismo

es explicativo —individualismo metodológico—, según el cual el comportamiento de las instituciones sociales puede explicarse en términos del comportamiento de los individuos. La razón para rechazar este enfoque es básicamente la misma del caso anterior: la operación de una institución social no puede explicarse a partir de los estados psicológicos de los individuos con independencia de sus relaciones sociales. La cuarta clase de individualismo es el composicional, que sostiene que las instituciones sociales están compuestas por personas individuales, lo cual no implica identificar a la institución con sus componentes, pues cualquier ‘cosa’ es algo más que sus componentes.

Thomson sigue el principio de Marx de que la sociedad no se compone de individuos, sino que expresa las relaciones en que aquellos se encuentran. Así pues, la sociedad no tiene componentes básicos, en el sentido en que los tiene una silla. El rechazo de estas cuatro versiones del individualismo no lleva al dualismo, afirma Thomson, pues no se reifican las instituciones sociales como si fueran cosas que existen por sí mismas. Por último, el autor rechaza la afirmación de Lukes de que la afirmación de que no existirían las instituciones sociales si no existieran los individuos sea una perogrullada. Examina el concepto de ‘individuo’ y muestra las connotaciones normativas y políticas que tiene. El concepto caracteriza a los seres humanos de manera equivocada, como si pudieran existir con independencia de sus relaciones con los demás y estas relaciones fueran meramente contractuales.

En su ensayo “La normatividad y la vida social”, Jaime Ramos señala que el papel que atribuyamos a las normas en la vida social depende de nuestra concepción de la normatividad. Sostiene que existen dos concepciones de la normatividad que no se distinguen usualmente. Lo que llama una ‘concepción lingüística’ de la normatividad, según la cual las normas o son constructos lingüísticos, con una forma lógica determinada —p. e., reglas constitutivas o regulativas— o son pensamientos —conceptos— contenidos en tales representaciones lingüísticas. Esta es la concepción dominante e incluso implícita en la tradición tanto filosófica como jurídica. Tal concepción de la regla va acompañada de una concepción causal del seguimiento de reglas, según la cual la aplicación de una regla es un evento en el mundo y la representación mental de la misma juega un papel causal en la

generación de la acción. La concepción social del seguimiento de reglas, inspirado en Wittgenstein, las concibe como prácticas sociales, como usos, como maneras institucionalizadas de hacer las cosas. Estas prácticas, que pueden no ser nítidamente expresables en manuales y códigos, determinan los criterios de lo que es correcto e incorrecto, de lo que es atenerse a la regla o no. Es decir, que la acción funda al logos y no a la inversa.

Por otra parte, las reglas no pueden existir de manera atómica, no es concebible una primera regla lingüística o de comercio. La normatividad es un conjunto de prácticas interdependientes. Con respecto al seguimiento de reglas, una regla puede invocarse para dar razón de una acción, para explicar su sentido o justificarla, aunque la representación de la regla no haya jugado ningún papel causal en la determinación de aquella. La normatividad es inherentemente social, intersubjetiva, no puede preceder a las relaciones sociales pues es inmanente a ellas. Por ello el uso y la creación de reglas privadas, individuales, presupone un contexto social normativo. La normatividad social aplica al pensamiento mismo: los criterios y conceptos con que categorizamos y ordenamos el mundo están contenidos en el lenguaje público, social, y se derivan de nuestras prácticas. Qué cuenta como la realización de tal o cual acción depende de criterios públicos y no esencialmente de la intención del agente. Se trasciende así la primacía del sujeto de la tradición moderna, pues el sujeto mismo presupone un medio social en el que existir. Aunque usualmente es posible distinguir, caso por caso, entre seguir una regla y meramente actuar conforme a ella, no es posible construir un criterio universal del tipo ‘se sigue la regla  $\partial$  si y solo si se da el evento físico o mental  $\Delta$ ’. No existe una esencia de la normatividad, de hecho, lo que llamamos seguir una regla es una amplia familia de casos diversos. Si se adopta la concepción lingüística se encuentra que el papel de las reglas en la vida social es limitado, si se adopta la concepción social de la normatividad, los conceptos de norma y sociedad son inextricables.

