

Universidad Nacional Autónoma de México

Posgrado en Filosofía de la ciencia

Campo de conocimiento: Filosofía de las ciencias sociales

Título:

Individualismo metodológico y entidades sociales

Tesis para obtener el grado de Maestro en filosofía de la
ciencia

Paulo Cesar Rodríguez Castro

Tutora: Dra. Ángeles Eraña Lagos

México, D.F. 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción

Capítulo I: Individualismo Metodológico

1.1 ¿qué es el individualismo metodológico? _____ 7

1.2 Supuestos subyacentes: La prioridad explicativa _____ 14

Capítulo 2: La objetividad de la realidad social _____ 20

2.1 Searle: la construcción de la realidad social _____ 23

2.2 Durkheim y los hechos sociales: una postura no-reduccionista sustentada en la interacción _____ 37

Capítulo 3: El carácter no reductible de los hechos sociales, la inverosimilitud del individualismo metodológico _____ 52

3.1 Superveniencia y no reducción _____ 52

3.2 ¿Qué son los hechos sociales? _____ 56

Conclusiones _____ 74

Bibliografía _____ 80

Agradecimientos

Quiero agradecer a las personas e instituciones que contribuyeron a la conclusión de este trabajo. En primer lugar a mi Tutora Dra. Ángeles Eraña por el tiempo dedicado a la lectura y relectura del trabajo, por sus observaciones y sus opiniones.

También al Consejo Mexicano de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por haberme proporcionado la beca para la maestría durante el periodo 2008 a 2010. Beca que me permitió dedicarme de tiempo completo al término del grado y la realización de este trabajo. De la misma forma agradezco la beca mixta otorgada de febrero a mayo de 2010 que me permitió realizar una estancia en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU).

Introducción

Mi trabajo oscila entre dos disciplinas, la filosofía y la sociología. No puede decirse que aquí se postule una tesis sociológica, aunque está fuertemente sustentado en un clásico de la sociología, Emile Durkheim. Por otra parte, al ser la filosofía tan diversa, es también difícil ubicarlo en una tradición de pensamiento. Pero si hay un lugar al que apunte es hacia la filosofía analítica. Se inserta en un candente debate donde la cuestión principal es cómo se da cuenta de los hechos sociales, si se les puede dotar de objetividad y cierta independencia epistemológica con respecto de los individuos que les dan origen. Al mismo tiempo es una discusión contra el individualismo metodológico que sostiene que la vía para explicar los hechos sociales son los hechos sobre individuos y que intenta reducir los primeros a los segundos.

El debate sobre el individualismo metodológico puede rastrearse hasta Hobbes, seguido por algunos pensadores de la Ilustración que tenían una visión “contractualista” o convencionalista de la sociedad, en virtud de ello es que se asume que lo social es el resultado de las convenciones y contratos entre conjuntos de individuos. Algunos como Stuart Mill, o Max Weber ya desarrollaban más sistemáticamente los presupuestos y fundamentos individualistas o bien daban argumentos para mostrar su verosimilitud. Dichos argumentos fueron ofrecidos principalmente en contra de nociones colectivistas que parecían postular, con respecto de lo social, una mente supra individual (Bhargava, 1992). El individualismo metodológico está presente en disciplinas como la economía, la filosofía y por supuesto la sociología.

Las dificultades del debate entre colectivismo e individualismo radican en las múltiples versiones y argumentos, así como los malos entendidos entre las posturas. Sin embargo, tal como lo dice Lukes (1973) detrás de los supuestos colectivistas e individualistas hay una afirmación trivial: “que la sociedad se compone de individuos”. Yo no argumentaré en contra de esta afirmación pues me parece poco debatible, aunque si se le puede complementar y complejizar. La afirmación no hace más que poner en claro el sustento ontológico de la sociedad, por lo que no ofreceré un argumento que pretenda sostener la independencia ontológica de lo social sobre lo individual. Por otra parte, mi intención es mostrar que, aún siendo ontológicamente subjetivo, lo social es epistemológicamente objetivo y requiere estrategias explicativas distintas de las individualistas-reduccionistas. Es necesario, para ello, introducir aspectos de lo social

además de los individuos, tales como símbolos, una particular situación geográfica y otros elementos materiales que introduciré mediante la noción de sustrato social de Durkheim.

Tampoco pretendo aclarar las múltiples confusiones en el debate, he decidido retomar sólo algunos de los aspectos relevantes en virtud de mis intereses. Hay presente una reflexión fundamental sobre cómo se constituyen los hechos y fenómenos sociales: en primer lugar, su fundamento en las interacciones, el segundo tiene que ver con la importancia que tienen estos hechos, una vez constituidos, en el desarrollo de los individuos y cómo se convierten en agentes. Esto es, cómo los hechos sociales influyen en la constitución de la personalidad y la mente individual, qué papel juegan en los motivos y las elecciones, en las intenciones y en el pensamiento. Sin embargo, esto último requeriría un trabajo mucho más amplio, por eso es que aquí sólo pretendo dar razones a favor de la objetividad de los hechos sociales, decir que son irreductibles a los hechos sobre individuos pues tienen su origen en la interacción. Si esto es el caso dar cuenta o explicar los hechos sociales requiere más elementos que los considerados en explicaciones individualistas.

La discusión puede dividirse en dos: metodológica y teórico-hipotética con respecto de cómo se constituye un hecho social. No es mi intención discutir sobre una postura ontológica particular, sino discutir sobre la idea de que es analíticamente posible separar metodología, de explicación. El individualismo es una doctrina sobre qué (entidades, hechos, sucesos) es prioritario en la explicación y parte de supuestos o hipótesis que establecen dicha prioridad sin importar que modelo estructura la explicación.

No es mi interés descartar al individualismo metodológico como una estrategia verosímil, sino argumentar que, en la medida en que supone la hipótesis de que los hechos sobre individuos son la única vía para explicar lo social, es insuficiente para dar cuenta de los hechos sociales. Por lo tanto tenemos razones para pensar que la hipótesis de la que parte es equivocada. Me interesa pues argumentar en contra de esta hipótesis más que contra la metodología individualista en general.

En el primer capítulo intento mostrar que la metodología como doctrina adquiere un compromiso con respecto de qué es una explicación y cómo ésta se estructura. De la misma forma, asume hipótesis como principios guía que establecen qué recursos son relevantes en la explicación, es decir, qué tipo de explanans adquieren prioridad explicativa. Dicha prioridad descansa sobre hipótesis sobre cómo está constituido el explanandum. Para establecer la diferencia entre noción de explicación, modelo explicativo e hipótesis sobre la prioridad del explanans, ofrezco una noción de explicación

con base en cadenas de hechos que se vincula con 3 modelos de explicación: nomológico, ortodoxo y no-ortodoxo. Tanto la noción de explicación y los modelos son analíticamente separables, es decir que una noción puede vincularse con un modelo cualquiera. Cada uno de estos modelos determina cómo se estructuran las cadenas de hechos (deductivamente, deductiva e inductivamente o hipotéticamente respectivamente) para que cuenten como una explicación.

Distintas disciplinas pueden tomar esta misma noción vinculada con algún modelo para estructurar sus explicaciones. Lo importante es establecer claramente cuáles son los supuestos que la metodología, dentro de estas disciplinas, utiliza para establecer sus prioridades explicativas. Para identificarlos ofrezco una caracterización del individualismo metodológico a partir de sus principios básicos tomados de la literatura. La revisión de los textos básicos me ha permitido llegar a lo que llamo una hipótesis individualista que se resume como sigue: “al ser los individuos los constituyentes de la sociedad, toda explicación de los fenómenos sociales debe darse en términos de individuos”. La tercera parte del capítulo está dirigida a argumentar sobre esto. Si una explicación dentro de la metodología es individualista esto es por el tipo de hechos a los que recurre y la “elección” sobre qué tipo de hechos hay que explicar y cuáles son prioritarios depende de la forma en que se supone está constituido el mundo dentro de un dominio de aplicación, depende de una hipótesis sobre qué es prioritario en la explicación.

Para mostrar la inverosimilitud de la hipótesis individualista, desarrollo una propuesta que reconoce la objetividad de los hechos sociales y que hace énfasis en que éstos son irreductibles a los individuos (sus intenciones, deseos, fines, metas, planes) que los constituyen. En el segundo capítulo retomo a dos autores preocupados por la objetividad e irreductibilidad de los hechos sociales. Partiré definiendo un problema que se le objeta a las posturas que sostienen que lo social tiene una objetividad y que es planteado por Searle de la siguiente forma: si la realidad social no se fundamenta en los hechos sobre individuos, a la manera en que lo hace la tesis individualista, entonces parece que “flota en el aire”, es decir que se está postulando la existencia de una entidad supra individual. Aquí retomaré los argumentos en la filosofía de John Searle, y en la sociología los argumentos de Durkheim.

Ambos reconocen el dilema pero lo disuelven. Searle lo hace aceptando la afirmación trivial antes mencionada, que los fenómenos sociales son ontológicamente subjetivos (fundamentados en la propensión al comportamiento colectivo); pero añadiendo que son epistemológicamente objetivos pues no dependen de convenciones ni son arbitrarios, están fundados en una intencionalidad nosotros sustancialmente distinta de la individual. Las instituciones se explican y constituyen mediante otras instituciones

(esto es lo que hace al afirmar que el lenguaje es una institución prioritaria a cualquier institución).

Para Durkheim, la realidad social es objetiva porque su origen está en la interacción entre individuos de la que surge un producto *sui generis*, que va más allá de las intenciones y motivos estrictamente personales. Durkheim entiende la interacción como un fenómeno distinto de los motivos y acciones subjetivas, un hecho y un proceso que origina hechos sociales caracterizados por su naturaleza coercitiva, por “imponerse” a los individuos, entiende los hechos sociales como formas de hacer y pensar que una vez que se “fijan” se hacen externas, tomando formas ligadas a la morfología de la sociedad, o bien al conjunto de las interacciones dentro de un grupo tomado como un todo. Acepta la ontología subjetiva, pero lo que le permite evitar la reducción es, justamente, su idea de interacción y la noción de hecho social como realidad emergente.

Como se puede ver en Las reglas del método sociológico, Durkheim también discutía con los presupuestos individualistas y con el reduccionismo, nunca aceptó que la discusión sobre los hechos sociales fuera una discusión ontológica, en todo caso él mismo la reconocía como metodológica, como una preocupación con respecto a una “actitud” que el sociólogo debía tomar frente a los hechos sociales. Durkheim, entendía lo social como parte de la naturaleza, de una realidad que se constituye en niveles “emergentes¹” que van de lo básico, como las partículas, a lo complejo como la cultura. Estoy al tanto de las críticas que se hacen a la postura de Durkheim (Lukes 1992, Dubet 1997, Giddens 1977, 2006, Borlandi 1997, Rawls 2006, Sawyer 2002³) sobre la sustancialización de lo social que son generalmente aceptables sobre todo por los supuestos que le subyacen (Farfán 2004). Pero no las retomaré porque aquí por cuestiones de espacio y porque no argumento retomo las posturas durkheimianas en estricto sentido, sino sólo lo que me permite sostener un reclamo de no reducción que se construye con base en la ontología subjetiva y que no está sólo sustentado en la sociología de Durkheim.

Por su parte Searle pretende fundar lo social en características objetivas del mundo, particularmente una cualidad intrínseca a la biología humana, a saber, la propensión al comportamiento colectivo de donde se sigue una intencionalidad colectiva. De esta intencionalidad se sigue la posibilidad de asignar funciones (no utilitaristas y no arbitrarias) en objetos del mundo y símbolos que cumplen una función social, dicha asignación le permite mostrar que los hechos institucionales de los que se compone la realidad social tienen su base ontológica en la intencionalidad colectiva.

¹ No intentaré aquí mostrar si Durkheim era o no emergentista, simplemente retomo una intuición no reduccionista que no llega a ser un emergentismo.

Estos autores se distinguen en la medida en que para Searle la sociedad es producto de las cualidades biológicas individuales y los símbolos están fijos en objetos “brutos” u ontológicamente objetivos. Durkheim, por su parte, aunque acepta que biológicamente hay ciertas condiciones necesarias para la constitución de la realidad social², la sociedad no es el producto de una intencionalidad colectiva. Ésta es el resultado de las interacciones o asociaciones establecidas entre los individuos. En términos generales la asociación es una diada de al menos dos participantes, es un tipo especial de interacción que tiene la posibilidad de mantenerse a través del tiempo convirtiéndose en costumbre o hábito.

En resumen, para Searle lo social es producto de la intencionalidad colectiva, para Durkheim es producto de la interacción de donde se obtiene un producto nuevo, distinto de los hechos psicológicos con un “ascendiente” sobre los individuos, un poder coercitivo fundamental para reconocer a los hechos sociales. Sin embargo ambos autores pretenden conferirle una objetividad epistemológica a los hechos sociales. La realidad social no se funda en la suma de intenciones “yo hago”, sino en un nosotros fundado en un conjunto de reglas constitutivas que no dependen de las creencias de tal o cual individuo, sino de una creencia generalizada, colectiva, con respecto de un sistema objetivo de instituciones y dichas instituciones están fundamentadas y surgen de las interacciones.

El tercer capítulo consiste en la exposición de una noción no reduccionista sustentada en una superveniencia débil, en los argumentos de la múltiple realizabilidad, la disyunción radical y en la causalidad hacia abajo (Sawyer 2002, 2002a). Estas tres condiciones principales que tomo para esta noción no-reduccionista, provienen de la filosofía de la mente y son consistentes con lo dicho sobre la realidad social en el apartado anterior. Ayudan a sostener el reclamo de objetividad de los hechos sociales evitando una sustancialización en el plano ontológico y además de que resulta compatible con las condiciones con las que Durkheim caracteriza a los hechos sociales.

Los hechos sociales supervienen en la interacción, de la interacción surge un producto que no se puede identificar con alguno de sus componentes aislados en tanto producto del todo. Esta manifestación puede tener una forma genérica, de la interacción surgen fenómenos específicos ligados a la morfología social, sin embargo esas

² Este supuesto se encuentra en su argumento del “homo dúplex”, el individuo, decía Durkheim, está constituido por dos seres, uno biológico y otro social. Todo lo racional que tiene el hombre, le viene de la sociedad, los conceptos fundamentales para el pensamiento son principalmente colectivos, sin embargo reconocía que el individuo biológico es capaz de generarse ideas genéricas de las cosas en el mundo. De esta condición Durkheim seguía la posibilidad de obtener, mediante las asociaciones, conceptos colectivos que al “fiarse” se imponían en los individuos. Una muy buena reconstrucción del homo dúplex se encuentra en Rawls (2006)

manifestaciones pueden tener características genéricas. Durkheim argumentaba a favor de un método comparativo que permitiera establecer las regularidades y generalidades de los hechos sociales. Así, un hecho social como la religión, podría surgir con características particulares dentro del proceso de interacción, pero también tendría características genéricas. Por ejemplo, para Durkheim una de las características de la religión como hecho social, es que se define a partir de la relación entre lo sagrado y lo profano. Pero hechos sociales como la religión y la relación sagrado/profano son relativamente independientes en tanto tienen una realizabilidad múltiple. Esto es decir que las manifestaciones específicas de lo sagrado o lo profano al interior de un grupo se imputan a distintos elementos del sustrato social, dichos elementos por sí mismos pueden ser muy distintos y aún así realizar hechos sociales de la misma naturaleza por lo que ninguno de los elementos del sustrato aislados (y en particular los individuos) sirve para dar cuenta de la realidad social.

La causación hacia abajo es fundamental para sustentar la objetividad de lo social y esclarecer en que sentido la relación entre los hechos sociales y los individuos es de un tipo que impide la reducción de lo social a la suma de las intenciones individuales. La causación hacia abajo está sustentada en la coerción, otra de las características mediante las que Durkheim define los hechos sociales. La coerción se divide en dos tipos, una negativa que consiste en acciones obligadas o normativas (imposición de reglas y normas colectivas sobre la acción individual); y una coerción positiva expresada en reacciones emocionales o morales (fuerza moral e interiorización) sustentados en principios de acción que son colectivos en su origen, pero que pasan a formar parte del individuo que los internaliza. De esta forma, lo social, mediante la coerción moral, influye en la constitución de la intención individual antes de que esta se distinga plenamente como producto de la subjetividad.

Si aceptamos estas ideas sobre cómo está constituido lo social vemos la inverosimilitud de la hipótesis que afirma que la vía de explicación de lo social son los hechos sobre individuos. Así, el individualismo metodológico que supone dicha hipótesis es inverosímil o, al menos, insuficiente en la explicación de los hechos sociales. Estos hechos constituyen un nivel de la realidad distinto del nivel psicológico o mental, aún cuando dependen ontológicamente de los individuos, o siendo más preciso de sus interacciones.

Individualismo metodológico

1.1 ¿Qué es el individualismo metodológico?

En esta sección quiero responder ¿qué es el individualismo metodológico (en adelante IM)? Generalmente se le define como una doctrina sobre la explicación, o bien sobre cómo debe ser explicado lo social, sin embargo, en este capítulo lo entiendo como una hipótesis sobre qué es prioritario en la explicación. Para responder a esta pregunta es necesario hacer una distinción analítica entre metodología y explicación, voy a suponer una noción general de explicación sustentada en cadenas de hechos (Hillel-Ruben: 1990a) pues no pretendo entrar en una discusión sobre qué es la explicación. Esta noción en cadenas es verosímil porque permite referirme a la explicación en una forma más o menos general y aplicable en distintas disciplinas o metodologías. Dicha noción se refiere a la relación entre explanans y explanandum como una diada en la que hay una prioridad explicativa entre hechos, donde el hecho específico del lado izquierdo de la relación es el que permite explicar el hecho del lado derecho, *i. e.* esta noción se limita a decir qué tipo de relación hay entre explanans y explanandum, pero sin establecer qué tipo de hecho debe considerarse prioritario. La prioridad explicativa depende del ámbito en la ciencia al que se aplique esta noción. El que me interesa es el de las ciencias sociales.

Daré una caracterización de IM a través de tres puntos principales tomados de Kinkaid (1989: 493³) consistentes con otras caracterizaciones (Agassi 1960, Popper, 2006, Lukes 1968⁴, Hillel-Ruben 1990^a, Tuomela 1987) y que captura la hipótesis principal de IM en cuanto a qué es prioritario en la explicación:

- 1) Toda explicación en la que se utilicen categorías de naturaleza colectiva es, en principio reducible a leyes, propiedades y teorías sobre hechos individuales.

³ La caracterización de Kinkaid contiene otros puntos que no retomo porque para los fines que persigo, estos tres son suficientes en tanto expresan el reclamo general de que todo fenómeno social puede ser explicado en términos individualistas, el resto de los puntos que ofrece Kinkaid están orientados a la inclusión de categorías colectivas en las explicaciones sin asumir necesariamente el principio básico de MI y por ello las considera más plausibles.

⁴ Las referencias en Lukes corresponden a las nociones clásicas como las de Hobbes, Mill y Watkins (pág. 120), esta última también tomada por Ruben (1900a) de donde retomo las nociones de Mac Donald y Pettit. Popper (2006, cap. 14) también retoma la misma noción de Watkins e insiste, junto con Hayek (en Popper: 2006)), en que “los fenómenos sociales deben verse como el resultado de la acción humana y que no debemos estar nunca satisfechos con una explicación en términos de los llamados colectivos” (Popper, 2006: 98).

2) Las teorías sobre individuos y sus propiedades son suficientes para explicar los fenómenos sociales.

3) Cualquier explicación verosímil sobre fenómenos sociales debe referirse sólo a hechos sobre individuos, sus relaciones, disposiciones, etc.

De estos tres puntos obtengo un principio común a todas las versiones IM que denominaré hipótesis individualista (HI). Mi interés en identificar dicha hipótesis es mostrar que una noción sobre la explicación y un modelo que la estructure no responden qué hechos son prioritarios. Dicha prioridad tiene su base en la hipótesis mencionada y que define los recursos explicativos que utiliza.

Para argumentar lo anterior, desarrollaré los siguientes puntos en el presente capítulo:

- IM parte de supuestos y preguntas sobre cómo se constituye el objeto de las ciencias sociales (es decir la realidad social), dichos asuntos recurren a hipótesis fundamentales sobre el objeto de análisis para el desarrollo de estrategias explicativas.

- Para tener clara una noción general de individualismo metodológico y sustentar el punto anterior es necesario argumentar que hay una relación entre la hipótesis individualista (que puede vincularse con un supuesto ontológico o metateórico) y la metodología, de manera que la primera influye en la elección de los hechos dentro de la relación de explicación a los que recurre. La relación mencionada responde por qué una metodología es individualista.