En su ensayo “El lenguaje y la cuestión de la realidad social”, Luis Eduardo Gama busca desmontar la idea —central para la ontología social de Searle— según la cual la realidad social es constituida mediante la ‘asignación de funciones de estatus’ a ‘hechos brutos’.

Gama se opone a esta tesis cuestionando, desde sus inconsistencias internas y desde una postura —derivada de Hegel— que el autor denomina ‘fenomenológica’, la concepción del lenguaje en Searle. El punto de partida de la crítica es la imposibilidad de concebir el pensamiento a modo de una representación ‘prelenguájica’, común a los seres humanos y a los animales, a la cual, luego, se le añade una dimensión simbólica. En oposición a esto, y desde las reflexiones de Hegel acerca de la ‘certeza sensible’ en la *Fenomenología del Espíritu*, Gama sostiene que toda la experiencia —incluyendo allí las percepciones más básicas— está estructurada por la universalidad intrínseca al lenguaje y que, por tanto, no tiene sentido postular un acceso a hechos brutos no mediado por alguna dimensión simbólica.

Plantearse una experiencia prelingüística, como lo hace Searle, lleva al complejo problema de explicar cómo es posible el inicio de una experiencia mediada por el lenguaje. Problema arduo no solo porque, desde una ontología fundamentalmente naturalista como la de Searle, para la cual el mundo real está compuesto esencialmente de partículas materiales y ordenamientos complejos de las mismas que componen la esfera de lo viviente, la existencia de lo simbólico tiene un carácter anómalo, sino porque la precaria explicación del origen del lenguaje, por parte de Searle, cae en un círculo vicioso: si este mismo es el fruto de la asignación de funciones de estatus a ciertos sonidos o gráficos, la creación del lenguaje ya presupone un rasgo esencial de su uso. Gama no ofrece una solución a ese problema, sino que desestima el problema como tal en la medida en que sus presupuestos son, a su juicio, insostenibles. Desde una ontología alternativa en la cual la noción de ‘espíritu’ (*Geist*) está en el centro, lo más inmediato es justamente la participación en un espacio simbólico.

Aunque Searle, como lo hace en su polémica con la postura fenomenológica de H. Dreyfus, desestimaría probablemente esta postura al calificarla de ‘idealista’, de una para la cual lo real no va más allá de lo experienciable y simbolizable, Gama sostendría que no aceptarla y conservar las premisas de Searle acerca de la naturaleza de la mente y de la realidad más basal lleva a inconsistencias irresolubles que terminan debilitando el programa completo de una ontología social. La alternativa, dice Gama, es pensar el *Geist* como el ‘nivel cero’ de

toda ontología. En la medida en que este contiene necesariamente una dimensión lingüística, el único ser que puede ser comprendido es el lenguaje. Desde tal perspectiva no tiene sentido pensar en la génesis de la realidad social como un acto de atribución de funciones de estatus a hechos brutos realizada mediante el lenguaje, pues no hay tal momento inaugural ni hay, tampoco, hechos aprehensibles antes de toda simbolización. Los seres humanos están ya siempre envueltos en la historicidad compartida del sentido, de modo tal que no hay propiamente ningún proceso de constitución o construcción de la realidad social.

En su texto “Reconstrucción, proyección, deconstrucción. Una tipología de las ciencias sociales críticas”, Carlos Andrés Ramírez plantea la posibilidad de diferenciar entre distintos tipos de ciencias sociales críticas a partir de la *existencia* de un conjunto limitado de formas de ‘desajuste institucional’ concebido a partir de la fórmula de Searle para comprender la ‘lógica’ de los ‘hechos institucionales’. Si el programa de Luc Boltanski de una ‘sociología de la crítica’ abre el escenario para pensar la actividad crítica no solo como un componente de la realidad social, al modo como lo hace la tradición hegeliano-marxista, sino como una actividad situada que no está casada de antemano con una filosofía de la historia ni con un objeto o con un agente determinado, tal programa llama a pensar la dimensión ontológica de la crítica desde un enfoque posmarxista. La ontología social de Searle —con la cual Boltanski tiene afinidades explícitas y a pesar quizás de sus propios propósitos— se ofrece como una buena herramienta para formalizar y sistematizar esa dimensión.