I

Para Hillel-Ruben, la explicación es una relación diádica de pares ordenados de objetos donde una "entidad *explanans*" da cuenta de un "objeto de explicación" de la forma "X explica Y" o bien, es una relación expresada en el *explanandum* e. g.: "la persona P explica X a través de Y". En principio es posible explicar cierta instancia de un caso mediante otro hecho particular, o instancia, como entidad *explanans*, la explicación se compone de cadenas de hechos *i. e.*: "la ocurrencia del hecho P explica la ocurrencia del Hecho Q". Los hechos sociales utilizados en las cadenas pueden ser de los tres siguientes tipos (1990a: 137-139):

a) Particular: un hecho social es particular si o bien P es una propiedad social o el suceso o instancia de éste es un objeto social o instancia social.

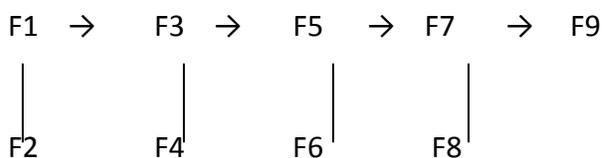
b) General: un hecho social es general si P es una propiedad social.

c) Universal: un hecho social es universal tanto si P o Q o ambos, son una propiedad social, o bien que cualquier objeto o suceso que es P es Q.

Hillel-Ruben sostiene que los objetos de explicación siempre son hechos, y que las relaciones de explicación se dan entre cadenas de hechos (1990a: 135-36), sean como un suceso específico, o bien como la ocurrencia de cierta propiedad *i.e.* el hecho de que tal o cual objeto tiene la propiedad P. Asumire la suposición presente en Hillel-Ruben de que una explicación se da con base en hechos que componen las entidades *explanans* y que son fundamentales en la explicación que toma la siguiente forma, en una relación que no es de implicación, sino de prioridad explicativa:

$$f1 \rightarrow f2 \rightarrow f3$$

Tenemos una cadena en donde la relación no es necesariamente transitiva, la relación que hay entre f1 y f3 es la de un ancestro explicativo y un descendiente explicativo respectivamente. Una cadena más desarrollada que incluya todos los tipos de hechos, según Ruben, sería como sigue:



F1 explica F3 y F3 explica F4 y así sucesivamente, pero también F2, F4, F6 etc tienen explicaciones, la línea que une a los hechos representa una conjunción y para que una explicación sea completa se requiere de toda la cadena. Aunque si tenemos una cadena en la que falte algún eslabón podríamos complementarla con una hipótesis plausible. Ahora bien, hay que establecer cuál o cómo se puede dar la conexión entre hechos en la cadena, esto es a través de modelos que la estructuren. No es necesario ofrecer cada una de las condiciones necesarias y suficientes para determinar cuándo una explicación cumple con las condiciones de los modelos, basta con mencionarlos para clarificar qué estructura tendría la cadena.

Podemos suponer un modelo deductivo en el que la relación entre hechos es de implicación o se obtiene mediante una inferencia deductiva, o bien otro modelo donde una explicación se obtenga por inducción, o bien un modelo no ortodoxo donde la explicación puede plantearse simplemente como una hipótesis convincente o plausible. Tener en cuenta esto basta para establecer de manera general cómo se da una explicación o cómo se estructura la cadena en alguno de los modelos que pueden relacionarse con una explicación científica y en particular con IM. Al asumir este esquema para la

explicación, es posible aceptar también que es compatible con cualquier modelo explicativo.

De acuerdo con la posible separación entre los supuestos que responden qué entidades (hechos en este caso) son prioritarias en la explicación, y cómo ésta se estructura de acuerdo con un modelo en particular, según Bhargava (1992), IM puede asociarse con distintos modelos explicativos y por ello los supuestos sobre la estructura de la cadena puede ser variable. Sin embargo, a pesar de la variabilidad de los modelos, la elección de los tipos de hechos y su prioridad explicativa estaría conectado con una hipótesis sobre dicha prioridad. Es necesario tener un principio que sirva como guía para decidir qué hechos son relevantes para constituir una cadena plausible. En el caso de IM el tipo de hechos que se eligen son hechos sobre individuos, en el siguiente punto desarrollaré la que, de acuerdo con la literatura, cuenta como hipótesis individualista y que sirve como la guía mencionada.

II

Hillel-Ruben (1990a: 131-32) entiende IM como la doctrina que afirma que, en última instancia, todo fenómeno social puede ser explicado sin recurrir a entidades o propiedades sociales. De acuerdo con la literatura, resulta complicado definir claramente qué es IM en las ciencias sociales pues se han ofrecido distintas versiones que se fundamentan en los compromisos que éstas adquieren para explicar fenómenos y hechos sociales (Bhargava, 1992). Sin embargo es generalmente aceptable (Hillel-Ruben 1990a, Kinkaid 1986, Watkins (en Lukes 1968), Mac Donald y Pettit 1981, Popper 2006, Sawyer 2002, Agassi 1960, Lukes 1968, Bhargava 1992) que IM es fundamentalmente una hipótesis sobre qué hechos son relevantes para explicar cómo se constituyen los fenómenos sociales, es un principio metodológico que se sustenta en el reclamo de que para dar cuenta de los fenómenos sociales la mejor vía es hacerlo en términos de hechos sobre individuos. De esta forma obtendríamos una cadena que explicara algún fenómeno social que en su base deje fuera cualquier referencia a entidades o propiedades sociales, tomando siempre como prioritarios a los hechos sobre individuos (1990a: 132).

La intuición más fuerte que los autores citados (los que están a favor y en contra de IM) han enfatizado y que parece darle su mayor relevancia a IM es lo que Watkins expresa como sigue:

Los componentes básicos del mundo social son la gente individual que actúa, más o menos apropiadamente, teniendo en cuenta su entendimiento de su situación. Cada institución social, situación o acontecimiento complejo, es el resultado de una configuración particular de individuos,

de sus disposiciones, situaciones, creencias, los recursos con que cuentan y el ambiente físico que los rodea. (Watkins citado en Lukes, 1968: 120)

Detrás de esto hay un supuesto trivial, aceptable tanto por individualistas como por colectivistas: Lo único que existe son los individuos, la sociedad se compone de personas, los grupos consisten en personas, las instituciones consisten en roles y normas que son cumplidas o no cumplidas por personas. Esta cita supone que al estar la sociedad constituida por individuos, los hechos sobre estos son la vía apropiada para explicarla pues ésta es el producto de las intenciones y metas de los individuos. La sociedad es pues el producto de las configuraciones o grupos que los individuos forman entre sí de acuerdo a sus propias motivaciones, sus intereses y necesidades que son realizables en conjunto.

De esto se obtiene la hipótesis individualista (HI) que, de acuerdo con la literatura revisada, expreso como sigue:

... todo fenómeno llamado social está constituido por los agentes individuales, por lo tanto debe explicarse en términos de los individuos que componen la sociedad, según Watkins (1959: 505) no se habrá llegado a una explicación de fondo de los fenómenos sociales a menos que sea a partir de teorías, enunciados, propiedades o interrelaciones de los individuos. “Para cualquier suceso en que los ‘colectivistas’ sostengan una explicación referente a grupos o prácticas, hay, o habrá, una explicación individualista con referencia a hechos individuales” (Hillel-Ruben 1990a, Kinkaid 1986, Watkins⁵ (en Lukes, 1968), Mac Donald y Pettit 1981).

Si los elementos constitutivos de la sociedad son los individuos actuantes, sus creencias e intenciones y sus disposiciones, entonces, todo fenómeno social es el resultado de esas acciones, por lo tanto la explicación de los fenómenos sociales depende de los elementos que la constituyen *i.e.* los individuos (Lukes 1968, Sawyer 2002, Kinkaid 1986, Popper 2006, Agassi 1960). IM es pues una doctrina metodológica acerca de cómo deben ser explicados los fenómenos sociales, en este sentido TI es el principio en el que IM se sustenta. Quiero distinguir dos posiciones acerca de por qué se recurre a hechos individuales para la explicación:

(a) Porque lo único que existe son los individuos y no se acepta la “existencia” de entidades o propiedades sociales.

⁵ El principio o bien, los elementos principales que definen al individualismo según Watkins son los mismos en Popper, Hillel-Ruben y Lukes.

(b) Sin asumir ningún compromiso ontológico, se asume que la explicación más sencilla es la que apela a los hechos sobre individuos, por lo que es la mejor vía para explicar los fenómenos sociales.

Mientras que (a) descarta cualquier referencia a entidades sociales como parte de una explicación sobre este tipo de fenómenos asumiendo una postura ontológica, (b) no asume compromiso ontológico alguno, sólo sostiene que la vía más plausible para la explicación de fenómenos sociales es dando prioridad a los hechos sobre los individuos en tanto son ellos los que conforman la sociedad. Si bien (a) y (b) son distintas, en lo que sigue argumentaré que sin importar si hay o no compromisos ontológicos, ambas se sustentan en HI⁶. Sin embargo, al ser (b) una versión que no expresa un compromiso ontológico es la que me interesa retomar, pues, si puedo mostrar que (b) asume la HI y que ésta es equivocada, entonces (a) queda descartada.

III

De acuerdo con el principio básico y con el esquema de explicación expuesto, IM en estas dos versiones, supone lo siguiente la prioridad explicativa de los hechos individuales en la que, yendo hacia atrás en la cadena explicativa, podemos tener la seguridad de que ya no hay hechos sociales. Lo que en IM se entiende como el hecho último o bien el fondo de la explicación (rock-Bottom), no es un hecho sin explicación, sino un momento en la cadena explicativa en el que dejan de aparecer hechos sociales, por lo que una cadena finita puede no presentar problema. El problema se presenta en cadenas infinitas en las que no sabemos con certeza si no aparecerá un hecho social en algún punto de la cadena. Sin embargo, Hillel-Ruben afirma que es posible, en cierto grado, determinar en qué momento dejarán de aparecer estos hechos en la cadena, *e. g.* si nos referimos a la constitución física de algo, sabemos que, aun cuando la cadena es infinita, no hay razón para pensar que aparezca un hecho social, de la misma forma si llegamos a un lugar en la cadena en que sólo hacemos referencia a leyes biológicas o psicológicas (Hillel-Ruben 1990a: 132):.

⁶ En el segundo capítulo me dedicaré a mostrar por qué los hechos sociales no pueden explicarse sólo en términos de los individuos que los constituyen argumentando mediante las propuestas de Searle y Durkheim, que la realidad social se distingue de la individual y aunque en efecto, tiene su origen en las relaciones entre individuos esta no se reduce simplemente a la conjunción o es producto de los hechos individuales.

La caracterización de una versión individualista explicativa (IE), que es consistente con distintas versiones de IM (Lukes 1960 Bhargava 1992 Sawyer 2002, Tuomela 1990) es como sigue:

Si p explica q:

- 1) O bien, (a) ambos p y q son acerca de hechos individuales, o bien
(b) q es acerca de un hecho social, pero p es acerca de un hecho individual
(c) p es acerca de un hecho social (sin importar si q es o no acerca de un hecho social) y hay otra explicación e' tal que q es el *explanandum* en e' y hay otro *explanans* de q en e', r, y r es acerca de un hecho individual.
(d) p es acerca de un hecho social y hay otra explicación e' tal que p es el *explanandum* en e' y hay un *explanans* de p en e', r, y r es acerca de un hecho no social.
(e) p es acerca de un hecho social (sin importar si q es o no acerca de un hecho social) y hay una cadena explicativa en la que los hechos mencionados por p y q figuran de manera que algún ancestro explicativo del hecho mencionado por p es un hecho individual.
- 2) Si una cadena explicativa es finita, es suficiente, para asegurar la prioridad explicativa de lo no social, que el primer miembro de la cadena sea un hecho individual.
- 3) Si una cadena explicativa es infinita, entonces es suficiente, para asegurar la prioridad explicativa de lo individual, que haya algún punto en la cadena sólo con hechos individuales, punto en el que ningún hecho anterior en la cadena sea social.
- 4) Para toda cadena explicativa, hay un punto en ella en el que hay sólo hechos individuales y en ese punto, o bien no hay hechos anteriores de ningún tipo, o si los hay, ninguno anterior a ese punto es social. (Hillel-Ruben 1990a: 152-58)

1.2 Supuestos subyacentes: La prioridad explicativa

Hasta ahora he tratado de señalar que es posible separar analíticamente una noción de explicación, un modelo que la structure y un criterio general que sirva como guía para la elección de las entidades prioritarias en la explicación. Dicha separación destaca que si una noción explicativa no establece por si misma por qué tal o cual metodología otorga prioridad a cierto explanans entonces, en el caso de IM no basta con suponer un tipo de explicación, sino que es necesario responder por qué ciertos explanans son prioritarios.

Comúnmente, parece que IM no asume compromisos ontológicos sobre cómo se constituye el objeto de análisis. Esto es así porque se acepta que IM es tan sólo una forma verosímil de explicar los fenómenos sociales, o de cómo se deberán plantear y resolver los problemas con respecto de la investigación científica de lo social. La idea es que la metodología está libre de compromisos ontológicos porque no dice cómo se constituye el mundo, sino que se dedica a dar y buscar respuestas sobre cómo se debe analizar o abordar el objeto de estudio. En consecuencia se concluye equivocadamente, que IM es exclusivamente una doctrina de explicación y, si esto es así, IM no es más que un principio guía y no una concepción ontológica sobre la composición del mundo (Yturbe, 1990). Este supuesto es el que subyace a la versión b de IM antes citada⁷.

Por esto se sostiene (Lukes 1968) que IM no se refiere al problema de si hay o no entidades o propiedades sociales, sino sólo al problema de cómo dar cuenta de fenómenos de este tipo (tal como lo hace la versión (b) antes expuesta). Sin embargo, a esta consideración le subyace, según Bhargava (1992) el supuesto positivista de que la metodología es el ordenamiento lógico de los datos empíricos puros, que la metodología descansa en un sensualismo orientado por técnicas de explicación. Dichas técnicas permiten ordenar lógicamente los datos de la experiencia, por lo que a la metodología no le antecede una postura ontológica. Son los resultados de una investigación los que nos dicen cómo está constituido el mundo por lo que cualquier supuesto ontológico es irrelevante. Si esto es cierto entonces las explicaciones individualistas no necesitan asumir una postura ontológica frente a entidades o propiedades, ya que el conocimiento es la ordenación del mundo a partir de la observación sistemática, y la organización lógico-formal de los datos “puros” obtenidos mediante las estrategias metodológicas.

No es muy claro, en virtud de estos supuestos, cómo pueden vincularse la cuestión epistemológica a la que responde IM (*i.e.* ¿cómo se conoce la realidad social?) y la cuestión ontológica (*i. e.* ¿qué constituye la realidad social?). Sin embargo, en lo que sigue argumentaré siguiendo a Yturbe que: “hay una relación de interdependencia entre el modo de explicar la realidad social y el modo en que se concibe dicha realidad” (Yturbe, 1990). En palabras de Adorno:

⁷ IM, en lo que a mi trabajo se refiere, se limita al campo de las ciencias sociales (particularmente la sociología). No me refiero a IM en general de la misma forma que me mantengo al margen de una discusión ontológica sobre cómo es el mundo. Me limito pues a la sociología y me refiero a ciertos supuestos hipotéticos sobre cómo está constituida la sociedad y los fenómenos sociales como el “objeto de análisis” de la sociología, proponiendo también una hipótesis sobre cómo explicarlo, dando razones para pensar en las limitaciones de HI.

Parece innegable que el ideal epistemológico de la elegante explicación matemática, unánime y máximamente sencilla fracasa allí donde el objeto mismo, la sociedad, no es unánime ni es sencillo, ni viene entregado de manera neutral al deseo o a la conveniencia de la formalización categórica, sino que es, por el contrario, bien diferente a lo que el sistema categórico de la lógica discursiva espera anticipadamente de sus objetos” (2010: 43)

Los objetos a los que se refieren las ciencias⁸ varían de acuerdo a ciertos supuestos teóricos de ordenamiento del mundo, la suposición positivista sobre la relación metodología/ontología estaba claramente pensada para las ciencias naturales que, desde el positivismo, se referían al ordenamiento lógico de los datos de la experiencia. Pero siguiendo a Adorno (2008: 43-44): “Popper se opone al cliché de que el conocimiento se obtiene mediante la observación y sistematización de los datos obtenidos mediante las estrategias metodológicas”, de la misma forma, Adorno afirma que “dicho cliché es tanto más absurdo en la sociología”, esto se debe a que los datos de que ella dispone no son datos “incualificados” sino estructurados en “el contexto general de la totalidad social”, y estos contextos son cambiantes, contingentes. Adorno no sostiene que la sociedad, a pesar de ser contradictoria, no sea racionalmente determinable o analizable. El “objeto” de la sociología no escapa al ordenamiento lógico y racional necesario en la ciencia, sino que simplemente, de acuerdo con su naturaleza, requiere de una noción de lógica más amplia que la de la lógica formal y una metodología pensada en función de hipótesis sobre cómo funciona tal o cual fenómeno en virtud del contexto o la totalidad en la que se encuentra. Por esto, no ahondo en una discusión ontológica sobre cómo es el mundo de hecho, sino cómo se desarrollan las estrategias metodológicas de acuerdo a ciertos supuestos teórico-hipotéticos en relación con los fenómenos que le interesa explicar.

Parece razonable afirmar que la metodología es algo más que las prescripciones y la estructura interna de una forma de estructurar la explicación y organizar los datos. Esto tiene que ver con cómo, directa o indirectamente, la metodología se preocupa por (o se refiere al) el objeto de estudio en una ciencia. La metodología y la explicación van juntas, pero no se puede reducir la primera a la segunda, la metodología no puede ser agotada por la estructura lógica de los modelos ni se refiere simplemente a la organización sistemática de los datos empíricos. Si IM exige recurrir sólo a hechos sobre individuos, ¿en qué sustenta IM dicho reclamo? Esta pregunta no puede responderse reduciendo la

⁸ Adorno no sostiene que la sociedad, a pesar de ser contradictoria, no sea racionalmente determinable o analizable, es decir, que no escapa al ordenamiento lógico y racional necesario en la ciencia, sino que simplemente, de acuerdo con su naturaleza, requiere de una noción de lógica más amplia que la de la lógica formal y una metodología pensada en función de hipótesis sobre cómo funciona tal o cual fenómeno social dentro o en virtud del contexto o la totalidad en la que se encuentra.

metodología a la explicación y que, por otra parte, es necesario recurrir a ciertos supuestos sobre el explanandum.

Para argumentar a favor de que hay una relación entre ciertos principios e hipótesis guía con la metodología seguiré los argumentos de Bhargava (1992).

Una noción de explicación por cadenas de hechos como la ofrecida al principio, no es necesariamente individualista. Esto es porque cada modelo, sea ortodoxo, nomológico o hipotético, así como una forma de estructurar la explicación, tienen una estructura interna independiente de los supuestos teórico-hipotéticos de las ciencias que los utilizan⁹, por lo que la versión del individualismo explicativo se sustenta en una estructura que consiste en, según las llama Bhargava, razones epistémicas que dependen enteramente del modelo de explicación (en adelante RE) y que son: “las consideraciones generales ofrecidas por los modelos para sustentar y justificar sus reclamos en virtud del estatus que tienen puramente como principios y reglas, dichas consideraciones son lo que soporta a la doctrina por su valor explicativo independientemente del dominio de aplicación” (Bhargava, 1992: 37).

Un dominio de aplicación es la parte de la realidad a la que las explicaciones en la ciencia se refieren, un conjunto de hechos o fenómenos constituidos de forma tal que hay que dar cuenta de ellos recurriendo a tales o cuales recursos. La metodología se vincula con modelos de explicación, pero también exige establecer una prioridad explicativa con respecto de los hechos o sucesos tomados como explanans (junto con los términos y conceptos que los refieren). Para Bhargava, establecer la prioridad requiere de “un conjunto distinto de razones que determina la doctrina, pero no por su estatus explicativo, sino por el dominio específico de su aplicación. Estas razones ofrecen un tipo diferente de justificación respondiendo preguntas relativas a la relación entre formas de explicación y tipos de dominio” esto es, “responde a la cuestión ¿por qué una particular forma de explicar se ajusta a un tipo dado de dominio” (Bhargava, 1992: 37).

En otras palabras, el reclamo de Adorno sobre la forma en que funciona o se concibe la sociedad presente en la cita anterior, supone un conjunto de presupuestos teóricos que establecen qué es una sociedad o cómo se constituye un fenómeno o hecho

⁹ Es decir que la noción de explicación se estructura a través de cadenas de hechos donde las leyes, las teorías, los conceptos y categorías se refieren a hechos, o bien a hechos como la ocurrencia de ciertas propiedades. Los modelos explicativos tienen su propia estructura, la del nomológico es una estructura sustentada en la argumentación lógica y la deducción de explicaciones a partir de premisas generales o leyes. La estructura interna hace de los argumentos que pretenden ser una explicación consistente, a partir de una serie de reglas argumentativas, sean ellos deducciones, inducciones, leyes probabilísticas o hipótesis.

social que permiten separar su dominio del de otras ciencias. Para Bhargava, el tipo de razones que se ofrecen para establecer las diferencias en los dominios, en el objeto de la explicación, o éstas que demuestran que los dominios se diferencian de una manera significativa para los propósitos explicativos, pertenecen a otra categoría. Si es el caso que explicación y modelos no determinan la prioridad explicativa, entonces, estas razones que establecen la prioridad en IM están vinculadas a alguna hipótesis, que puede ser HI. IM reducido a la explicación, o su estructura u ordenamiento, no podría responder la pregunta sobre la prioridad.

Por ejemplo, el esquema de explicación expuesto y los modelos con los que se vincula pueden utilizarse dentro de distintas ciencias. Sirven tanto para la física, la biología o la sociología, el físico utilizará hechos sobre partículas y fuerzas, el biólogo recurrirá a hechos sobre células o sistemas vivos, la sociología estructuralista se referirá a hechos sobre colectivos o grupos, una sociología individualista lo hará en referencia a hechos sobre individuos. Si la noción de explicación ofrecida y los modelos con que la vinculo es aplicable a estas disciplinas es porque tiene RE internas que no dependen de tal o cual dominio de aplicación propio de una teoría o disciplina.

Por otra parte si no limitamos IM a una doctrina de explicación que depende sólo de los aspectos lógicos del ordenamiento de las cadenas de hechos, sino como un todo que contiene además ciertas hipótesis sobre cómo está constituido el objeto dentro del dominio de aplicación, *i.e.* un conjunto de razones e hipótesis que estructuran el objeto, distintas a RE, propias de la disciplina de la que forma parte, entonces, una metodología contiene elementos y compromisos más allá de los que tienen que ver con la explicación y la prioridad de los explanans.

En IM la prioridad se otorga a los hechos sobre individuos en tanto se vincula con HI: al estar la sociedad compuesta sólo por individuos, entonces la única forma verosímil de explicar los fenómenos sociales es dando prioridad explicativa a los hechos sobre esos individuos que constituyen la sociedad.

Aún cuando una versión IM sostenga que no hay compromiso alguno con una postura ontológica, hay una conexión con HI, de manera que se convierte en un principio guía. Parece pues razonable decir que, en principio, hay una serie de asuntos que establecen los hechos a los que la metodología recurre para la explicación.

Los siguientes dos capítulos pretenden mostrar, por una parte, que la realidad social es objetiva, pero además, que la realidad social tiene un estatus ontológico que permite afirmar que los hechos sobre individuos no bastan para dar cuenta de lo social, esto mostrando que los hechos sociales no son identificables ni reducibles a los hechos

individuales, que estos son un nivel distinto de lo real y que sus manifestaciones y realizaciones particulares no pueden ser la vía para explicarlos. Esto es porque la realidad social tiene cierta independencia de los hechos sobre individuos, aún cuando se acepta que sin individuos no hay sociedad. Parto de esto para argumentar que lo social tiene un nivel de realidad que no duplica la ontología pues se sustenta en la *asociación* entre individuos y que también es objetiva pues no depende de en su totalidad de la intencionalidad individual. Así, la realidad social puede separarse relativamente de los individuos que le dan origen, adquiriendo objetividad y constituyéndose como un fenómeno emergente con características distintas de las individuales. Dedicaré los siguientes dos capítulos a mostrar esto.

2. La objetividad de la realidad social

La crítica a IM se sustenta en ciertas razones para pensar que la hipótesis individualista es inverosímil. Me concentraré en mostrar que la idea de que los individuos son el medio para explicar los fenómenos sociales es equivocada; para ello, en este capítulo trataré de mostrar que los hechos sociales como el objeto de las ciencias sociales, tienen una lógica y unas características que los distinguen de los individuos que los constituyen. Para mostrar que, en efecto esto es el caso, recurriré a una síntesis de dos autores preocupados por darle a los hechos sociales una objetividad que los distinga de los hechos individuales. Partiré de la reconstrucción de la propuesta de John Searle (1995) que, en filosofía, pretende dotar de objetividad e independencia epistemológica a los hechos sociales. Posteriormente recuperaré a uno de los clásicos de la sociología, Emile Durkheim, para mostrar que el fundamento que le da objetividad a los hechos sociales, y que permite separarlos de los hechos individuales, es que los primeros tienen origen en la “asociación”. Lo que da objetividad a los hechos sociales es que en su génesis entran en juego una “multiplicidad de conciencias”, dicho asunto les da una complejidad que los hace tener ciertas características que impiden reducir los hechos sociales a hechos sobre individuos.

De esta forma, lo que habrá que mostrar en este capítulo es que si los hechos sociales tienen una objetividad en el sentido en que lo expondré, entonces, la hipótesis individualista es equivocada dados sus supuestos básicos sobre cómo se constituyen los hechos sociales. Si dicha hipótesis sirve como criterio para establecer a qué tipo de hechos se refiere IM, al ser equivocada, al menos, limita los alcances explicativos de IM.

Antes de comenzar es menester mencionar que el reclamo de objetividad para lo social, se enfrenta a un problema que ambos autores reconocen. Por un lado Searle afirma que la filosofía (1995: 25) ha intentado responder cuál es el origen de los fenómenos sociales partiendo del supuesto de que si todo lo que existe son individuos y sus propiedades intencionales, entonces todo fenómeno llamado social o colectivo tendrá que explicarse en términos de esos individuos y sus propiedades intencionales consideradas en conjunto, por eso resulta poco plausible reconocer algún fenómeno social de naturaleza objetiva distinto de los hechos individuales pues parece llevar a suponer la existencia de una mente supra individual, o de alguna entidad o hecho independiente ontológicamente de los agentes *i. e.* un dualismo ontológico; dado que no existe nada más allá de los individuos que componen la sociedad.

Se presenta un dilema (que para Searle es falso) entre aceptar que todo fenómeno social es producto de las propiedades intencionales individuales y carece de carácter objetivo, o bien aceptar la existencia de una supermente, i.e. hipostasiar lo social. Searle responde introduciendo un tipo de intencionalidad que es también característica de la naturaleza humana, a saber la intencionalidad colectiva que “es un fenómeno biológico primitivo que no puede ser eliminado o reducido a otro fenómeno” (1995: 24), por lo que no es lo mismo que la intencionalidad individual. Mientras la intencionalidad individual da origen a un tipo de pensamiento “yo hago”, la intencionalidad colectiva, aún siendo parte de las cualidades mentales individuales genera un pensamiento del tipo “nosotros hacemos” en donde un individuo piensa “yo hago” como parte de un hacer conjunto que no es explicable ni reductible a la intencionalidad individual:

Se acepta un argumento que parece plausible pero es falaz. Dicho argumento es que dado que toda intencionalidad existe en las cabezas de los seres humanos, la forma en la que la intencionalidad puede ser referida es sólo con respecto de los individuos en cuyas cabezas existe. Así, parece que nadie que reconozca una intencionalidad colectiva como una forma primitiva de la vida mental debe comprometerse con la idea de que existe algún mundo espiritual hegeliano. (Searle 1995: 25)

Podría parecer que al afirmar que la intencionalidad colectiva es una cualidad intrínseca a la mente individual haría la propuesta de Searle consistente con el reclamo IM de explicar la realidad social mediante hechos sobre individuos. Pero esto no es el caso, pues la intencionalidad colectiva es entendida como una propensión al comportamiento colectivo de donde surge la realidad social, el reclamo biológico de dicha intencionalidad no pretende más que darle un fundamento objetivo a los hechos sociales, es decir que estos no surgen de la nada ni tienen una existencia independiente de elementos objetivos (o hechos brutos como se verá más adelante) en el mundo, los hechos sociales surgen de esta cualidad objetiva de la mente humana pero, una vez constituidos (institucionalizados), los hechos sociales adquieren un carácter epistemológicamente objetivo.

Por otra parte, para Durkheim “como la sociedad sólo se compone de individuos al sentido común le parece que la vida social no podría tener otro sustrato que la conciencia individual; de otro modo le parece que flota en el vacío” (2006: 41) ¹⁰. Esto puede considerarse análogamente a la idea de Searle. Para ambos autores la realidad social es

¹⁰ Más adelante veremos cómo también se compone de objetos materiales como símbolos. El mismo Durkheim afirma que “por otra parte esta proposición sólo es parcialmente exacta. Además de los individuos están las cosas que son elementos integrantes de la sociedad. Lo que sí es cierto es que los individuos son los únicos elementos activos de la misma” (2006: 41).

sustancialmente distinta de la psique individual, pero también es un tipo de realidad mental, en Durkheim:

Los hechos sociales no sólo son cualitativamente distintos de los hechos psíquicos; tienen otro sustrato, no evolucionan en el mismo medio ni dependen de las mismas condiciones. Esto no quiere decir que no sean de alguna manera psíquicos, puesto que todos ellos consisten en modos de pensar y obrar. Pero los estados de la conciencia individual; son representaciones de otro tipo (2006: 43)

La realidad social es para Durkheim una realidad representacional y que por tanto tiene cierto nivel de dependencia con respecto de la mente individual, pero que también se materializa en objetos y símbolos. Aunque ontológicamente depende de los individuos, al ser el producto de una multiplicidad de conciencias, es irreductible a la vida mental individual. Para Searle, la propensión al comportamiento colectivo (la intencionalidad colectiva) es parte de las cualidades intrínsecas a la mente, pero se distingue de la intencionalidad individual en tanto es la base objetiva del pensamiento “nosotros hacemos” que, en contextos institucionales, es “prioritario” y se distingue de la suma del tipo de pensamiento “yo hago”. Esto es porque, como veremos, el “nosotros hacemos” depende de un conjunto de reglas que no se reducen a las intenciones individuales, que no son arbitrarias ni convencionales, que tienen una objetividad que las hace constitutivas.

Por esto, aún cuando se reconoce cierta dependencia ontológica de lo social con respecto de lo individual, de acuerdo con lo que trataré de sustentar en este capítulo, reducir la realidad social a los individuos que le dan origen no basta para dar cuenta de los hechos sociales. Estos hechos tienen cierta objetividad que hace de la realidad social distinta de la realidad individual. De la misma forma, para Searle y Durkheim es importante fundar el origen de dicha realidad en aspectos objetivos del mundo.

Searle lo hace apelando a que lo social se constituye a partir de la mencionada intencionalidad colectiva como una cualidad natural o intrínseca a la mente humana que es un “hecho bruto” en el mundo. Durkheim responde fundando lo social en el “sustrato” compuesto de todos los elementos objetivos, simbólicos y materiales, que constituyen lo social. Además, con Durkheim, encontramos un reclamo emergentista débil¹¹ que reinterpretaré como uno de no reducción. Esto me permite afirmar que lo social es o se constituye como un nivel de realidad distinto al de la realidad individual, a esto se refiere

¹¹ No me interesa tanto mostrar si en efecto Durkheim era emergentista o no, pero al hablar de emergentismo débil me refiero a una concepción que permite separar lo social de lo individual sin comprometerme con la emergencia tal como se entiende en el debate actual. Esto es, una noción no reduccionista de los hechos sociales.

Durkheim con su noción de hecho social *sui generis* y al decir que el elemento constitutivo de lo social es la *asociación*. Luego, como la realidad social es una realidad emergente puede distinguirse de la realidad individual, y del resto del sustrato en el que tiene origen. En estas afirmaciones sustentaré mi argumento final contra IM.

Lo primero que hare será una exposición de ambos autores respondiendo a estas preguntas ¿cuál es el fundamento objetivo de lo social?, ¿cómo se constituye lo social a partir de ese fundamento?, ¿cuál es la naturaleza de lo social y por qué es una realidad objetiva e irreductible a los hechos sobre individuos? En el caso de Durkheim argumentaré, además de responder a estas cuestiones, que es posible rescatar una intuición no reduccionista que es justamente que le confiere objetividad epistemológica a los hechos sociales. En relación con la independencia relativa de los hechos sociales con respecto de los individuos, argumentaré que los hechos sociales tienen un poder causal sobre ellos, en virtud de su naturaleza coercitiva.

2.1 Searle: la construcción de la realidad social

Para darle un carácter objetivo a lo social, Searle parte de tres supuestos fundamentales:

- 1) Existe una realidad objetiva, una ontología básica independiente de los agentes o de cualquier otro ser capaz de percibirla. Esto constituye una ontología básica con características intrínsecas i.e. el mundo físico en el que vivimos.
- 2) Sostiene un objetivismo ontológico y una concepción correspondentista (Page2004) de la verdad y lo que se puede predicar sobre el mundo mediante el lenguaje.
- 3) Pretende trazar una línea de continuidad que va de los niveles inferiores de una ontología constituida por hechos físico-naturales (como las rocas, las montañas, los estados mentales primitivos) a una ontología constituida por hechos de orden superior como la cultura.

La pregunta a responder es la siguiente: ¿Cómo se constituye la realidad social a partir del mundo objetivo? Searle sostiene que vivimos en un mundo compuesto enteramente de partículas físicas en campos de fuerza, algunas de estas partículas están organizadas en sistemas y de estos sistemas algunos se distinguen por tener vida (Searle, 1005: 7), para Searle, todas estas partículas sus campos de fuerza y los sistemas que componen, son la base de nuestra ontología básica, son objetos físicos o bien, como él los llama, hechos brutos. Estos hechos son ontológicamente objetivos, esto es,

independientes de cualquier agente o estado mental y de cualquier observador, poseen características *intrínsecas* en tanto no dependen de las actitudes intencionales que cualquier observador tome hacia ellas; por ejemplo, que algo tenga un peso o una composición química específica. La simple existencia de un objeto físico enfrente de un sujeto no depende de ninguna de las actitudes que éste pueda tomar hacia dicho objeto (Searle, 1995: 10-11).

Una de las principales preocupaciones de Searle es cómo se relaciona y se construye lo social con respecto de esta ontología. La respuesta es como sigue: Uno de los sistemas vivos que constituye la ontología básica es el humano, y de todas las características intrínsecas a los objetos existentes en la ontología básica, los estados mentales son una característica intrínseca de los individuos biológicos. Los estados mentales¹² son un hecho bruto que tiene un doble papel, son característica intrínseca del mundo, pero también permiten tener estados intencionales, no objetivos o dependientes del observador, hacia los objetos del mundo:

Los estados mentales, conscientes e inconscientes, son ellos mismos características intrínsecas del mundo, no es estrictamente correcto decir que el modo de descubrir las características intrínsecas del mundo es sustrayendo de éstas todos los estados mentales. Necesitamos reformular nuestra explicación de esta distinción para dar cuenta de esta excepción como sigue: las características intrínsecas de la realidad son aquellas que existen independientemente de los estados mentales, excepto por los estados mentales en sí mismos, los cuales son también características intrínsecas de la realidad. (Searle, 1995: 12)

Los estados mentales permiten a los individuos tener estados intencionales hacia el mundo (Searle 1995 :12), los estados mentales son objetivos (hechos brutos) y al mismo tiempo subjetivos en tanto propios a cada individuo y dan origen a de las propiedades intencionales. Dichas propiedades intencionales le permiten a los individuos tener ciertas actitudes frente al mundo, dichas actitudes son “creadas por los fenómenos mentales intrínsecos del observador y atribuidas a un objeto particular en el mundo, estos fenómenos mentales son, como todo fenómeno mental, ontológicamente subjetivos. Pero esta ontología subjetiva no impide que los reclamos acerca de las características relativas al observador sean epistemológicamente objetivos (Searle 1995: 12-13).

Hay pues una concepción de los estados mentales como hechos brutos que permiten tener estados o actitudes frente a las cosas (como veremos más adelante, asignarles una función), esta posibilidad es el origen y sustento objetivo de la objetividad epistemológica, que explicaré más adelante, que pueden adquirir los hechos sociales. Esta concepción de los estados mentales permite a Searle abandonar la concepción dualista

¹² Al hablar sobre estados mentales como hechos brutos, Searle no se refiere a algún estado cerebral.

mente-cuerpo para argumentar que cualquier propiedad mental de nivel superior es producto y está fundada en una propiedad cerebral y por tanto objetiva, por lo que la mente no es algo que se pueda separar del cuerpo, de la misma forma que la conciencia y con ella la intencionalidad no son más que estados superiores en el desarrollo de las capacidades cerebrales humanas:

Abandono tácitamente la concepción tradicional dualista sobre la relación mente-cuerpo en favor de la visión en la que la mente es un conjunto de características del cerebro de un nivel superior, un conjunto de características que son al mismo tiempo mentales y físicas'. Utilizaremos lo mental así entendido, para mostrar cómo la cultura se construye desde la naturaleza (Searle, 1995: Pág. 9)

Con esto, Searle ofrece una base plausible para dar a los hechos sociales objetividad y evitar el dualismo ontológico. La intencionalidad, y con ella las actitudes hacia los hechos y objetos brutos, son producto de la evolución de las capacidades del organismo individual, permiten que los agentes tomen alguna actitud frente a objetos brutos en el mundo, actitudes que no forman parte de la ontología básica y dependen de la intencionalidad de los agentes, esto es, que son relativas al observador. Pensemos en una piedra que es utilizada como un pisa papel, en estricto sentido, si la piedra puede ser usada como un pisa papel es porque tiene ciertas características intrínsecas como un peso y una composición que la hacen útil para eso, sin embargo que la piedra sea un pisa papel no es algo que esté en sus cualidades intrínsecas sino una atribución hecha por el agente. La existencia de estas características no añade nada nuevo a la ontología básica puesto que son relativas a los observadores y son, por tanto ontológicamente subjetivas (Searle, 1995: 10)

IM ha intentado responder cuál es el origen de los fenómenos sociales partiendo del supuesto de que si todo lo que existe son individuos y sus propiedades intencionales, entonces todo fenómeno llamado social o colectivo tendrá que explicarse en términos de esos individuos y sus propiedades intencionales consideradas en conjunto (tal como lo señala TI). Por esto parece poco plausible reconocer que hay un tipo de intencionalidad colectiva y con ella fenómenos sociales de naturaleza objetiva pues, en todo caso, llevaría a suponer la existencia de una mente supra individual capaz de tener estados intencionales distintos de los individuales como mencioné anteriormente. Searle evita este dualismo del siguiente modo: si bien, una de las características de la mente es la intencionalidad individual, junto con esta tenemos la intencionalidad colectiva. Ambos tipos de intencionalidad coexisten, pero mientras la primera consiste en deseos o pensamientos puramente individuales que guían una acción como satisfacer el hambre, la otra es una propensión innata al comportamiento colectivo (Searle, 1995: 24) y que

permite tener, colectivamente, estados intencionales como creencias y deseos en tanto son compartidos por todos y en principio experimentables por todos:

La forma que puede tomar la intencionalidad colectiva es, simplemente, “nosotros tenemos la intención de”, “nosotros estamos haciendo esto” y casos parecidos. En tales casos un hacer individual se da sólo como parte de una intención nosotros. La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma “nosotros tenemos la intención de”. (Searle, 1995: Pág. 26).

Esta intencionalidad colectiva permite:

- a) Desarrollar la capacidad de cooperación colectiva.
- b) Compartir ciertos estados intencionales tales como creencias o deseos.
- c) Es adicional a la intencionalidad individual pues es la condición de posibilidad de el pensamiento “nosotros hacemos” como un hacer algo en un contexto más amplio. Da origen al conjunto de intencionalidades dentro de un sistema con metas y propósitos donde los individuos cumplen una función específica en el sistema en el que “yo hago” se deriva del “nosotros hacemos”.