Si la realidad social humana, para Searle, se compone de ‘hechos institucionales’ y todo hecho institucional supone la fórmula ‘para nosotros x cuenta como y en el contexto z’, las diversas clases de crítica pueden sistematizarse como diversas clases de *negación* de la función atribuida colectivamente al término y. De ese modo, puede diferenciarse entre la ‘crítica normativa inmanente’ —‘para nosotros x no cuenta *efectivamente* como y en el contexto z’—, la ‘crítica normativa trascendente’ —‘para nosotros x no cuenta como A sino como B en el contexto z’— y la ‘crítica trascendente no normativa’ —‘para nosotros x no cuenta *más* como y en el contexto z’—.

Bajo el supuesto de que las ciencias sociales críticas no se definen tanto por una metodología específica, sino ante todo porque están emplazadas en los procesos efectivos de cambio social, ya iniciados por un cierto agente bajo la forma de la ‘crítica ordinaria’, a cada clase de esos desajustes institucionales le corresponde un tipo de ciencia social crítica. En otras palabras: si estas ciencias dependen de la existencia de un cierto desajuste institucional, pues solo se conoce lo que es, debería haber tantos tipos de ciencias sociales críticas como clases de desajustes institucionales.

Sobre esa base, Ramírez ofrece una tipología de estas ciencias en la que incluye las ‘ciencias sociales crítico-reconstructivas’, las ‘crítico-proyectivas’ y las ‘crítico-deconstructivas’. Estas se ocupan, respectivamente, de investigar fenómenos que impiden la realización plena de las normas aceptadas por una colectividad, con investigar la ilegitimidad de ciertas normas vigentes desde el horizonte de las normas aceptadas —por otro grupo, para el mismo contexto— o, finalmente, con investigar fenómenos anómicos en los cuales colapsa, sin un reemplazo inteligible, un cierto marco normativo. Las ciencias sociales críticas no constituyen así un conjunto armónico, pues entre ellas se presentan contundentes diferencias, pero, en su diversidad, mantienen vivo el proyecto de un conocimiento crítico. La primacía de la ontología sobre la epistemología sirve aquí de hilo conductor para sistematizar esa diversidad.

Jorge López, en el texto “Fundamentos institucionales del poder: algunas consideraciones desde la ontología social”, se propone re-elaborar el concepto de poder, entendido como la capacidad de la acción de un individuo de orientar o limitar la acción de otro, sobre la base de su inevitable conexión con el concepto de institución. Para esto último se sirve de la ontología social de Searle. La argumentación, sin embargo, no parte de Searle, sino del concepto de poder de Giddens y de la teoría de la acción de Davidson. López construye progresivamente su concepto de poder añadiendo nuevas capas a su tesis a medida que va entreviendo nuevas preguntas y problemas en cada uno de los pasos. De Giddens toma la idea de concebir el poder como una ‘capacidad disposicional’ de un agente para generar efectos sobre la capacidad de acción de otro agente o agentes, pero



esto deja abierta la pregunta en torno a qué clase de sucesos son estos, denominados ‘acciones’, gracias a los cuales se pueden generar tales o cuales efectos. Davidson le ofrece una respuesta al señalar cómo la acción es ciertamente un evento que admite una descripción que incluye un aspecto intencional pero cómo asimismo sus efectos, en sentido estricto, dependen de ‘movimientos corporales’. Una acción es un suceso querido por un agente que produce efectos gracias a que también es, de manera constitutiva, un tal movimiento.