Esta intencionalidad permite tener una forma de pensamiento sustancialmente distinto al pensamiento estrictamente privado. El “nosotros hacemos” que no es un agregado producto de la suma “yo hago” + “tu haces” + “él hace”... supone, por otra parte, un sistema complejo en el que cada individuo cumple una función fundamentada (o constituida) en el “nosotros hacemos”, esto es pensar “yo hago” porque “nosotros hacemos”. Uno de los ejemplos de Searle es un equipo que pretende ganar un partido de futbol, las reglas del juego establecen ciertos parámetros y condiciones para que el juego se dé, una meta y medios específicos para lograrlas, aún cuando se puede decir que la meta individual de cada uno de los jugadores es cumplir su parte para ganar el juego lo que “yo hago” para ganarlo, depende, primero de las reglas objetivas que lo rigen, y la intención particular se inserta dentro de la intención colectiva, es decir lo que “nosotros hacemos” para ganar el juego. Un jugador particular sólo pretende ganar porque todos pretenden ganar, porque esa es la meta específica dentro del sistema de reglas. Si un sujeto particular pretende ganar es porque, de inicio, tanto el juego como el equipo (dentro del sistema de competencia) están previamente constituidos, la intención individual de ganar depende pues de la colectiva, no es que cada uno de ellos aisladamente pretenda lograr dicha meta, se unan y la hagan general, sino que dentro del nosotros representado por el equipo, la meta es esta, y cada individuo se une al equipo y se adapta al sistema para lograrlo mediante las reglas y medios instituidos, no mediante las estrategias que cada uno de los sujetos pretenda realizar.

Otro ejemplo es un violinista en una orquesta: el violinista tiene una parte propia para interpretar perfectamente diferenciada del resto de las interpretaciones para otros instrumentos, sin embargo su interpretación es parte de una pieza musical mucho más amplia y no tendría sentido si se interpretara de forma aislada, el pensamiento no es “yo interpreto la 5ta sinfonía de Beethoven” sino “nosotros interpretamos la 5ta sinfonía”. En ese contexto el tipo de pensamiento “yo hago” no tendría sentido ¿cómo un solo violinista interpretaría dicha pieza? El elemento fundamental de la intencionalidad colectiva es este sentido fuerte de hacer algo juntos en el que la intencionalidad individual se deriva de la colectiva (Searle, 1995: 25) en tanto las reglas y las acciones específicas de cada agente integrante de un grupo dependen de una tarea o una función establecida dentro de este grupo¹³

La base biológica que en la que Searle funda la objetividad de la realidad social se funda en la cualidad primitiva¹⁴ que supone la propensión al comportamiento colectivo. Dicha propensión permite a los agentes tomar actitudes y añadir características al mundo que, aunque dependen ontológicamente de ellos, tienen una naturaleza objetiva. Pero esto es sólo el fundamento intrínseco a las cualidades biológicas humanas que sustenta la realidad social.

Es importante notar el énfasis que pone Searle en que la noción de “nosotros hacemos” es en un sentido fuerte irreducible a la noción “yo hago”, y este es un problema que otros intentos filosóficos por caracterizar la intencionalidad colectiva han fallado, pues, como vimos, la caracterizan como la suma de creencias mutuas, por ejemplo “yo tengo la intención de hacer algo y tengo la creencia de que tu compartes esa intención, tu tienes la intención de hacer algo y tienes la creencia de que yo comparto esa intención, lo que llevaría a la intención de hacerlo juntos si ambos tenemos la creencia de que compartimos la intención”¹⁵ de tal suerte que puede resultar en un regreso infinito. Pero

¹³ Toumela (2003) señala de forma un poco más clara esta idea. Al decir que un agente piensa en términos del grupo o piensa dentro del todo, pensar y actuar como “nosotros” implica adoptar una serie de funciones o realizar un curso específico de acción que depende de lo que el grupo pretende lograr, en este caso interpretar una sinfonía.

¹⁴ Misevic (2003) reconoce que es un acierto fundamentar lo social sobre bloques objetivos: “that is, agent(s) intentionality and status-bestowing acts”(pág: 257), de manera que “the bottom line of social reality es the colective intentionality: thoughts and intentions of human groups” (pág. 258) intenciones que son llamadas por Searle “intenciones nosotros” que Searle describe “as primitive and irreducible collective intentionality is a biologically primitive phenomenon that cannot be reduced to or eliminated in favor of something else” (pp. 259-60) .

¹⁵ El caso de la acción conjunta como la entiende Bratman (1995) es del tipo opuesto, es decir que para Bratman, en la medida en que los agentes logran que sus planes particulares coincidan es que se llega a un acuerdo y a establecer ciertas reglas y estrategias para lograr la meta en conjunto. En el

en particular, el asunto de el regreso no es lo más problemático, pues según Searle, estas nociones no capturan el sentido de colectividad necesario para la intencionalidad colectiva.

El elemento crucial en la intencionalidad colectiva no es la adición de creencias, sino el sentido de hacer algo (creer, querer, pensar) juntos en cuyo origen es el pensamiento “nosotros tenemos la intención de hacer X”. Fundar el origen de la realidad social en una cualidad objetiva como los estados mentales de los que se que se sigue la intencionalidad colectiva implica asumir que la realidad social es ontológicamente subjetiva. Podría, sin embargo, argumentarse que la intencionalidad colectiva es un hecho individual en tanto es una cualidad intrínseca a la naturaleza de los individuos y ser por ello compatible con IM, pero el carácter epistemológicamente objetivo de la realidad social hace la postura de Searle incompatible con esta doctrina o bien, en todo caso, la hace al menos insuficiente en la explicación de la realidad social.

Este hacer juntos como comportamiento de origen colectivo es la condición de posibilidad de los hechos sociales, y con ellos de la construcción de una realidad social epistemológicamente objetiva pues no todas las características ontológicamente subjetivas dependen de la intencionalidad individual, y este es el caso de la realidad social compuesta por hechos institucionales con características epistemológicamente objetivas.

Searle entiende lo epistemológico como juicios o predicados cuya verdad o falsedad dependen de ciertas actitudes, sentimientos y puntos de vista de los agentes que participan en la emisión y evaluación del juicio y que no depende sólo de una cuestión de hecho, digamos afirmar que la piedra es un pisa papel; lo epistemológicamente subjetivo consiste en un juicio emitido por un agente aislado sobre cualquier estado de cosas en el mundo natural o social.

Estas características son objetivas en tanto se refieren a un estado de cosas en el mundo social que no dependen de la actitud de un sujeto individual, sino que son una cuestión de “política general”, es decir que dependen de una actitud, por así decirlo, generalizada (del nosotros), dicha actitud no es reducible a lo que piense un agente cualquiera sino que es un criterio social fundado en un complejo sistema institucional de reglas y valores. Por ejemplo que un trozo de metal o papel sea dinero no depende de la evaluación de algún agente aislado sino que es una cuestión objetiva considerar un objeto como dinero (Searle, 1995: Pág. 10-11). Algo cuenta como dinero gracias a que depende de un sistema de instituciones económicas, ciertos aspectos constitutivos de cómo

caso del nosotros como principio de acción, dichos planes y reglas están previamente establecidos y el agente tiene que adaptarse a éstas.

funcionan dichas instituciones, es un asunto que se ha desarrollado a través de un curso o desarrollo independiente de la intencionalidad individual y que depende de la intencionalidad colectiva que caracteriza a la realidad social

Pero para tener claro por qué la realidad social tiene el carácter epistemológicamente objetivo hay que tener en cuenta primero que un “hecho social” no es lo mismo que uno “hecho institucional”. Un hecho social es fácil de definir pues es cualquier hecho que supone intencionalidad colectiva, desde su forma más primitiva como una manada de hienas matando un león, pasando por formas simples como un paseo en grupo por el parque o empujar un auto entre varios individuos, hasta una forma mucho más evolucionada como un hecho institucional. La relación que hay entre hecho social e institucional es estrecha, sin embargo aún cuando todo hecho institucional es un hecho social no todo hecho social es institucional.

Es posible que algunos animales desarrollen hechos sociales, por ejemplo una manada de hienas cazando en conjunto, de manera que algunos de estos hechos sociales tienen un carácter pre lingüístico o pre conceptual. Son “sociales” sólo porque son realizados en conjunto (Searle, 1995: 59), esta consideración es fundamental porque el uso del lenguaje es la principal diferencia que hay entre un hecho social y uno institucional puesto que este último se constituye mediante el lenguaje¹⁶. Ciertamente un paseo en el parque es un hecho social que involucra lenguaje y en general hay hechos sociales que requieren o suponen el lenguaje, pero no alcanzan el estatus de institucional.

La intencionalidad colectiva es la primera condición para la aparición de hechos sociales pre lingüísticos que son antecedentes de los hechos institucionales. El puente entre lo que Searle denomina un “hecho bruto”, los estados mentales, y el origen de la realidad social es la intencionalidad colectiva. Ésta conlleva la capacidad de agentes conscientes de crear hechos institucionales a partir de otra condición necesaria para la creación de la realidad social, a saber, el lenguaje, y luego, mediante el lenguaje, la imposición de función en objetos y otros fenómenos propios de la ontología básica.

La importancia del lenguaje radica en que, si bien no crea hechos brutos, es la condición de posibilidad de referir objetos en una forma públicamente accesible, así como

¹⁶ Page (2004) señala el problema de que adolece Searle al dar esta condición, el lenguaje es constitutivo de los hechos sociales pero, a su vez, el lenguaje es por sí mismo un hecho social, la circularidad que esto representa es resuelta por Searle de manera confusa e insatisfactoria, pues argumenta el “movimiento lingüístico” sin embargo la crítica está orientada más bien a la pregunta específica de dónde viene o cómo se constituye el lenguaje, con Durkheim trataré de subsanar esta carencia a través de su noción de emergencia de lo social en la asociación colectiva.

para la simbolización y creación de categorías ontológicas institucionales como el dinero, la propiedad o los actos discursivos (Searle, 1995: 61):

Para tener hechos sociales, todas las sociedades deben tener al menos una forma primitiva de lenguaje, en este sentido, el lenguaje como institución es lógicamente prioritario a cualquier otra institución. Desde esta perspectiva el lenguaje es una institución social básica en tanto todas las otras presuponen el lenguaje, pero el lenguaje no presupone otras... cada institución requiere elementos lingüísticos de los hechos dentro de esa misma institución (Searle, 1995: Pág. 60)

El lenguaje tiene “dispositivos” simbólicos y palabras que permiten expresar, simbolizar o representar algo más allá de ellos mismos que es “públicamente” comprensible, pero no todos los hechos sociales requieren, como vimos, del lenguaje. Los hechos institucionales sólo pueden existir dentro de instituciones humanas, o bien creadas por humanos (Searle, 1995: 27), tal es el caso del dinero. El dinero es una institución indispensable para el intercambio económico, no depende de tal o cual sujeto. Digamos que un individuo no puede tener su propio sistema de intercambio, en este sentido el dinero no depende de tal o cual individuo sino de un complejo sistema de instituciones dentro de los que el dinero tiene una función (Searle, 1995: 35). Para que el dinero sea dinero todos tienen que usarlo como dinero y creer que lo es, si dentro de este sistema de instituciones todos dejan de usar al dinero como dinero entonces dejará de serlo (Searle, 1995: 32); esto parece trivial, pero sirve para destacar que es irrelevante si un individuo aislado deja de creer que el dinero es dinero o deje de usarlo como medio de intercambio.

El contenido de la intencionalidad individual puede variar en relación con el de la intencionalidad colectiva aun cuando la primera sea parte de la segunda. La intencionalidad colectiva depende de hechos institucionales (Searle, 1995: 63), es por esto que la forma de pensamiento “yo hago” en contextos colectivos, depende de la forma de pensamiento “nosotros hacemos” que es, en este sentido, prioritaria y por eso no puede reducirse a la intencionalidad individual.

Retomando el ejemplo del futbol o el del violinista, la intencionalidad individual supone que el sujeto quiera entrar a un equipo o a una orquesta, sin embargo, necesita instruirse de acuerdo con los métodos y formas propios de cada actividad, en la medida en que se “acopla” a la orquesta o entrena con el equipo, está adquiriendo una serie de principios de acción propios de la actividad, propios del nosotros en el que hacer algo tiene sentido. Jugará partidos o tocará en conciertos que se insertan en un sistema de prácticas colectivas, en este sentido es que el “yo hago” se deriva del “nosotros hacemos”; es muy claro que hay un nivel en donde las decisiones y deseos individuales resultan importantes, pero también podemos ver que hay una serie de asuntos que no dependen

de esa intencionalidad pues están previamente establecidos, acordados y constituidos a partir de reglas objetivas que no pueden ser modificadas por los deseos individuales.

Un hecho institucional depende, además, del lenguaje, de representaciones como pensamientos que son constitutivos del hecho y que por lo tanto, son dependientes de los dispositivos, símbolos y palabras del lenguaje que se utilizan para expresarlos y que a la vez los constituyen. Como el hecho de que Saramago es premio nobel de literatura o que Barak Obama es presidente de los EU. El lenguaje tiene un papel fundamental en la constitución de los hechos institucionales y también en su explicación. Tenemos dos tipos de hechos, los que dependen del lenguaje (sociales) y los que son independientes (brutos), de la misma forma hay pensamientos dependientes del lenguaje (fundamentales para emitir juicios epistemológicos de los dos tipos mencionados) y otros que no lo son (como la conciencia que tiene un animal de estar hambriento) (Searle, 1995: 62)

Los hechos independientes del lenguaje son los que pertenecen a la ontología básica, es un hecho independiente del lenguaje que “el monte Everest tiene nieve en la punta” o bien el hecho social observable en el comportamiento colectivo primitivo de las hienas cuando cazan. Ambos, son hechos y no necesitan en ningún sentido del lenguaje para su existencia; nosotros afirmamos que el monte Everest tiene nieve en la punta con medios lingüísticos, pero el hecho en si mismo no depende del lenguaje. Ahora bien, un pensamiento independiente del lenguaje es uno que ocurre sin un referente lingüístico, un animal puede tener sensaciones conscientes de hambre o sed, ellas son una forma de “deseo”, el “deseo” de comer y por tanto la actitud proposicional de satisfacer el hambre.

Por otra parte tenemos los hechos y pensamientos dependientes del lenguaje. Este tipo de pensamiento es fundamental para la constitución de hechos sociales, tienen una forma muy compleja en tanto serían imposibles sin la posesión de los símbolos lingüísticos. En este caso el lenguaje tiene una prioridad lógica pues no podemos tener este tipo de pensamiento sin su expresión lingüística dentro del sistema de institución en que tiene sentido (Searle, 1995: 64). Por ejemplo el pensamiento “tendremos un par de sesiones legislativas el 3 de marzo”, en este caso el lenguaje es un asunto de necesidad lógica pues no hay forma de tener el pensamiento si no se expresa con “dispositivos” lingüísticos, por ejemplo establecer un lapso de tiempo para realizar una acción dentro de un sistema de instituciones en las que se realiza algún tipo de evaluación, este hecho tiene tal complejidad que sería imposible empíricamente sin la posesión de símbolos que lo refieren pero que, más importante, lo constituyen.

El pensamiento mencionado puede considerarse como la expresión lingüística de un hecho institucional, o varios, porque sólo tienen sentido dentro de un sistema “publico”

de referencia temporal: “el 3 de marzo”; y un sistema institucional de evaluación que son estrictamente creaciones sociales, un sistema de leyes así como instancias encargadas de evaluar su funcionamiento. Sin embargo, están fundados en hechos brutos; por ejemplo el movimiento de la tierra alrededor del sol que es susceptible de medición, pero un periodo de tiempo referido cronológicamente no es pensable en términos primitivos, sin lenguaje y sin asignación de función es imposible pensar “tendremos un par de sesiones legislativas el 3 de marzo”.

El lenguaje es prioritario en la creación de los hechos institucionales. Mediante símbolos y dispositivos de referencia es que se puede asignar funciones sociales a los hechos brutos, y crear “performativamente” hechos institucionales. La intencionalidad colectiva y el lenguaje se suman a la otra condición fundamental en la constitución de la realidad social, a saber, la asignación de función. Esta asignación imputa un estatus nuevo, distinto de un estatus físico, a un fenómeno específico creando un hecho institucional mediante un “movimiento lingüístico” que consiste en asignar la función al objeto en virtud de los dispositivos del lenguaje, de los símbolos lingüísticos y lo que se puede asignar con ellos.

La asignación de función propia de los hechos institucionales se da dentro de los sistemas de instituciones antes mencionados:

La capacidad de imponer funciones a fenómenos naturales es notable, pero lo es igualmente el hecho de que las funciones pueden ser impuestas de forma inconsciente, y las funciones una vez impuestas son comúnmente –por así decirlo– invisibles. Así, por ejemplo, el dinero pudo evolucionar sin que nadie pensara nunca “estamos ahora imponiendo una nueva función en ese objeto”; y una vez que ha evolucionado, la gente usa el dinero para comprar y vender sin pensar acerca de la estructura lógica de la función impuesta. Sin embargo, para todos los casos en que hay una función agentiva, alguien debe ser capaz de entender para qué sirve la cosa, o la función no puede ser asignada. (Searle, 1995: Pág. 22)

La asignación de función no depende de que uno o dos agentes estén de acuerdo, tampoco depende de la convención pues no todos los individuos que integran una institución han participado en su creación. Incluso puede ser que los agentes no sean conscientes de las asignaciones de función y sin embargo formen parte del sistema de reglas y por tanto lo asuman como existente sin haber participado directamente en su constitución. Al estar insertos en el sistema de instituciones, los agentes reproducen las reglas que les dieron origen, ellas se sustentan en un nosotros que, en la medida que se integran nuevos individuos, contribuye a formar el pensamiento “nosotros hacemos”, el individuo nuevo que se integra a la sociedad no participa en su creación, pero si en su reproducción y en alguna medida en su modificación. En este sentido las instituciones no

dependen de que todos los agentes estén conscientes del proceso mediante el que un tipo de papel o metal se convirtió en dinero y mucho menos del proceso histórico en el que surgió el dinero como medio de intercambio y, sin embargo, lo usan y lo aceptan como medio de intercambio, no es pues necesario que cada individuo participe y acepte cierta regla, ciertos principios.

Esto es relevante porque evita reducir lo social a creencias subjetivas en el sentido del “yo hago”, aunque claramente debe haber un tipo de creencia en relación con los objetos sociales por parte de los agentes, pero la creencia que ellos tienen sobre esos objetos viene de lo institucional y no de lo individual¹⁷. La asignación de función es una imputación que añade a los objetos características en los objetos que son “creadas” por los agentes y atribuidas por ellos a un objeto bruto o a uno que puede ser creado para cumplir cierta función, como en el caso de las herramientas. Las funciones, al contrario de las características intrínsecas, son relativas al conjunto de observadores y a sus actitudes.

Searle distingue otro tipo de funciones, las No-agentivas: son independientes de la intencionalidad práctica y las actividades humanas, es más bien asignada a objetos y procesos naturales como parte de una descripción teórica del fenómeno en cuestión y son verdaderas si y sólo si hay una relación causal no inventada que a la que se imputa una teleología. Es una característica causal que el corazón bombee sangre al cuerpo, es una imposición dependiente de un conjunto de asignaciones en una teoría específica sobre el mundo afirmar que la función del corazón es bombear sangre y mantener vivo al cuerpo. Se asigna una función que siempre es dependiente del observador a todo lo que quede bajo la descripción de “objeto material” con un proceso causal intrínseco. En las funciones agentivas, las no agentivas pueden tener un papel en la asignación de función que, sin embargo, no lo determina totalmente pues una piedra puede ser usada por sus características como un pisapapel, pero no está constituida naturalmente como pisapapel, mientras el corazón está constituido para bombear sangre

La asignación de función constitutiva de la realidad social es la agentiva: cualquier tipo de función asignada a objetos por agentes conscientes. Algunas de ellas ocurren naturalmente, como una piedra usada como un arma, y otras son cualidades de cosas específicamente creadas para ello, como una silla o un desatornillador. Hay una

¹⁷ Más adelante, con Durkheim, quedará más clara la relación que hay entre las reglas y los principios de acción institucionales y los individuales, al aclarar las nociones de exterioridad y anterioridad en Durkheim será más claro por qué, aún cuando la creencia o la intención “nosotros” es en última instancia una creencia sostenida por individuos (o por uno en particular), tiene una naturaleza social, colectiva. Aunque esto no elimina la creencia estrictamente individual ni la valoración introspectiva del individuo sobre la intención nosotros.

imposición de función en un objeto que es verdadera si y sólo si los agentes la imponen. Un subtipo de función es la que tiene el papel de representar o sustituir un objeto tangible, puede ser una imagen o algún tipo de símbolo que tiene, justamente, la función de representar otra función como una señal en un mapa que indica dónde hay restaurantes u hospitales.

La asignación de función mediante el lenguaje crea hechos institucionales, pero dicha creación, como dije no es convención, pero tampoco es arbitraria. No es convención porque no hay un acuerdo racional explícito entre todos los agentes participantes en cada momento, no es arbitraria porque no se puede decidir de un momento a otro o por el simple deseo de uno a mas individuos sobre cómo ha de funcionar la institución y las funciones específicas de cada uno de los aspectos que la constituyen. Esto es porque las instituciones están sustentadas en un sistema de reglas constitutivas. El movimiento lingüístico depende de la existencia de un sistema de reglas constitutivas del tipo "X cuenta como Y en C", donde "X" es un objeto bruto, "Y" una función asignada y "C" el sistema de instituciones del que forma parte. Estas reglas establecen las condiciones de específicas para la asignación de función en contextos donde a ciertos fenómenos se les impone un estatus dentro de ese sistema.

Para que un hecho bruto se convierta en hecho institucional se deben cumplir, según Searle, las siguientes condiciones:

- i) que 'X' y 'Y' sean partes de un sistema de prácticas definido por propósitos, metas y valores generales, esto es que estén dentro del ya mencionado sistema institucional dentro del que tienen sentido y relevancia.
- ii) Cualquier lugar en que la función de 'X' es ser 'Y', no depende ni está ligada a las características intrínsecas de X, depende de la imputación, aunque el objeto tenga ciertas características que la hagan efectivas para cumplir la función, ésta le es lógicamente prioritaria en tanto depende de las reglas constitutivas.

Un objeto "X" no se convierte en un hecho institucional por sus características intrínsecas, necesita estar dentro de un sistema de reglas constitutivas donde cumpla una función "Y" que le sea atribuida por las prácticas, las metas y los valores característicos de una institución. La regla determina cómo funciona "Y" y a qué tipo de objetos se les puede atribuir la función. Es, por ejemplo, una regla constitutiva que el dinero se usa para el intercambio, mientras que es una convención el tipo de papel moneda o el tipo de objeto que cuenta como dinero, el ajedrez existe por las reglas que lo hacen posible, la fórmula "X cuenta como Y en C" obedece reglas constitutivas que establecen el tipo de relación

entre “X” y “Y”, y que determinan en qué condiciones “X” ha de contar como “Y”. Pero siempre teniendo en cuenta que los hechos institucionales:

Pueden tomar formas diferentes pero cada uno debe tener alguna realización física. Esto sugiere lo que considero como verdadero, que los hechos sociales en general y los hechos institucionales especialmente, están jerárquicamente estructurados. Los hechos institucionales existen, por así decirlo, sobre hechos físicos brutos. En ocasiones “bruto” no es necesariamente objeto físico, sino sonidos provenientes de la boca de personas o marcas en un papel –incluso pensamientos en sus cabezas-. (Searle, 1995: Pág. 37)

Searle afirma que las instituciones requieren instituciones para su existencia en dos sentidos: el primero como instituciones antecedentes y por tanto constitutivas y el otro en tanto sólo tienen sentido y forman parte de un sistema de interrelaciones con otras instituciones. Esto quiere decir que las instituciones no surgen de la nada, son el producto de un proceso de construcción histórico o “evolutivo”, es por ello que hay instituciones precedentes que posibilitan el surgimiento de nuevas y las reglas constitutivas son, junto con el lenguaje, las instituciones que anteceden a nuevas instituciones. Las reglas constitutivas son la base del sistema de interrelaciones mencionado:

Los hechos institucionales existen sólo dentro de sistemas de reglas constitutivas. Estos sistemas de reglas crean las condiciones para hechos de este tipo: e instancias específicas de hechos institucionales tales como el hecho de que gané en el ajedrez o de que Clinton es presidente, son creados mediante la aplicación de reglas específicas, las reglas para el jaque mate o para elegir presidentes, por ejemplo. Esto es importante para enfatizar que se discuten reglas y no convenciones. (Searle, 1995: Pág. 28)

La ontología de lo social está fundamentada en los propósitos, valores y metas epistemológicamente objetivos, son hechos institucionales que se constituyen dentro de y a su vez conforman un sistema en el que se insertan otros hechos institucionales. Un ejemplo que clarifica el modo en que se vive en una realidad objetiva es el que describe una tarde en un café; asumimos una metafísica abrumadora pues entre mesas, meseros, dinero, intercambios, enunciados de lenguaje natural, vivimos una gran e invisible ontología cuando ordenamos, cuando asumimos que habrá alguien para atendernos y que habremos de pagar un precio por un servicio, que ese pago será en una moneda corriente que a su vez está legitimada por un sistema económico etc.” (Searle, 1995: 45). Estamos rodeados de objetos, símbolos y hechos que constituyen la realidad social, sustentadas en las mencionadas reglas.

A manera de conclusión, se puede decir que la realidad social está fundada en aspectos objetivos de la naturaleza y la biología humana, la propensión al comportamiento colectivo, el desarrollo de la intencionalidad y la posibilidad que conllevan de asignar funciones, y que de ahí se construya una realidad

epistemológicamente objetiva que, además, tiene realizaciones objetivas en objetos en el mundo, objetos materiales y características humanas como los sonidos del lenguaje. Pero estos objetos son sociales en dos sentidos: son creados para cumplir una función y por ello es que no anteceden al lenguaje o bien no tienen un carácter pre lingüístico en la forma en que la existencia objetiva de una estrella en el cielo, antecede al enunciado “la estrella de la tarde”. Son sociales, además, como objetos materiales contruidos para ser una silla o desatornillador, al proceso mediante el que los objetos se convierten en objetos sociales Searle le llama “movimiento lingüístico”.

Afirmar, entonces, que hay una realidad social objetiva, no es decir que esta exista independientemente de los sujetos, al ser ella producto de la intencionalidad colectiva es, dice Searle, ontológicamente subjetiva, al final son los individuos los que la conforman, sin embargo esta realidad es, por un lado, consecuencia de un estado de cosas objetivas en el mundo; por otra parte, al constituirse toma un carácter epistemológicamente objetivo que impide explicarla mediante la generalidad estadística de creencias o mediante la simple convención.

2.2 Durkheim y los hechos sociales: una postura no-reduccionista

Después de desarrollar la propuesta de Searle, en esta sección expondré la otra propuesta que afirma que la realidad social tiene un carácter objetivo e irreductible a la realidad individual y que sirve para argumentar en contra de IM. En lo que sigue desarrollaré los siguientes tópicos en la propuesta del sociólogo francés Emile Durkheim, y utilizaré algunos de los aportes de Searle para clarificar las ideas principales:

- a) La concepción de Durkheim sobre el mundo constituido en niveles jerárquicos donde los superiores emergen de los inferiores, van de lo más elemental, como compuestos químicos, hasta lo más complejo como la realidad social.
- b) La relación que hay entre estos niveles y el origen de la realidad social, para entender cuál es su base objetiva. La noción de “sustrato social” es fundamental en tanto representa uno de los niveles de los que *emerge* la realidad social.
- c) De todos los elementos que componen el sustrato, el principal son las asociaciones entre los individuos así como con el resto de los elementos (objetos materiales y simbólicos) dentro del sustrato. Las asociaciones son lo que permite conectar los elementos que son la base objetiva de los fenómenos sociales y por esto son lo que constituye la realidad social.
- d) El sentido en que la denominación de la realidad social (compuesta por hechos sociales) como *sui géneris* es una noción de emergencia y por qué Durkheim puede ser considerado emergentista.

Es importante, para mostrar la inverosimilitud de IM, argumentar no sólo a favor de la objetividad de la realidad social, también a favor de su carácter irreductible a hechos individuales. El desarrollo de estos puntos me permitirá mostrar en qué sentido, para Durkheim, es imposible reducir los hechos sociales a hechos sobre individuos; para lograr esto el reclamo no reduccionista en Durkheim es fundamental pues a pesar de que los hechos sociales dependen ontológicamente del sustrato, son irreductibles a los niveles inferiores que les dan origen.

Lo que mostraré en lo que sigue es que, la sociedad depende ontológicamente de niveles inferiores por lo que no hay un dualismo ontológico, y que es objetiva porque requiere de la *asociación* (que es también un fenómeno objetivo y fundamentalmente social) entendida como una diada, una relación establecida al menos entre dos agentes, pero no cualquier relación, sino un tipo especial que se caracteriza por la cohesión y reciprocidad hacia el otro que genera a partir de un sentido de pertenencia a un grupo. Dicha diada es también posible entre grupos y su persistencia en el tiempo es una

característica fundamental¹⁸, de forma que, para entender los hechos sociales, es necesario tomar al sustrato como un todo y no alguna de sus partes aisladas. Esto es análogo a la consideración de Searle de que la intencionalidad colectiva hace la realidad social epistemológicamente objetiva en tanto no depende de la intencionalidad o creencias de tal o cual agente.

I

Al igual que Searle, aunque no de forma tan explícita, Durkheim se preocupó por establecer el vínculo que había entre la realidad social y la realidad natural compuesta, en términos de Searle, de hechos brutos. Siguiendo a Takla y Pope (1985) el mundo en Durkheim es:

Un mundo inmenso compuesto como un todo en el que operan fuerzas que hasta ahora no nos imaginamos, y en donde, por tanto, hay muchos descubrimientos por hacer... La realidad está inherentemente dividida en niveles cuya existencia básica es la de fuerzas y sistemas de fuerzas¹⁹. La interacción de fenómenos en un nivel de la realidad da origen a las realidades emergentes en el siguiente nivel superior. (Durkheim citado en Takla y Pope, 1985: 77)

Durkheim, concebía el mundo en los siguientes niveles: físico, químico, biológico psicológico y social. Dichos niveles no son realidades radicalmente distintas ni están separadas una de la otra porque cada nivel inferior es el sustento ontológico del superior que es irreductible al nivel inferior que lo origina. Para Durkheim la realidad social es uno de los niveles emergentes, tal como lo muestran sus múltiples ejemplos que definen lo social en analogía con los fenómenos químicos o físicos presentes en Las reglas del método sociológico²⁰ (2006) o El suicidio (2003). Takla y Pope afirman que para Durkheim los fenómenos naturales van de lo básico, como la constitución química, hasta lo superior como los hechos sociales; de la misma forma que la vida no podía ser reducida a los elementos químicos, lo social emerge de niveles inferiores a los que no puede ser reducida:

Cada orden sucesivo de la realidad es emergente con respecto del nivel inferior inmediato. Durkheim era particularmente insistente en la naturaleza sui generis de la realidad social, y rechazó

¹⁸ Es por eso que para Durkheim no cualquier relación o interacción genera hechos sociales, pero esto quedará más claro adelante.

¹⁹ La noción de “fuerza social” es central para comprender la idea de causalidad y de constitutividad de lo social sobre lo individual, los hechos sociales, como veremos, son considerados por Durkheim como sistemas de fuerza capaces de ejercer una coerción moral en los individuos de manera que son un principio guía de la acción y el pensamiento y por esto trataré de argumentar que son también constitutivos de los individuos, en esto consiste intuitivamente la idea de “causación hacia abajo” que es fundamental para sostener el carácter emergente e irreductible de los hechos sociales.

²⁰ También en diversos artículos (1898, 1900, 1913, 1960), posteriormente citaré algunos.

todos los intentos por reducir la sociología a la psicología, la biología, o cualquier otro orden de la naturaleza. Particularmente preocupado por proteger a la sociología del reduccionismo, Durkheim afirmaba que cada vez que se explique un fenómeno social, directamente recurriendo a un fenómeno psicológico, podríamos estar seguros que la explicación es falsa. (Takla y Pope, 1985: 77)

Hay con Durkheim, al igual que con Searle, una línea de continuidad entre la realidad objetiva, u ontología fundamental, y la social, si bien no como un argumento perfectamente desarrollado, es una intuición recurrente, capturada en la descripción citada, de un mundo en “niveles emergentes”, el orden de cosas superior conformado por lo social es en parte generado por el orden de cosas inferior que constituye la realidad natural (tal como con Searle que sostiene el carácter “bruto” de la intencionalidad colectiva y de ahí construye su argumento a favor de la objetividad de lo social) y en cierta forma la realidad social y la natural se corresponden²¹:

Si la sociedad es una realidad específica, no es sin embargo un imperio en un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más alta... es imposible que la naturaleza en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá. Las relaciones fundamentales que existen entre las cosas (...) no podrían, pues, ser esencialmente disímiles según los reinos. Si por razones que tendremos que investigar, ellas surgen de una manera más aparente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aunque bajo formas más oscuras. La sociedad las hace manifiestas pero no tiene el privilegio de ellas... esas nociones desempeñan, en un sentido, el papel de símbolos, se trata de símbolos bien fundados... del hecho de que las ideas de tiempo, de espacio, de género, de causa, de personalidad estén construidas con elementos sociales, no es necesario pues concluir que estén despojadas de todo valor objetivo. Al contrario, su origen social hace presumir más bien que no carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas. (Durkheim, 2001:22)

Para Durkheim, la “naturaleza de las cosas” consiste en una realidad material, un mundo objetivo que tiene un lugar fundamental en la constitución de la realidad social, en este sentido, la “realidad material” puede ser análoga a lo que Searle entiende como hechos brutos u ontología básica.

En conclusión, la realidad social no es radicalmente distinta de la constituida por hechos brutos, sino un nivel que emerge de niveles inferiores y está conectada ontológicamente con éstos, convirtiéndose en uno de los niveles que constituyen el mundo en tanto no es algo que exista separadamente de la ontología básica

²¹ Searle tiene una concepción correspondentista de la verdad (Page, 2004), el lenguaje es epistemológicamente necesario para referir a la ontología básica pero esto no quiere decir que, como vimos, el lenguaje cree hechos brutos (gatos o perros), sino que es necesario para referir a la ontología básica aún cuando es una institución social. Para Durkheim, las formas de conocer el mundo son fundamentalmente sociales pero esto no es necesariamente un construccionismo radical, sino algo parecido a la tesis de referencia y correspondencia de Searle tal como lo expresa la siguiente cita.

Para Searle, del conjunto de hechos brutos que se vinculan con la realidad institucional, los estados mentales son fundamentales en tanto dan origen a la intencionalidad colectiva; para Durkheim, por otra parte, el conjunto de hechos brutos que dan origen a la realidad social están contenidos en el sustrato social:

La vida social reposa sobre un sustrato que está determinado tanto en su tamaño como en su forma. Lo que lo constituye es la masa de los individuos que componen la sociedad, el modo como están distribuidos sobre el terreno y la naturaleza y la configuración de las cosas de todo tipo que afectan las relaciones colectivas. El sustrato social es diferente según sea más o menos considerable o más o menos densa la población, según que esté concentrada en las ciudades o dispersa en el campo, según el modo como están construidas las ciudades y las casas, según sea más o menos extenso el espacio ocupado por la sociedad, según sean las fronteras que le limitan o las vías de comunicación que le surcan, etc. (Durkheim, 1898: 247)

Los hechos brutos de los que surge la realidad social se expresan mediante la noción de sustrato social así entendida y, de acuerdo con Durkheim (1900: 185-188), son los siguientes²²:

- los individuos y sus interacciones o asociaciones.
- Los elementos materiales simbólicos y artificiales²³ (símbolos materializados (*e. g.* dinero, banderas, imágenes de culto).
- la masa total de la población en términos de números y densidad considerando los subgrupos y aplicando los mismos criterios de distinción (número y densidad).
- El sitio geográfico ocupado por una sociedad.
- El tamaño del territorio.
- La forma de sus fronteras.

Estos elementos son llamados por Durkheim (1900: 188) “fenómenos morfológicos”, cada uno de ellos es tomado como parte de la realidad material en tanto adquieren una forma determinada y siempre pueden representarse gráficamente. En la terminología de Searle, los componentes del sustrato cuentan como hechos brutos por sí mismos, como el sitio geográfico, y como objetos institucionales como el dinero o bien como un símbolo *e. g.* el tótem o un monumento nacional. Dichos aspectos de lo social

²² Esta no es una caracterización exhaustiva del sustrato, sin embargo podemos considerar que cualquier hecho bruto o material que participe en la constitución de la realidad social o bien que se integre al conjunto de relaciones e instituciones sociales, forma parte del sustrato.

²³ Como edificios, vías de comunicación, casas etc. En esta categoría entran también las expresiones materiales de los hechos sociales, símbolos como un tótem, un bandera o el dinero.

son los más accesibles e inmediatamente observables en la investigación sociológica en tanto están “dotados de la forma material que los sentidos pueden discernir” (1900: 185).

Todas las cosas objetivas, los hechos brutos y los símbolos que materializan y que son parte del sustrato son importantes, pero sólo en tanto son objetos sociales. Pero dichos objetos no son todos igualmente importantes pues algunos de éstos, por si mismos, carecen del sentido social (como significado y como símbolos) y de “funciones”; pero principalmente porque por si solos, estos elementos no podrían configurarse o vincularse para dar origen a la realidad social, entre éstos hay un vínculo fundamental por el que se sintetizan, se relacionan y toman distintas disposiciones, los individuos y las *asociaciones* que se establecen entre ellos.

Resulta claro que sin individuos no hay sociedad, pero no tal como se entiende en HI. Si para Durkheim son los individuos el principal elemento que da origen a la realidad social es sólo porque a través de sus asociaciones, y las relaciones con los otros elementos del sustrato, la realidad social emerge como una realidad con un carácter objetivo. Para entender por qué la realidad social es objetiva es menester primero decir qué significa *asociación* y por qué ésta es su fundamento.

II

Para Durkheim (2006), la sociedad no es “la mera suma de los individuos... los fenómenos sociales son producto de la actividad humana”, pero dicha actividad no es lo mismo que la actividad privada, no es una acción aislada es, una actividad colectiva en la que participan una multiplicidad de conciencias que no es lo mismo que la suma de éstas puesto que actúan de acuerdo a reglas, roles, funciones y principios comunes a la colectividad. Para Searle la forma de pensamiento “nosotros hacemos” tampoco se reduce a la suma de los pensamientos “yo hago”; pero aquí hay una diferencia importante. Mientras que para Searle el fundamento objetivo de la realidad social es la intencionalidad colectiva, para Durkheim esto no podría ser el caso por lo siguiente: en principio, dicha intencionalidad generaría cualquier tipo de comportamiento conjunto, puede ser un hecho institucional pero también puede ser un hecho social como los hechos sociales prelingüísticos o simples, como los paseos en parques o dos individuos empujando un auto que no generan ningún tipo de hecho institucional pues son un acto entre dos agentes cualquiera, producto de dicha propensión, son actos conjuntos simples que no originan ningún tipo de hecho institucional y no cuentan como la base de la realidad social.

Si bien la propensión al comportamiento colectivo es una condición de posibilidad para la asociación, dicha propensión no necesariamente genera el tipo de vínculos a los

que Durkheim se refiere cuando habla de asociación. Para distinguir entre un acto conjunto cualquiera y la asociación en Durkheim hay que tener en cuenta la distinción entre generalidad estadística propia de actos conjuntos simples y la generalidad colectiva característica de lo social.

Por un lado, la generalidad estadística consiste en la repetición cuantitativa de un suceso, o pensamiento en la forma que Searle critica, a saber “yo hago”+”tu haces”+ “él hace”, esto, siguiendo a Searle, no captura el sentido de colectividad de los hechos institucionales. Podríamos tener un conjunto de individuos que realizara una acción al mismo tiempo provocada por un estímulo cualquiera sin que ello signifique que dicha acción está dirigida hacia los otros o que tiene un motivo compartido. O bien el mismo conjunto tiene un acuerdo explícito de hacer algo al mismo tiempo o hacer algo en conjunto; estos son actos conjuntos o generales en tanto los individuos del conjunto los repiten, este tipo de hechos pueden ser producto de la propensión al comportamiento colectivo, pero también estos actos conjuntos simples o estadísticos no generan los institucionales que para Searle son la base de la realidad social y que capturan el sentido de generalidad colectiva.

Los hechos sociales se distinguen por su generalidad colectiva porque, a diferencia de actos conjuntos simples: “No es su generalidad (estadística) lo que puede servirnos para caracterizar los fenómenos sociales. Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares, un movimiento que repitan los individuos, no son por esto hechos sociales²⁴...” (2006: 28). La generalidad colectiva se sustenta en que, si un hecho social es anterior e influye en cómo se constituye la mente individual *i. e.* que la forma de pensamiento “yo hago” se derive de la forma “nosotros hacemos”, entonces este hecho social, no como una norma institucional (o una regla constitutiva en el sentido institucional) sino como una tradición o una costumbre, un deber ser que se transmite mediante las interacciones y generacionalmente (como la educación dentro del círculo familiar), formará parte de la mente de cada individuo del grupo y de cada nuevo integrante. No consiste en un suceso estadístico sino que es una cuestión de “política general” dictada por una regla constitutiva en estados avanzados y por la tradición y la costumbre en estadios más básicos. Es pues una forma común de pensar que le viene al individuo del grupo del que forma parte.