La pregunta es ahora la de cómo es posible que un movimiento corporal pueda llegar a ser comprendido a modo de una forma de poder. Ahí aparece el concepto de instituciones de Searle en escena. En tanto estas suponen ‘reglas constitutivas’, mediante las cuales tales o cuales individuos adquieren una cierta ‘función de estatus’, los agentes quedan (in)habilitados, gracias a la atribución de una cierta función, para realizar o no poder realizar tales o cuales acciones. La existencia misma de su capacidad de realizar o no ciertas acciones depende así de la validez de ciertas ‘reglas constitutivas’. Pero como aquí no es claro aún por qué atribuirle a alguien una propiedad puede dar lugar a ciertos efectos, López introduce lo que llama la ‘definición nominal’ de una ‘función de estatus’, esto es, las equivalencias que se dan entre esta y otras nominaciones que implican una dimensión deóntica —por ejemplo, a modo de derechos o deberes—. De esa forma las acciones, como movimientos corporales, son resignificadas institucionalmente y se constituye, sobre la base de la diferenciación entre el sentido de las acciones de unos y otros individuos, la estratificación de los mismos. Que a alguien, a través de la atribución —vía intencionalidad colectiva— de ‘funciones de estatus’, se le reconozca la capacidad de hacer algo, en un cierto contexto y mediante ciertos recursos, significa que acepta colectivamente como ‘x tiene el poder (está habilitado/inhabilitado, capacitado/incapacitado, se le obliga/prohíbe) respecto de xi para hacer A’. Esa aceptación colectiva, debido a la cual el poder supone siempre una dimensión ‘cognitiva’, compromete tanto al que puede ejercer esa capacidad como al que está sujeto a ella. Redondeado el concepto de poder y consciente de las limitaciones de apoyarse en Searle, López remata su texto señalando las consecuencias de su concepto para el análisis —empírico— del poder, tal como considerar

los tipos y dimensiones del cambio institucional conforme al balance, en cada caso, de la diferencia entre poder y violencia, reconocer cómo la posibilidad de prácticas de resistencia está implicada en el mismo concepto de poder, reconocer la pluralidad de formas de poder conforme a la diversidad de asignaciones de ‘funciones de estatus’ o destacar la necesidad de pensar el poder asociado a motivaciones para la acción. Aquí, nuevamente, la ontología social establece su territorio en la zona fronteriza entre filosofía y ciencias sociales.

Por último, en el ensayo titulado “Los desafíos del realismo en la filosofía de las ciencias sociales”, Federico Schuster se ocupa de la alternativa entre posiciones constructivistas y las posiciones realistas con el propósito de defender, en términos epistemológicos, un ‘constructivismo teórico subdeterminista’ y, en términos ontológicos, un constructivismo moderado. Luego de pasar revista a las consecuencias antirealistas de la filosofía de la ciencia posempirista, Schuster señala cómo, en reacción al riesgo de que la realidad sea absorbida por lo que las teorías digan sobre ella, ha tenido lugar, en la filosofía de las ciencias sociales, un giro hacia la ontología. Los debates, por ejemplo, en torno al atomismo o el holismo se han vuelto, de nuevo, relevantes, y marcan la ruta tanto de un campo del trabajo filosófico como de la investigación empírica en ciencias sociales. La ontología social, señala Schuster, no opera con ‘argumentos empíricos’, pero, en su necesaria interacción con la investigación social empírica, tanto por sus consecuencias como el éxito de las teorías que respaldan, tales argumentos adquieren una convalidación indirecta. Esto no significa, a su juicio, que la realidad, nuevamente, sea solo un subproducto de las teorías exitosas. Siguiendo la tesis de la ‘subdeterminación de la teoría por los datos’ (Quine, Hesse), no puede decirse ni que los datos se acoplan a cualquier teoría —‘indeterminación’—, ni que los datos, como si hablaran por sí solos, definen lo teóricamente válido —‘determinación’—. Los datos deben ser categorizados y, en esa medida, están sujetos a diversas interpretaciones, pero, como lo muestra la misma posibilidad de interpretaciones disímiles, tiene lugar una ‘confrontación’ entre teorías y datos en la cual aflora, justamente, la capacidad de resistencia de lo real a su moldeamiento teórico.