²⁴ La mencionada distinción no hace inconsistentes las propuestas desarrolladas, es sólo, que en lo que Searle entiende genéricamente como hecho institucional, Durkheim distingue dos tipos distintos, un hecho social que llamaré constitutivo que precede al segundo tipo, los hechos institucionales como formas cristalizadas y objetivadas de los primeros:

Aquí cabe mencionar otra distinción entre el sociólogo y el filósofo pues para el segundo, los hechos sociales son todo tipo de acto conjunto simple que pueden o no dar origen a los hechos institucionales. Por otra parte, para Durkheim, los hechos institucionales son formas avanzadas, “cristalizadas”, de otro tipo de hechos sociales que están en la base de la realidad social, un hecho institucional (o hecho social cristalizado) consiste en “Reglas jurídicas y morales, dogmas religiosos, sistemas financieros (...) se refieren a creencias y a prácticas instituidas, se podría creer (...) que no hay hecho social más que donde hay una organización definida”. Pero esto no es el caso, los hechos sociales en la base de la realidad social son “otros hechos que, sin presentar esas formas cristalizadas, tienen la misma objetividad y el mismo ascendente sobre el individuo.” (Durkheim, 2006: 59), esto es, la misma objetividad.

Lo que constituye el sentido de colectividad que Searle pretende atrapar con el tipo de pensamiento “nosotros hacemos” es, en palabras de Durkheim (2006: 28), un sistema de asociaciones constituido por “las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomado colectivamente”, pues:

El hecho de que cierto número de individuos se comporte de la misma de la misma forma, no prueba que esas acciones, incluso si fueran idénticas, son necesariamente sociales, en igual sentido en que dos personas no constituyen un grupo por el simple hecho de que sean vecinos y su apariencia semejante (Durkheim, 1900, 188)

Para Searle, el origen de la realidad social está en la posibilidad de asignar funciones que se convierten eventualmente en cuestiones de “política general”; con Durkheim, el origen de los hechos sociales, y con ellos de la realidad social en donde se asignan las funciones, está en y “tiene como sustrato el conjunto de *individuos asociados*²⁵” (1898: 25). Decir asociación, significa afirmar la existencia de relaciones e interacciones de un tipo especial pues: “se puede coexistir en tanto se comparte un espacio y un tiempo determinado, de manera accidental o meramente circunstancial, pero debido a su fragilidad de ello no se desprende la formación de un grupo o entidad social”. Fragilidad quiere decir la falta de condiciones para que una interacción se fortalezca, se consolide. Sólo puede hablar de asociaciones y de grupos sociales: “cuando existe unidad entre los individuos debido al tipo de relaciones que mantienen y los cohesionan, de tal suerte que se puede afirmar que existe entre ellos acción recíproca y continuidad en las interacciones que mantienen.” (Farfan, 2007: 45).

La condición de continuidad es fundamental para entender este tipo de interacción. Pensemos por ejemplo en una serie de actos cualesquiera cuya base es la

²⁵ Cursivas mías.

relación estímulo-respuesta, estos actos pueden generar una amplia gama de reacciones en los sujetos que interactúan sin que por ello se mantengan o se repitan una vez que los actos terminan. Por ejemplo, cuando Searle describe como un hecho social a dos individuos empujando un auto; claramente hay una acción dirigida hacia el otro: “yo empujo un auto, porque tú necesitas mi ayuda” y “yo empujo un auto y espero tu ayuda”. Sin embargo, en términos del tipo de interacción definido arriba no genera un hecho social porque no hay una continuidad en la interacción, porque de ello no se genera una acción recíproca que pueda mantenerse en el tiempo ni un vínculo importante entre los actores. La posibilidad de tener una acción recíproca como la definida tiene como condición que la interacción más simple se repita una y otra vez y que esta eventualmente se transmita a nuevos integrantes de la interacción de manera que, en la medida que los vínculos entre individuos crecen, las interacciones se complejizan teniendo como base la “costumbre” de realizarlas.

La acción recíproca tiene que ver con la condición, dentro de este tipo de interacción o asociación, que la acción de cada uno de los participantes esté dirigida hacia los otros o esté pensada en relación con los otros. Es un proceso que supone una síntesis entre las acciones y que no es un simple intercambio acción-reacción, aunque un intercambio así de simple es una condición. Este proceso es dinámico y cambiante, no es un acto individual en tanto involucra la participación de otros y expectativas generadas en relación con uno mismo y con los otros con los que se interactúa, esto supera las simples intenciones individuales y la planeación o intencionalidad estrictamente individual, es, en términos de Searle, una acción “nosotros”.

Relaciones de este tipo no surgen de la nada o de la simple conjunción de un número determinado de individuos sino que se estructuran a partir del intercambio simbólico de significados, esto es un proceso de comunicación sustentado en un lenguaje compartido que permite a los agentes este intercambio efectivo de sentido (como en la creación de instituciones, tal como lo dice Searle, el lenguaje es prioritario). El lenguaje está compuesto por “dispositivos” que se convierten en símbolos significantes para los individuos interactuantes. Dicho lenguaje así como el proceso de comunicación no son sólo escritos o hablados, no se componen sólo de expresiones articuladas o gráficas, escritas o sonoras.

Tenemos un conjunto de acciones a las que corresponden otro conjunto simultáneo de reacciones que tienen una respuesta individual. Sin embargo, esta respuesta no está en el individuo como una cualidad inmanente. Por el contrario, es el producto de una serie de relaciones sociales que a partir de la comunicación son

internalizadas por el individuo (el lenguaje es un ejemplo claro y una condición necesaria para la comunicación y la interacción) dentro del grupo del que éste forma parte. Dichos actos sirven como una guía, como reglas constitutivas que son la base de las interacciones llevadas a cabo, en primer término, a partir de una serie acciones y reacciones estructuradas por y dentro del grupo social.

Por tanto, para tener hechos sociales es siempre necesaria la interacción entre al menos dos individuos, un tipo especial de actividades que generan cohesión y un sentido de pertenencia al grupo que persisten en el tiempo generando costumbre y/o tradición. Debe existir reciprocidad, donde hay una continuidad que distingue este tipo de relación de la que se establece en los hechos sociales más simples tal y como los entiende Searle. Este tipo de interacción puede entenderse como un proceso, o bien un proceso social²⁶

Este tipo de interacción o asociación dentro de un grupo o sociedad es la unidad básica que fundamenta la realidad social, *i. e.* una diada al interior de la cual existen lazos y se dan encuentros que ejercen influencias significativas más allá de un simple encuentro entre dos sujetos²⁷. Dicha diada no es sólo esa unidad social simple y una forma general que se presenta en muchos tipos de asociaciones (entre individuos, pero también entre grupos), sino que, además, como hemos visto, sólo algunas de esas diadas, en que la limitación a dos partes o términos de la relación es una condición ineludible, son la condición fundamental sin la cual no existiría un hecho social.

Afirmar que esta asociación es eminentemente social tiene como sustento dos aspectos importantes: el primero de ellos sería que, dado que el proceso de interacción se estructura con base en el grupo como un todo, incluso la más grande variación de las individualidades y de sus motivos unificadores no altera la identidad de esas formas de asociación, no altera los aspectos de la generalidad colectiva que las sustenta o de las reglas constitutivas que las regulan, son inalterables por los motivos y creencias individuales, tal como lo expresa la noción de acto social de Mead:

“Un acto social puede ser definido como un acto en que la ocasión o estímulo que libera a un impulso se encuentra en el carácter o conducta de un individuo vivo que pertenece al ambiente específico del individuo que experimenta el impulso. Pero quiero restringir el acto social a la clase de actos que implican cooperación de más de un individuo y cuyo objeto, tal como es definido por el acto es, en el sentido de Bergson un objeto social. Por objeto social entiendo uno que responde a todas las partes del acto complejo, aunque tales partes se encuentren en la conducta de distintos

²⁶ La noción de “proceso social” es la desarrollada por Mead (1973)

²⁷ Un desarrollo más profundo y una tipología desarrollada acerca de las interacciones como unidad básica de estudio de la sociología se encuentra en Escamilla (2001), que es de donde tomo esta caracterización de “diada” como unidad básica que fundamenta lo social.

individuos. El objetivo de los actos se halla, pues, en el proceso vital del grupo, no en el de los distintos individuos solamente” (Mead, 1973: 54-55)

Por otra parte, la interacción social puede darse tanto entre dos grupos, como entre dos individuos, de manera que puede generalizarse y convertirse en el sustento de fenómenos sociales muy básicos, como los que generan los grupos de pertenencia pequeños como los fraternales o amistosos, hasta fenómenos mucho más complejos como la realidad institucional a la que Searle se refiere.

Durkheim llama a los individuos integrantes de una sociedad el “elemento activo” de la interacción y, en cualquier caso, ellos son el elemento objetivo dentro del sustrato que hace posible la sociedad pues es evidente que si no hay individuos no hay asociación ni interacción tal como ha sido descrita. Si no se cumplen estas condiciones no hay hechos sociales. Pero los hechos sociales que constituyen la realidad social son objetivos e independientes porque podemos tener individuos, conjuntos de ellos y sin embargo no tener una sociedad o un hecho social; es por esto que la unidad social más simple no puede ser el individuo aislado o cualquiera de los elementos del sustrato, pues el hecho social aparece sólo hasta que tenemos este tipo de asociaciones. Y es por ello que la asociación es también un hecho objetivo dentro del sustrato.

Si esto es el caso, es posible afirmar que, tanto para Durkheim como para Searle, el principio de independencia u “objetividad epistemológica”, parten del supuesto de que lo social sólo se puede explicar por lo social *i. e. la asociación* o bien el pensamiento *nosotros hacemos*, que son fenómenos eminentemente sociales, que no son reductibles a hechos sobre individuos en tanto en ellos participan múltiples conciencias dentro de sistemas de valores y creencias, dentro de sistemas institucionales que no dependen de las creencias de tal o cual individuo, sino de todos ellos tomados en conjunto.

Hay, por lo menos, buenas razones para reflexionar sobre dos asuntos: el primero es que la propensión al comportamiento colectivo no es el fundamento objetivo de la realidad social, sino sólo una condición de posibilidad; el segundo es que, al ser las asociaciones o interacciones una de las principales condiciones de posibilidad que sostienen y dan origen a los hechos sociales, pueden ser consideradas como la base objetiva de todo hecho y fenómeno social, tener esto en cuenta permite evitar el dualismo ontológico (gracias a la línea de continuidad que hay entre individuos-interacciones-hechos sociales)²⁸.

²⁸ No desarrollaré esta idea pues al final parece que en cualquier sentido la realidad social es ontológicamente subjetiva, sin embargo, considerar así las asociaciones resulta interesante en términos de plantear una ontología relacional.

III

Tal como lo señalé en la introducción no es mi intención probar si Durkheim era o no emergentista, sino simplemente recuperar esa intuición para argumentar a favor de la independencia y objetividad de lo social (reclamo de no reducción) a partir de la combinación de tres condiciones fundamentales: superveniencia, múltiple realizabilidad y diyunción radical (Sawyer 2002). Las tres juntas ofrecen la posibilidad de bloquear los reclamos de reducción del individualismo sin llegar a ser tan fuertes como una noción propiamente emergentista. Para tener claro qué se entiende por hecho social y cuáles son sus características hay que responder en qué sentido los hechos sociales son anteriores y exteriores a cualquier individuo dado y por qué son relativamente separables del sustrato, A esto dedicaré el siguiente capítulo. Ahora quiero destacar en qué consiste la intuición no reduccionista de Durkheim.

Esta postura no reduccionista con respecto de los hechos sociales, permite dar fuerza al reclamo de objetividad pero también sustenta la afirmación de que es posible separar los productos del sustrato y antes de aclarar dicha separación hay que tener en cuenta a qué se refería Durkheim al denominar la realidad social como *sui generis*.

Una de las principales razones para pensar que Durkheim asume una ontología no reduccionista. Tiene que ver con la gran cantidad de analogías con las ciencias naturales, principalmente la química, con las que pretende clarificar su caracterización de los hechos sociales y en las que adopta una postura claramente anti reduccionista. Para Durkheim, la vida social que emerge del sustrato consiste en “un conjunto de maneras de obrar o de pensar que adquieren una especie de consistencia que, por así decir, hace que se produzca un precipitado y los aisle de los acontecimientos particulares que las reflejan” (2006: 62). La realidad social está constituida por hechos sociales que se distinguen de los elementos particulares y que “adquieren un cuerpo y una forma sensible que les es propia y constituyen una realidad *sui generis*, muy distinta de los hechos individuales que son manifestación suya” (2006: 62), *i. e.* la realidad social.

Cada uno de los hechos brutos en el sustrato que componen la realidad social se combinan o unen de distintas formas que dan origen a fenómenos nuevos. La realidad social era análogamente comprensible a la natural, pero Durkheim (2006: 1) no pretendía usar dicha analogía como un elemento probatorio o como un argumento central, sino ejemplificar los procesos mediante los que emerge dicha realidad. En los organismos vivos las células, los elementos químicos, se “sintetizan” de forma que de ellos surge un producto distinto de cada una de las partes constitutivas. El origen de la vida no podía explicarse tomando sólo el átomo de hidrógeno o el de carbono aun cuando sin los

átomos que la conforman, la vida sería imposible, ésta es siempre un fenómeno nuevo que tiene su origen en niveles inferiores.:

todas las veces que elementos cualesquiera combinándose dan lugar a nuevos fenómenos, hay que pensar que esos fenómenos están situados no en los elementos sino en el todo formado por su unión. La célula viva sólo contiene partículas minerales, así como la sociedad tampoco contiene nada fuera de los individuos; y sin embargo es perfectamente evidente que no es posible que los fenómenos característicos de la vida residan en átomos de hidrógeno, oxígeno, carbono y nitrógeno... ¿cómo se localizan entre esos elementos las propiedades biológicas? No pueden encontrarse igualmente en todos puesto que no son de la misma naturaleza... la vida no podría descomponerse así: es una y, por consiguiente sólo puede tener por sede la sustancia viva en su totalidad. Está en el todo y no en las partes... no son las partículas no vivientes de la célula las que se nutren, se reproducen, y en una palabra, viven; es la propia célula y sólo ella... Apliquemos este principio a la sociología (Durkheim, 2006: 44)

El reduccionista, entonces, tendría que decir que no hay nada en la célula viva más allá de los átomos que la componen, pero resulta obvio que los átomos no viven, o no lo hacen en la misma forma que los sistemas biológicos a los que forman y dan origen. Si de ellos surge un sistema biológico es porque de las combinaciones de dichos átomos presentan cualidades nuevas. Con respecto del reduccionismo Durkheim dice:

Mediante este razonamiento tendríamos que decir que no hay nada en la célula viva excepto lo que hay en los átomos de hidrógeno, carbono y nitrógeno que se combinan para formarla. No obstante es obvio que los átomos no viven. Este estilo de razonamiento es radicalmente falso. No es cierto que el todo es siempre la suma de las partes... Cuando los elementos son combinados se deriva una nueva realidad de su unión que presenta por completo nuevas cualidades, algunas contradictorias a las de sus elementos constitutivos. (1900: 189-190)

De la combinación de los elementos constitutivos se obtienen fenómenos de naturaleza distinta pero también con un poder causal que los distingue, los productos de las distintas combinaciones de los elementos constitutivos no producen un mero epifenómeno, sino fenómenos nuevos: "Sin, duda tales fenómenos tienen causas que los producen; pero a su vez, ellos son causas de otros fenómenos. Así, la vida no es sino una combinación de partículas minerales; pero nadie pretende por eso considerar la vida como un epifenómeno de la materia bruta":

No hay nada más en la naturaleza animada que material inorgánico, puesto que la célula está hecha exclusivamente de átomos inanimados. Para estar seguros, es igualmente cierto que la sociedad no tiene más fuerzas activas que los individuos... Por supuesto las cualidades elementales de las que están constituidos los hechos sociales, están presentes en su germen en las metas individuales. Pero los hechos sociales emergen de éstas sólo cuando han sido transformadas por la asociación, es sólo mediante la asociación que los hechos sociales aparecen. La asociación por sí misma es también un factor activo que produce cosas nuevas. Es, en sí misma, algo nuevo. (Durkheim citado en Sawyer, 2002a: 232)

En suma, la realidad social tiene su base en el sustrato, pero en éste, son los individuos y las interacciones entre ellos el elemento principal, la realidad social depende de esas interacciones:

Para que se dé un hecho social es preciso que al menos varios individuos hayan unido su acción y que esta combinación haya producido una nueva realidad. Y como esta síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (pues toman parte en ella una pluralidad de conciencias), tiene por efecto, necesariamente, el fijar e instituir fuera de nosotros ciertos modos de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular tomada separadamente” (Durkheim, 2006: 50)

En este capítulo he tratado de establecer un vínculo que permita relacionar la base ontológica de la que parte Searle, con la que supone Durkheim. Hay ciertos presupuestos en la filosofía social de Durkheim que sirven como fundamento para la elaboración de su sociología, dichos supuestos se pueden rastrear en Las reglas y he querido capturarlos en este capítulo.

Como vimos, en las Reglas, hay un supuesto fundamental del que parten todos los argumentos durkheiminos, un naturalismo y un realismo ontológico que supone la posibilidad de conocer el mundo que está constituido por objetos independientes de los agentes. Hay un realismo científico en Durkheim que sustenta el supuesto de que hay una unidad ontológica de la realidad, natural y social, en las que actúan leyes o regularidades empíricas que son las causas que explican los hechos del mundo real. De la misma forma asume un modelo lógico de explicación de los hechos que, es para él, característico de las ciencias naturales ya formadas (Durkheim, 2006: 98-99)

Dicho mundo se constituye en niveles, es un continuum que va de lo más básico, como la composición química de las cosas, a lo más complejo como es la sociedad (o bien la cultura); estos dominios, o niveles, de lo real, están constituidos mediante leyes generales y regularidades que explican los sucesos en el mundo. Los reclamos durkheimianos sobre la objetividad de la realidad social, así como el “realismo científico” que suponía, tienen sentido en tanto es un intento (filosófico) por separar a la sociología de la filosofía de su tiempo tal como él la entendía: una filosofía intencionalista, voluntarista y espiritualista sustentada en prenociones y discusiones metafísicas.

Desde su punto de vista un análisis sobre esta base es algo que comparte la filosofía con el sentido común, es decir, tratar de sostener los hechos humanos son construcciones mentales producto, todas ellas, de la subjetividad o subjetividades tomadas en conjunto (i. e. un convencionalismo “ingenuo”). Este tipo de análisis no tenía que ver con cómo está constituido y cómo se explica lo social desde la sociología que él pretendía fundar y dotar de legitimidad, tanto científica como académica e institucional.

Durkheim funda, en este intento de separación y legitimación, una filosofía positivista para oponerse y diferenciarse del individualismo, del espiritismo y del utilitarismo característicos de la filosofía de la época (Farfán, 2004: 256), donde al otorgar a lo social una realidad propia y asumirlo como parte de la naturaleza, concluye que, como los hechos naturales, los hechos sociales son independientes de la mente humana.

De esto se distingue un logro fundamental: que lo social es parte de la realidad objetiva producto de las interacciones de los sujetos. Lo cual encontramos también en Searle. Haber concebido la realidad en términos de relaciones constitutivas entre los componentes más básicos lo lleva a un holismo²⁹ de lo social al que le subyace el principio ontológico de que “el todo es más que la suma de las partes”. Así, las interacciones son fundamentales para entender lo que en Durkheim es una intuición no-reduccionista pues, al romperse estas relaciones, tanto en el mundo social como en el natural, se rompe la integración entre las causas y los efectos que producen los sucesos en la realidad (Farfán, 2004: 331).

Durkheim logra definir los hechos sociales en contraposición con la filosofía de la conciencia y la voluntad. Este logro fundamental se ve, sin embargo, limitado por una sustancialización de lo social, esto es, otorgar una naturaleza ontológica a lo social que bien pudiera entenderse como un dualismo ontológico. Distintas críticas se han hecho a la sociología de Durkheim dados sus reclamos ontológicos (Lukes 1973, Giddens 2006, Alexander 1982) que, sin embargo Durkheim rechazó argumentando que eran, más bien, reclamos metodológicos (2006: 35-37)³⁰.

Por otra parte, si bien el reclamo no reduccionista que sostengo está fundado en las características de los hechos sociales como los define Durkheim; tomo como punto de partida una ontología subjetiva y el truismo mencionado por Lukes, “lo que existe son los individuos”, sin embargo al introducir la noción de interacción presentada y entendida ella misma como un “objeto” y como un complejo proceso que, al constituirse mediante una “multiplicidad de conciencias” escapa al voluntarismo y al intencionalismo propio de un individualismo sustentado en HI.

²⁹ Si bien, comparte el primer aspecto, no hay muchos elementos que permitan pensar que Searle es un holista.

³⁰ Sin embargo, aún cuando estoy al tanto del debate (Berthelot, 1995, Rawls 2006, Farfán 2004, Dubet, 1997), no pretendo reconstruirlo puesto que no resulta fundamental para sostener el reclamo de no reducción, ni quiero defender un dualismo.

De la misma forma, retomo una propuesta que proviene de la filosofía de la mente (Sawyer, 2002) que se sostiene en las siguientes condiciones: superveniencia, múltiple realizabilidad y disyunción radical. Aspectos que combinados con los aportes de Durkheim y Searle, permiten dar fuerza al reclamo no reduccionista y mostrar la inverosimilitud de HI. A esto dedicaré el siguiente capítulo.

3. El carácter no reductible de los hechos sociales, la inverosimilitud del individualismo metodológico.

Este último capítulo está organizado de la siguiente forma: pretendo desarrollar una noción no-reduccionista que contemple los aspectos ontológicos que permitan evitar el dualismo. Esto lo hare a partir de 3 condiciones fundamentales para los hechos sociales (Sawyer 2001, 2002a). Después de estas condiciones desarrollo a fondo la noción de hecho social en Durkheim, para, finalmente retomar algunos de los puntos tocados en el apartado sobre Searle para dar las razones finales en contra de la HI.

Las 3 condiciones que menciona Sawyer y que evitan el dualismo ontológico son las siguientes:

- i) **Superveniencia:** Para sustentar la dependencia ontológica de los hechos sociales con respecto del sustrato, y en particular de las asociaciones y evitar el dualismo ontológico.
- ii) **Múltiple realizabilidad y disyunción radical:** Muestran por qué no puede haber reducción en tanto los hechos y fenómenos sociales no son “identificables” con elementos aislados del nivel inferior constituido por el sustrato, ambas condiciones sustentan el reclamo de no reducción de lo social.
- iii) **Causación hacia abajo:** Una de las principales características que le dan objetividad e irreductibilidad a los hechos y fenómenos sociales pues, una vez “fijados”, éstos ejercen un poder causal sobre el nivel inferior constituido por el sustrato y tienen injerencia en el pensamiento “yo hago”, las tendencias, valores y significados propios dentro de los grupos influyen de manera notable en las intenciones de los individuos que forman parte de éstos. Aquí será fundamental la definición de Hecho social en Durkheim así como sus tres características: independencia, anterioridad y coerción.

3.1 Superveniencia y no-reducción

I

La propuesta de Sawyer (2001, 2002b, 2002b) se inserta en una tradición filosófica sobre niveles de análisis estratificados de estructuras que están compuestos por entidades que se sustentan en niveles inferiores (Sawyer, 2002b). Esto coincide con la concepción ontológica de Durkheim de un mundo donde dichos niveles son relativamente independientes a pesar de ser producto de niveles inferiores. Lo que a Sawyer le importa

no es sólo afirmar la autonomía de los niveles superiores, en este caso lo social, sino reconocer el poder causal y la influencia que tienen los niveles superiores sobre los inferiores para poder fortalecer el reclamo de no reducción, si hay una causalidad hacia abajo, entonces los niveles superiores no son reducibles a los inferiores. Durkheim sostenía que el vínculo específico entre lo social y lo individual era el poder causal de los hechos sociales manifiesto en la coerción que estos ejercían sobre los individuos. Yo retomaré esta idea más adelante.

Lo primero a desarrollar es una noción de superveniencia. En un sentido fuerte, que puede ser compatible con el reduccionismo, la superveniencia consiste en:

Una familia de propiedades M superviene en una familia N de propiedades s_i , necesariamente, para cada x y cada propiedad F en M, si $F(x)$, entonces hay una propiedad G en N tal que $G(x)$ y necesariamente, si cualquier y cumple G, cumple también F (Humphreys 1996: 339)

Sawyer usa la superveniencia como una de las características de su postura para evitar el dualismo ontológico e introduce otras condiciones para evitar la reducción. De la misma forma, pretendo, al retomar estas condiciones, decir que la realidad social superviene en las asociaciones y en los elementos del sustrato. Sawyer retoma la noción de superveniencia tal como aparece en el debate en filosofía de la mente, el vínculo que tiene con la múltiple realizabilidad sería:

La observación de que aunque cada estado mental superviene en un estado físico, cada instancia simbólica de ese estado mental debe ser realizada por un estado físico diferente. Por ejemplo el término psicológico “dolor” puede ser realizado por un amplio rango de distintos términos y conceptos neurobiológicos, y cada instancia simbólica de “dolor”, puede ser realizada por una base superveniente distinta. La múltiple realizabilidad es, por tanto, una forma de dar cuenta cómo se puede aceptar la identidad de instancias y rechazar la de tipos. (Sawyer, 2001: pp 556-557)

Esto quiere decir que una propiedad de un nivel superior puede ser realizada en o por instancias múltiples en el conjunto de las propiedades de nivel inferior: “para cada propiedad social, hay en principio una secuencia interminable de estados de nivel individual nomológicamente posibles tales que cada uno de ellos puede realizar o implementar la propiedad social y ninguno es coextensivo con ella” (Sawyer 2000: 546). Pero estas realizaciones dentro del mismo nivel pueden ser muy diversas e incluso mutuamente excluyentes, por lo que la reducción de un fenómeno del nivel superior a uno de nivel inferior que lo realice es inverosímil. Esto quedará más claro al discutir el sentido en que los hechos sociales se separan del sustrato.

Sawyer afirma que varios filósofos³¹ no reduccionistas aceptan, para sustentar el reclamo de múltiple realizabilidad que, entre sucesos o fenómenos en los distintos niveles hay sólo una identidad parcial, esto es, que no hay una identidad entre tipos constituidos por un hecho social y tipos constituidos por hechos individuales. Tomemos por ejemplo lo sagrado como un hecho social, algo que se considera como tal en una sociedad o grupo en particular, un objeto cualquiera puede ser considerado como sagrado y hay un vínculo importante entre la idea general o abstracta de lo sagrado y el objeto bruto o símbolo considerado como tal. Sin embargo lo sagrado puede realizarse en múltiples objetos, distintas religiones tienen distintos símbolos considerados sagrados y aún así la idea de lo sagrado como forma abstracta se mantiene, no varía con sus realizaciones. Hay cierta identidad entre el objeto que se considera sagrado y la idea de lo sagrado, sin embargo no hay una identidad fuerte, el tipo social “sagrado”, no es idéntico al tipo particular “piedra-madera-imagen” que se considera como sagrado.

Sawyer sostiene, en lugar de la identidad de tipos, una identidad de instancias en la que es posible referir tipos sociales de un único tipo mediante múltiples descripciones (Sawyer, 2001: 557). Un tipo es una clase de suceso que tiene o puede tener múltiples instancias, *i. e.* que múltiples sucesos individuales pueden ser instancia de un tipo social, o bien de un fenómeno social, no hay identidad entre sucesos tipo sociales y sucesos tipo individuales.

Nuevamente, en términos de lo sagrado como un único hecho social que puede realizarse en tal o cual objeto, en tal o cual elemento del sustrato sin estar necesariamente ligado a esa realización, la realización puede considerarse como un tipo de cualquier clase de cosas, pero no puede ser idéntico al tipo social que realiza pues el hecho social no está ligado necesariamente a su realización.

Una identidad de instancias hace a los niveles superiores caracterizables como tipos generales o bien fenómenos sociales que no son idénticos con otros tipos como fenómenos individuales. Retomando el ejemplo del violín decir “yo toco el violín en la orquesta” no es identificable con “nosotros interpretamos la 5ta sinfonía de Beethoven”. O bien, la intención individual de tocar el violín en la orquesta no es idéntica con la

³¹ Sawyer (2001) señala que filósofos como Fodor (1989. "Making Mind Matter More." *Philosophical Topics* 17:59-79), Humphreys (1997), Jackson y Pettit (1992. "Structural Explanation in Social Theory." Pp. 97-131 in *Reduction, Explanation, and Realism*, edited by Kathleen Lennon and David Charles. Oxford: Clarendon Press.) y Kinkaid (*Individualism and the Unity of Science*. New York: Rowman & Littlefield), aceptan esta posibilidad, me parece sin embargo que una noción muy general de cómo las propiedades mentales son emergentes en relación con las propiedades cerebrales es rastreadable en el argumento durkheimiano para separar lo social de lo individual (Durkheim, 2001, 2006) tal como lo apunta Sawyer (2002a).

función asignada al tipo “violinista” dentro del conjunto de músicos con una función específica para la realización o interpretación de una pieza musical.

Los fenómenos sociales, siguiendo a Sawyer, son proclives a una realización múltiple en los niveles individuales. La múltiple realización es “una petición descriptiva acerca de la naturaleza de la organización del mundo objetivo”, esto es una descripción acerca de las instancias que pueden realizar tal o cual tipo, en este caso tal o cual fenómeno social (Sawyer 2002b). Esto quiere decir lo siguiente: tenemos el tipo dolor, éste puede tener distintas manifestaciones incluso en el mismo organismo y puede tener distintas causas, quemarme con un fosforo ocasiona dolor, pero el dolor puede ser ocasionado también por ser golpeado o por una enfermedad. La disyunción radical se refiere a que “para cada propiedad social, hay en principio una secuencia interminable de estados de nivel individual nomológicamente posibles tales que cada uno de ellos puede realizar o implementar la propiedad social y ninguno es coextensivo con ella” (Sawyer, 2002: 546).

Si un fenómeno o hecho social superviene en la asociación y si la asociación no es dependiente de las intencionalidades particulares, sino que tiene una estructura propia dentro del sistema de asociaciones o bien dentro de un sistema de reglas constitutivas, aun cuando superviene en tal o cual instancia, el hecho o fenómeno social es irreductible a esa instancia particular pues ésta no agota las distintas realizaciones de las que el hecho social es proclive.

El surgimiento de un tipo social depende de las configuraciones específicas del sustrato tomado como un todo, no es una creación intencional sino un producto resultado de las posibles relaciones y vínculos del sustrato que, al mantenerse en el tiempo tal como lo expliqué más arriba, se fija y ejerce cierta causalidad sobre el sustrato que le dio origen. En la medida en que nuevos elementos (materiales y simbólicos, así como nuevos individuos) se integran al sustrato y son afectados por el producto fijado, entonces el hecho social puede realizarse en objetos y símbolos incluso opuestos entre si. Esto quedará más claro al introducir el ejemplo del totem.

Esta postura no reduccionista permite considerar fenómenos nuevos de nivel superior como irreductibles a alguno de sus componentes. Pero queda por discutir un asunto importante y fundamental para los fines que persigo, y para evitar un reclamo de circularidad viciosa, a saber: el problema de la causalidad “hacia abajo” es decir, que los fenómenos emergentes tienen cierta influencia causal sobre el nivel inferior y que es por esto que se les puede conceder un estatus ontológico y darles cierta independencia con respecto de los fenómenos en niveles inferiores.

Este reclamo está presente en la sociología de Durkheim quien a través de sus argumentos de externalidad y anterioridad de los hechos sociales, así como de las constricciones que estos ejercen sobre los individuos, afirma que se les puede considerar como reales:

Emergencia no reduccionista y causación social siempre han sido relacionados en la sociología. El reclamo emergentista de Durkheim acerca de la autonomía de la sociología siempre estuvo sustentado en las características emergentes (o *sui generis*) de lo social y su poder causal sobre los individuos. Su criterio fundamental para definir lo social era el constreñimiento externo que ejerce sobre los individuos. Este es un reclamo metodológico y no necesariamente uno ontológico: si podemos identificar que un fenómeno tiene poder causal entonces debemos tratarlo como si fuera real. (Sawyer, 2001: 558)

Para tener más claro este punto hay que responder cuál es la caracterización de los hechos sociales en Durkheim, sin embargo hay que tener en cuenta las precisiones hechas al final de capítulo anterior: No sostengo una postura emergentista, sino sólo no reduccionista. No estoy ofreciendo un argumento ontológico que pruebe la existencia de lo social, sino sólo ofreciendo razones para considerar lo social como un fenómeno irreductible que requiere de explicaciones que van más allá de los hechos sobre individuos, que pretende aportar razones para sustentar la conjunción ontológicamente subjetivo y epistemológicamente objetivo, con el matiz de que la ontología subjetiva va ligada a la constitución del hecho social como fenómeno relacional, donde depender de relaciones supone la imposibilidad de reducción.

3.2 Qué son los hechos sociales

Durkheim caracteriza los hechos sociales, como separables (relativamente independientes) del sustrato definiendo sus principales características: la externalidad y la anterioridad. Desarrollar estas características permite ofrecer razones para sostener el reclamo no reduccionista.

En primer lugar, es posible rescatar, dado el realismo del que Durkheim dota al objeto de la sociología, los hechos sociales son tanto un proceso como un hecho (Borlandi, 1997: 258). Como lo afirma Borlandi, son un proceso porque están constituidos mediante la repetición de acciones recíprocas que, cuando dos o más sujetos interactúan —o como dice Durkheim, cuando “sus consciencias se agregan y se fusionan”—surge un hecho específico de su interrelación. Cuando estos fenómenos sociales adquieren cierta solidez (“cristalizan”), se convierten en hechos sociales o “cosas” producidas, *i.*

e. tradiciones y costumbres que estructuran y están presentes en las interacciones de los grupos, en sus pautas, sus roles y sus expectativas con respecto de ciertas circunstancias. Son también instituciones con códigos y normas explícitas que son la manifestación más alta y desarrollada de las tradiciones y el pensamiento de los grupos. Se convierten en un hecho, o bien en una “cosa”, en tanto lo que aparece una manifestación del “todo” producido por la asociación entre individuos y así “social” adquiere el sentido de colectivo que se distingue del individuo:

Si social se dice de lo que concierne a la sociedad y si la sociedad es un producto de la asociación entre los individuos (...) social significa: producto de la asociación entre los individuos. (Borlandi, 1997: 259).

Esta concepción ontológica de lo social hace posible afirmar –como lo hace Durkheim– que el todo no es igual a la suma de sus partes, es una realidad distinta cuyas propiedades difieren de las que representan las partes de que está compuesto (Durkheim, 1989: 160). Así nace el holismo ontológico de lo social por el cual la sociedad no es una suma de individuos sino que es un sistema formado por su asociación (Durkheim, 1989: 160). Es, pues, una realidad “natural” que surgida de las combinaciones de las relaciones entre sus partes las supera y abarca, creando algo completamente nuevo. En conclusión, Durkheim propone la siguiente regla para explicar los hechos sociales:

La causa determinante de un hecho social debe ser buscada en los hechos sociales precedentes y no en los estados de consciencia individual. (Durkheim, 2006: 167)

Para Durkheim, los hechos sociales son:

maneras de obrar, pensar y de sentir que son exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se imponen. Por consiguiente no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos pues consisten en representaciones y en acciones; ni con los fenómenos psíquicos que sólo tienen vida en la consciencia individual y por ella. Constituyen pues, una especie nueva, a la que se ha de dar y preservar la calificación de sociales. (2006: 58)

De esta caracterización Lukes (1973) distingue dos tipos de hecho social:

- 1) Hecho social como norma institucionalizada: consisten en reglas morales, jurídicas, dogmas religiosos, sistemas financieros que consisten en creencias y prácticas constituidas, “cristalizadas” en tanto expresadas en códigos de conducta, objetivados en libros o reglamentos, tienen su origen en hechos sociales previos y se expresan en el sustrato mediante esos reglamentos, monumentos, símbolos gráficos, musicales, la política en su integridad, los grupos parciales que contiene y que están perfectamente definidos por funciones o niveles de estratificación.

- 2) Hechos sociales no institucionalizados: Sin presentar la forma cristalizada de los primeros, tienen la misma objetividad y el mismo ascendente sobre el individuo. Tal es el caso de las corrientes sociales que pueden ser corrientes de opinión relativamente estables, o en el caso extremo, explosiones pasajeras como las que se producen en una asamblea popular, en grandes movimientos de entusiasmo, como una fiesta regional o nacional, o de indignación como un linchamiento. Pero consisten fundamentalmente en tradiciones, costumbres, normas morales, creencias, tendencias y prácticas. Denominaré este tipo de hecho como social constitutivo.

El hecho social institucionalizado es lo más parecido a lo que Searle entiende por hecho institucional. Con Durkheim, este hecho es una forma “cristalizada” de la colectividad, a la manera en que lo están las instituciones en Searle (el dinero y el sistema económico que usa como ejemplos). Son instituciones como el Estado, una iglesia, una corte de justicia o un tribunal; instituciones que expresan el sentido de colectividad que Searle pretende capturar con su idea de “política general”. “Cristalizado” se refiere a instituciones bien definidas en tanto se caracterizan y constituyen mediante un conjunto de símbolos distintivos y generalizados (colectivamente) como códigos de normas, una bandera, un nombre, una imagen, conjuntos y sistemas de leyes o bien objetos como esculturas o edificios. En este tipo de hecho no hay diferencias sustanciales entre Durkheim y Searle.

Siguiendo a Durkheim, hay un tipo de hecho social más básico pero no menos fundamental, que no es, necesariamente, el tipo de hecho social primitivo o “accidental” que Searle distingue del institucional. Hay pues una diferencia entre el hecho social no institucionalizado y el hecho institucional de Searle.

Como vimos, un hecho social para Searle puede ser un acto conjunto que no genere ningún tipo de institución, el hecho institucional de Searle, equivaldría, en términos de Durkheim a un estado “avanzado” del hecho social constitutivo en tanto está más objetivado (en instituciones, símbolos, etc.), sin embargo no por eso el segundo es menos importante. Un hecho social puede no estar materializado en los dispositivos simbólicos que caracterizan a las instituciones, pero sus características principales no son dichas materializaciones. El hecho social no institucional expresa una serie de principios como un deber ser, una relación de autoridad en un grupo pequeño con respecto de la gente mayor que lo integra, expresa la fuerza de la tradición y la costumbre, transmitidos generacionalmente y que no están necesariamente expresados en códigos de leyes ni reglas de conducta escritas.

Las principales condiciones que debe cumplir el hecho social en Durkheim son:

- a) La posibilidad de ejercer coerción sobre el individuo y que éste no pueda modificarlos por voluntad propia.
- b) Que son exteriores en tanto no dependen de un individuo aislado.
- c) Que son anteriores puesto que, los individuos, al integrarse a un grupo encuentran estos hechos ya constituidos.

Desarrollaré cada una de estas características en lo que sigue.

I

La coerción puede dividirse en dos tipos: el primero de ellos, al que podemos llamar negativo, tiene que ver con el papel coercitivo que ejercen sobre la acción individual las normas legales o jurídicas ya sea por medio de instancias sociales dedicadas a ello (policía o ejército, tribunales de justicia etc), a través de reglamentos o códigos de acción, e igualmente mediante costumbres y usos propios a un orden social que llevan a actuar al individuo consistentemente con ciertos principios restringiendo toda acción contradictoria, ya sea por medio de la fuerza, del castigo “administrativo”³², el ridículo o la desaprobación general:

El primer sentido que tiene la coerción para Durkheim es el de una presión ejercida por el grupo organizado sobre el individuo aislado; es la pura fuerza del número; el grupo puede más porque sus miembros son más, a la disidencia se la reduce por la fuerza y el proceso entero carece de moralidad intrínseca... Esta forma Durkheim la denomina coerción puramente externa (González, 2006: 14)

Otra forma de entender la coerción que está conectada con la segunda definición de hecho social es la siguiente: expresa el sentido en que los individuos son constituidos por estos hechos, es como un deber ser que ejerce una “fuerza moral” que despierta una respuesta emocional en el individuo que le llevan a darle una evaluación particular a un suceso o bien a reaccionar de tal o cual forma frente a un tipo de autoridad:

Se dice de un sujeto individual o colectivo que inspira respeto cuando la imagen que lo expresa en la conciencia está dotada de una tal fuerza que, de modo automático, suscita o provoca acciones, con total independencia a cualquier consideración relativa a los efectos útiles o nocivos de las unas y las otras. Cuando obedecemos a una persona, en razón de la autoridad moral que le concedemos, seguimos sus indicaciones, no porque nos parezcan sabias, sino porque es inmanente a la idea que

³² Con castigo administrativo me refiero al tipo de pena que se ejerce a través del control sobre dar o quitar algo que los individuos quieren o buscan, perder un trabajo o recibir una suspensión escolar si no se cumplen las normativas impuestas por quien tiene el control.

tenemos de esta persona una energía psíquica de un cierto tipo, que hace que nuestra voluntad se pliegue y se incline en el sentido indicado (Durkheim, 2006: 195)

El tipo de acción que suscita este tipo de mandato no está determinado por las ventajas o desventajas de la acción o sus resultados, sino por la manera en que nos representamos cierta figura de autoridad, con un estatus mayor al nuestro en el grupo. Por eso es que el mandato generalmente adopta formas breves y tajantes excluyendo cualquier idea de deliberación y cálculo pues depende de la intensidad del estado mental en que es dado, esa intensidad es el ascendiente moral (Durkheim, 2001).