La posibilidad de que haya teorías mejores que otras va de la mano con la legitimidad del realismo. Si esto es correcto, no hay propiamente una inevitable contradicción entre constructivismo epistemológico y realismo, pues la construcción de los datos no supone necesariamente negar la independencia de lo real frente al conocimiento, como lo supone toda postura realista. Y un argumento semejante vale también, sostiene Schuster, para el constructivismo ontológico. Sostener que la realidad social es ‘construida’ porque pasa por la mediación de las representaciones colectivas y del lenguaje, no excluye por principio el realismo, pues tales representaciones, junto con las atribuciones lingüísticas colectivas, son efectivamente reales. Es sostenible defender una posición constructivista, a este respecto, mientras se reconozca, por un lado, el carácter real de esas dimensiones y, por otro lado, cómo la misma idea de ‘construcción’ pierde su sentido si no hay algo más que es lo construido —lo cual deja abierta la posibilidad de un nivel de realidad externo a las representaciones y extradiscursivo—. Ese constructivismo moderado es conciliable, según Schuster, con diversos tipos de realismo: con un ‘realismo científico pragmatista de entidades’ como el de Ian Hacking, con un ‘realismo interno’ como el de Putnam o con un ‘realismo de estructuras’ como el de R. Bhaskar. Es asunto de la investigación filosófica, en su conexión con el trabajo empírico de las ciencias sociales, determinar cuál de estos realismos es preferible, pero, con lo dicho, queda sentado cómo el constructivismo, tanto en lo epistemológico como en lo ontológico-social, se deja conciliar con una posición realista.

Hasta aquí los ensayos. Este libro, en su conjunto, fue gestándose y tomando forma poco a poco. Los primeros antecedentes fueron talleres sobre ontología social que organizamos los editores en el marco del V Congreso Colombiano de Filosofía —Medellín, 2014; en el cual participaron también Vera Weiler, Angélica Santacruz y Gustavo Chirola— y en el III Congreso Nacional de Ciencia Política —Cali, 2014—. A estos siguió un taller sobre filosofía social en la Universidad Nacional de Colombia —Bogotá, 2015; con la participación de Raúl Meléndez— y el evento definitivo, “En búsqueda de la realidad: reflexiones en torno a la ontología social”, donde se presentaron

y discutieron los borradores de los textos que les presentamos —el evento fue realizado en la Universidad Javeriana de Cali, en noviembre de 2015—. El resultado es una aproximación a la ontología social que empalma con las discusiones contemporáneas en ese campo, pero lo hace con sensibilidad hacia la historia de las ideas, en cercanía y diálogo constante con la teoría sociológica y, como lo reflejan la mayoría de los ensayos, en frecuente polémica con un paradigma representado por Searle y sus seguidores<sup>4</sup>.

### Referencias

- Bourdieu P. ([1980] 2007). *El sentido práctico*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Durkheim, E. ([1895] 1982). *Las reglas del método sociológico*. España: Ediciones Orbis.
- Durkheim, E. (1912). *Elementary Forms of Religious Life*. Londres: George Allen & Unwin Ltd.
- Elster, J. (1989). *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Gadamer G. ([1960] 1989). *Truth and Method*. 2ª ed. Nueva York.: Continuum Publishing Company.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Gilbert, M. (1989). *On social facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Hay, C. (2006). Political Ontology. En R. Goodin y C. Tilly, (Eds). *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis* (pp. 78-96). Nueva York: Oxford University Press.
- Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lepsius, R. (1990). *Interessen, Ideen und Institutionen*. Wiesbaden: Springer.
- Marx, C. (1968). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

---

4 Agradecemos al Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas por su colaboración en la elaboración de este libro y en especial a Pablo Castro, por su trabajo de corrección.

- Marx, C. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Recuperado de [www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.htm)
- Marx, C. y Engels, F. (1980). La ideología alemana. Capítulo 1. En *Obras escogidas. Marx-Engels*. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.
- Noguera, J. A. (2002). ¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología social de John R. Searle. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (99), 35-60.
- Ramos, J. (1995). La ciencia cognitiva y su impacto potencial en la ciencia y la educación en Colombia. En *Documentos de la Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo* (vol. VII). Bogotá: Presidencia de la República / Colciencias.
- Riedel, M. (1975). *Metaphysik und Metapolitik–Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. Inglaterra: Penguin Books.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Nueva York: Oxford University Press.
- Smith, P. y Alexander, J. C. (2008). The New Durkheim. En J. C. Alexander y P. Smith (Eds.), *Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Stahl, T. (2014). Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins. En R. Jaeggi y D. Loick (Eds.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis* (pp. 228-254). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Watkins, J. W. N. ([1957] 1994). Historical Explanation in the Social Sciences. Reproducido en M. Martin y L. C. McIntyre (Eds.), *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Weber, M. (1964). *The Theory of Social and Economic Organization*. Traducción de A. Henderson y T. Parsons de parte 1 de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Londres: The Free Press / Collier Macmillan.