Es importante hacer énfasis en lo que respecta a las respuestas emocionales que generan los hechos sociales en los individuos. La “fuerza moral” está ampliamente ligada con los compromisos individuales con respecto de ciertos ideales, de ideas claramente formadas sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que es aceptable y reprochable. Esto se sustenta en un deber ser representado en hechos morales, pero no en una moral trascendental, sino en lo que en ciertos grupos se considera como bueno y deseable, hablar de la moral de un grupo es:

Encontrar un medio de hacer comprender de dónde proviene la existencia de preceptos a los cuales debemos obedecer porque ellos nos ordenan y que, al mismo tiempo, reclaman de nosotros la realización de actos deseables. (Durkheim, 2006a: 37)

Así la moral se define mediante la conjunción del deber y lo deseable. Es imposible cumplir un acto simplemente porque este sea ordenado, necesita de un contenido específico que supone una valoración sobre su deseabilidad, sobre su verosimilitud en términos de los preceptos constitutivos de cierta moral. La realización de un acto ligado a la coerción positiva supone la valoración de tal acto en términos de una respuesta emocional que genere satisfacción o bien repulsión y malestar al individuo que lo realiza:

toda moral se nos presenta como un sistema de normas de conducta... están investidas de una autoridad especial en virtud de la cual son obedecidas, porque ellas ordenan... la obligación constituye pues uno de los primeros caracteres de la norma moral... Pero la noción de deber-contrariamente a lo que ha afirmado Kant- no agota la noción de lo moral. Es imposible que nosotros cumplamos un acto únicamente porque nos sea ordenado, con abstracción de su contenido. Para que podamos desempeñarnos como sujetos, es necesario que el acto interese en alguna medida nuestra sensibilidad, es decir que nos aparezca en cierto modo como deseable... Una cierta deseabilidad es otro de sus caracteres no menos esencial que el primero... Este deseable sui generis es lo que se llama corrientemente el bien. (Durkheim, 2006a: 36)

La deseabilidad en estos términos supone un tipo de coerción y por tanto, un origen social. El principal elemento que permite decir que lo social ejerce coerción sobre lo individual no es lo que a la coerción negativa se refiere, sino lo que respecta a las respuestas emocionales que el precepto moral suscita. Ahora, la moral no sólo representa

la deseabilidad en términos de lo bueno y lo malo, sino también de lo correcto o incorrecto. Esto está ligado también al funcionamiento de una sociedad en términos de los grados de cohesión que los fenómenos y hechos sociales dentro de esta generan.

Otra forma clara de ver cómo se manifiesta la coerción positiva en los individuos es que, cuando dos o más individuos interactúan lo hacen de acuerdo a ciertas pautas de acción, a ciertas expectativas en relación con una situación específica. Aun cuando esa interacción no genere el tipo de práctica recíproca de la que emerge el hecho social, ésta se adecua a los preceptos mencionados. Estas expectativas se expresan a través de roles, una definición “del otro” en una situación está fundada en cómo se presenta o en cómo se define, en la función que cumple ser un médico, un chofer, un profesor, un sacerdote. Son todas actitudes y actos que dependen del lugar que tiene el individuo dentro del grupo, la familia, su confesión religiosa o su grupo de amigos.

Son, pues, “etiquetas” que determinan el tipo de comportamiento que se espera del otro y de uno mismo en relación con los demás:

Quando cumpro mi deber de hermano, de esposo o de ciudadano, cuando ejecuto las obligaciones a que me he comprometido, cumpro deberes definidos, con independencia de mi mismo y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Aun en los casos que están acordes con mis sentimientos propios y sienta interiormente su realidad, esta no deja de ser objetiva, pues no soy yo quien los ha inventado, sino que los he recibido por la educación... El sistema de signos de que me sirvo para expresar mi pensamiento, el sistema de monedas con el que pago mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas seguidas en mi profesión etc. (Durkheim, 2006: 56)

De estas dos formas generales de coerción se pueden obtener, según Dubet (1997: 211), otras 5 clasificaciones: (1) un estado objetivo, exterior, al individuo; (2) como la determinación objetiva de la acción por las condiciones en las cuales está situado el actor; (3) como el control difuso ligado a la vergüenza y al ridículo que amenaza a toda desviación de la norma; (4) como resultado de una interiorización subjetiva de reglas sociales y de representaciones colectivas; finalmente (5) una coerción gradual que va de lo exterior a lo interior, que culmina en una represión interna que, “para que sea eficaz, el control social supone que los individuos hayan interiorizado las reglas y las representaciones comunes, las costumbres.” (Dubet, 1997: 211). La coerción se convierte así no sólo en un rasgo fundante de la naturaleza de lo social sino, también, en una condición para la formación de la individualidad:

(...) si el hombre no puede ser regulado más que por la coerción interiorizada, reforzada por el control social, lo que lo distingue –dice Durkheim– del animal, no son solamente causas ‘biológicas’ o ‘naturales’, sino que él es producido por el proceso mismo de la evolución que lo aleja de la naturaleza a fuerza y a medida que se convierte en individuo. (Dubet, 1997: 213)

Esto permite ver el peso específico que tiene la coerción positiva como respuesta emocional en lo individual. Ciertamente, esto no es decir que el individuo es una mera reproducción del hecho moral. La sociología de Durkheim se constituye mediante una serie de dualidades (Dubet 1997, Farfán 2004, Berthelot 1995, Rawls 2006, Borlandi, 1997), entre ellas la de individuo y sociedad. Si bien resulta una constante la idea de que la sociedad e individuo (como individuo biológico) son opuestos, el vínculo que permite conectarlos es justamente la coerción. Sin la coerción que lo social ejerce sobre lo individual, para Durkheim, sería imposible que el individuo por sí mismo superara su naturaleza animal. Pero Durkheim sólo se ocupa del análisis del hecho social, esto quiere decir que aún cuando es posible recuperar una serie de intuiciones acerca de los hechos individuales, Durkheim no ofrece una teoría sobre el individuo. No me interesa rescatar esas intuiciones, ni argumentaré si esto es el caso, simplemente sostengo la verosimilitud, de acuerdo a la definición de hecho social, de considerar lo social como parte importante de la constitución individual, aunque no la única. Pero lo que aquí me importa no es cómo se constituye el individuo, sino cómo se constituye lo social.

II

Es necesario complementar la coerción caracterizando las otras dos condiciones que definen los hechos sociales, exterioridad y anterioridad ambas, ampliamente ligadas. Una vez que se entiende la exterioridad basta decir que la anterioridad consiste en que, con respecto de cada nuevo integrante de la sociedad, el hecho social estaba previamente formado, puede participar en su modificación y mantenimiento, pero es claro que no lo hizo en su constitución.

El hecho social es exterior en dos sentidos: el primero de ellos en virtud de su naturaleza irreductible que impide identificarlo con alguno de los componentes aislados del sustrato, de las intenciones de los individuos y de sus realizaciones materiales. El segundo sentido es que se instituye o se fija una manera de ser y pensar ya sea en interacciones o en símbolos y es transmitido generacionalmente. Da así origen a tradiciones y costumbres que pueden convertirse en instituciones que son el grado más alto de objetividad que puede alcanzar un hecho social.

Es externo en relación con los individuos en tanto es exterior a cualquier individuo dado que se incorpora a la sociedad. Las reglas constitutivas, así como las instituciones y las tradiciones, están previamente formadas cuando los nuevos integrantes llegan a ellas:

Observaremos que la mayoría de las instituciones sociales provienen, completamente formadas, de las generaciones anteriores; nosotros no hemos tenido la menor parte en su formación, y, por

consiguiente, no es interrogándonos como podremos descubrir las causas que las han engendrado. (Durkheim, 2006: 30)

Podemos considerar al individuo como una tabula rasa que al nacer en una sociedad se encuentra con un conjunto de objetos, valores, normas y expectativas ya formados, con costumbres, tradiciones y prácticas instituidas que son exteriores a él en el sentido en que no los tiene de nacimiento. Una religión no se profesa ni una profesión se posee de suyo, es producto de un proceso de aprendizaje, lo mismo pasa con un valor moral o ético o ciertos principios de pensamiento, no dependen de una característica intrínseca a la mente o la intencionalidad individual sino que depende del sistema de valores o estructura cultural.

Así, un conjunto de principios morales en una religión o una teoría científica, un conjunto de principios laicos que son transmitidos a los individuos desde pequeños tendrán un papel fundamental en la formación de su conciencia y en cómo dicho sujeto ha de concebir el mundo que le rodea, de la misma forma que la puede tener si durante el crecimiento es influido por otros sistemas que lo harían modificar su valoración de los anteriores; por ejemplo introducirse y vincularse en las prácticas propias de un sistema de valores laicos cuando se ha sido formado en un grupo religioso o viceversa. El individuo verá y organizará el mundo a través de sistemas de creencias fundadas en libros sagrados, o a través de tratados científicos, aprenderá a querer lo que otros quieren y aborrecer lo que otros odian, a actuar y relacionarse como cierto sistema de prácticas lo establece.

Los hechos sociales son externos en tanto no son intrínsecos a cualquier individuo dado, sin embargo esto no quiere decir que permanecerán así pues, como he dicho, el individuo los interioriza mediante la coerción. Al hacerlo estas formas colectivas tienen realizaciones particulares en cada individuo por eso no se pueden hallar mediante la introspección o la reducción, para Durkheim la vida individual es discontinua y se opone a la colectiva que es continua, en palabras de González:

Durkheim subraya la contraposición entre la discontinuidad de la vida individual y la continuidad de la vida colectiva. El nacimiento y la muerte de los individuos son acontecimientos que no afectan sustancialmente a ésta: nacer es ocupar un lugar prefijado en la organización social colectiva y morir dejar vacante un lugar que pronto será ocupado por otro (2006: 10)

Además, la realidad colectiva está expresada en objetos materiales que permanecen, que persisten y constituyen una realización material de los hechos sociales, un calendario expresa una forma particular a una sociedad para medir el tiempo. Para Durkheim el tótem era un ejemplo de el tipo de materialidad que podía tomar un hecho social que se expresaba en la respuesta emocional que despertaba en los miembros del clan, o de otros clanes, sentimientos de afinidad o de repulsión que eran motivados

simplemente al estar frente al tótem, objeto que contenía y reforzaba el sistema de actos, de deberes que no pertenecen al individuo sino que son sólo comprensibles en términos del grupo como una totalidad. Un individuo aislado jamás podría apropiarse de los productos culturales que genera un colectivo, continúa González:

hay un abismo entre la brevedad de la vida y limitaciones de las facultades intelectuales del hombre y la enormidad de las obras de arte, teorías, códigos, instrumentos e invenciones acumulados tras siglos y siglos de esfuerzo colectivo y de las que el individuo singular sólo va a poder conocer una pequeña parte; normalmente aquella de índole general que le permite convertirse en un miembro del grupo y aquella otra de índole específica que le corresponda conocer en el sistema de división del trabajo. (2006: 11)

En la medida en que la diferenciación aumenta la sociedad se complejiza y la “apropiación de la cultura” por parte del individuo se hace cada vez más difícil, de manera que cuanto más compleja es la sociedad más pequeña es la parte que puede hacer suya el individuo, mientras más complejas son las prácticas más complejos son los hechos que originan. La anterioridad de los hechos sociales supone que:

El individuo las encuentra enteramente formadas y no puede hacer que no sean o que sean de modo distinto a como son; así pues, está obligado a tenerlos en cuenta y le es tanto más difícil (no decimos que imposible) modificarlos cuanto que, en diferentes grados, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros. Desde luego el individuo desempeña un papel en su génesis. (Durkheim,, 2006: 50)

Podemos pues considerar el hecho social como una estructura para la interacción y una herencia histórico cultural que antecede a todas las que pueda formarse el individuo en su desarrollo y biografía personal. El hecho social es un “legado descarnado” a la vez que un legado expresado en símbolos persistentes, en valores, pautas éticas de acción y evaluación, libros, calendarios, lenguaje, arquitectura, música, instrumentos musicales, artefactos de todo tipo. De todas esos objetos materiales, se puede decir, obtenemos algo de nuestro conocimiento como cultura, queda en ellas grabado algo de lo que somos como sociedad que no es posesión de tal o cual individuo, ni siquiera de varios. Es una estructura cultural completa, la realización del legado cultural y epistémico, artístico y estético, de los logros la humanidad como especie, pero fundamentalmente como sociedad. Tal es la naturaleza de los hechos sociales:

los símbolos con los que se piensa cambian de acuerdo con lo que ella es. Por ejemplo si la sociedad se concibe a si misma como nacida de un animal epónimo, es que forma uno de esos grupos especiales que se denominan clanes. Allí donde el animal es reemplazado por un antepasado humano, pero también mítico, es que el clan ha cambiado de naturaleza... Si condena ciertas formas de conducta es que ofenden algunos de sus sentimientos fundamentales; y esos sentimientos dependen de su constitución. (Durkheim, 2006: 44)

III

Para Durkheim, los hechos sociales son relativamente estables pues con el paso del tiempo logran “fijarse” de manera que estructuran las prácticas colectivas posteriores. Sin embargo, los hechos sociales no son estáticos, al ser producto de la interacción y al ser esta un fenómeno dinámico las prácticas posteriores dan origen a hechos relativamente nuevos. La complejidad de los hechos sociales y su vínculo con la complejidad del conjunto de interacciones es expresada por Durkheim con el concepto de densidad dinámica (2006, 2002). La densidad dinámica se entiende como la cantidad o concentración de las “conexiones” o relaciones entre individuos y objetos, digamos que la densidad dinámica no es otra cosa que el nivel de concentración de interacciones en el sustrato. En la medida en que esas conexiones aumentan lo hace también la densidad, sociedades más avanzadas son más densas que sociedades tradicionales o aisladas; pero el aumento en las conexiones no es lo mismo que el aumento de integrantes, no es equivalente a la densidad poblacional pues las sociedades pueden aumentar en términos de integrantes y aún así mantener los niveles de densidad dinámica. La proximidad geográfica no aumenta la densidad dinámica, ésta sólo crece en la medida en que se establecen interacciones tal como las definí en el capítulo anterior.

La noción de densidad dinámica permite decir que, en la medida en que la sociedad se complejiza, o bien que aumentan las interacciones efectivas dentro del todo que compone la realidad social, la múltiple realizabilidad y la disyunción radical aumentan haciendo más difícil una reducción. Los hechos sociales entendidos de esta forma, son cada vez más complejos de acuerdo a la complejidad y a la diversidad propia de las sociedades modernas.

Hay todavía algunos aspectos con respecto de la constitución de los hechos sociales y sus características que considero importantes para mostrar la inverosimilitud de HI. Dichos aspectos están ligados a la noción de función: Lo primero es distinguir el sentido de función, que tanto Searle como Durkheim utilizan para referirse a los hechos sociales, de su sentido tradicional ligado al utilitarismo y el intencionalismo³³, esto lo hice con Searle pero no ha quedado claro con Durkheim. El segundo aspecto es distinguir entre función y causa para clarificar por qué preguntarse sobre la función de un hecho social es responder a qué necesidad corresponde pero no es responder sobre su origen. Esto me lleva a un tercer aspecto que es la posibilidad de introducir la noción de función no agentiva para los hechos sociales. La función es tanto una imputación dependiente de la

³³ Dicha distinción es hecha también por Searle, la asignación de función no dependía de la intencionalidad individual, sino de la intencionalidad nosotros que es producto de la intencionalidad colectiva.

intencionalidad colectiva como un efecto intrínseco a la constitución del hecho social, es decir que por un lado toda función depende de reglas constitutivas.

Pero las reglas constitutivas entendidas como hechos sociales no institucionalizados cumplen también una función específica: regular las asignaciones de función. Pero no hay una imputación de función a las reglas constitutivas, en este sentido, las reglas constitutivas tienen una función no agentiva en virtud de su constitución como hecho social. Así, de estas se siguen las funciones creadas dependientes de la intencionalidad colectiva y objetos creados para cumplirlas, y funciones asignadas convencionalmente dentro de la institución.

Las reglas constitutivas pueden considerarse análogas a los hechos sociales constitutivos o no institucionalizados pues se constituyen a partir de un conjunto de prácticas o asociaciones que sustentan creencias y valores en los que se imputan y asignan significados y/o funciones. Esta consideración puede llevar a pensar que no sólo las instituciones avanzadas tienen reglas constitutivas, también grupos regulados y mediados por la costumbre y el hábito tienen sus propias reglas constitutivas aún cuando no hayan establecido instituciones tal como en sociedades complejas y avanzadas. Y, en todo caso, este tipo de hecho social o regla constitutiva antecede a las formas más complejas que encontramos en sociedades avanzadas por lo que se convierten en el medio para explicarlas. La afirmación de Searle con respecto a la prioridad lógica de ciertas instituciones puede entenderse también con el precepto durkheimiano de explicar lo social por lo social.

Tanto Searle como Durkheim aceptarían la presencia de una función específica intrínseca a la regla constitutiva que se constituye mediante el desarrollo de la interacción, pero esta función sería análoga a la no agentiva que distingue Searle porque se constituye a la par de las interacciones en la medida en que se hacen más fuertes llegando al tipo de interacción efectiva del capítulo anterior. Hay pues un sistema de asociaciones o interacciones colectivas que dan origen a un conjunto de reglas constitutivas que estructuran y regulan una serie de significados y funciones así como sus realizaciones e imputaciones simbólicas y materiales: el hecho social tiene una función no agentiva.

En Las reglas, Durkheim hace una importante precisión conceptual: distingue entre función y causa que produce el hecho, aunque da cierta prioridad a la primera para llegar a la segunda (Farfán 2004: 330):

De este modo, en lugar de que la causa de los fenómenos sociales consista en una anticipación mental de la función que están llamados a desempeñar, es esta función la que, al menos en

numerosos casos, consiste en mantener la causa preexistente de donde se derivan; por tanto, será más fácil encontrar la primera, si ya es conocida la segunda (Durkheim 2006: 156)

Reitero sin embargo, que preguntarse por la función es responder a qué necesidad del colectivo corresponde pero no es responder sobre el origen del hecho social, por ello establece como regla distinguir entre la 'causa eficiente'³⁴ y la función que desempeña el hecho social. La persistencia del hecho se debe a la constancia de la causa que lo produce aunque sus funciones o bien hayan cambiado o bien desaparecido. Lo único que cuenta es si el fenómeno sigue correspondiendo a una necesidad general del organismo social. Entendido así, habría funciones primarias que son intrínsecas a los hechos sociales a las que no antecede una imputación y que no tiene que ver con las intenciones de los individuos y sus convenciones. Esto es que dependen totalmente de la forma que toman al ser constituidas por la interacción.

Para Durkheim, el origen de los hechos sociales se debe a una cadena causal que los genera, y que habría que buscar en las interacciones, de forma que se puede distinguir entre lo que causa el hecho y la función que cumple. En este sentido la función se entiende como la manifestación de un flujo continuo de interacciones en las que convergen diversos fines de la acción que se cristalizan en la formación de estructuras constituidas por los agentes interactuantes. Pero constituido no quiere decir creado pues:

Las instituciones sociales no se establecen por decreto, sino que ellas resultan de la vida social y no hacen más que traducirla hacia afuera por medio de símbolos aparentes. La estructura de la función consolidada, es la acción que se ha convertido en hábito y que se ha cristalizado en él. (Durkheim, 1888: 105)

Para Durkheim, estas estructuras adquieren una realidad que no sólo se torna independiente de la acción individual, o bien de los fines propiamente subjetivos, sino que envuelve la acción en una determinación que impide cualquier posibilidad de retorno de la acción sobre la estructura. Es decir, de creatividad de los actores por sobre el medio social que los forma³⁵, o en términos de Searle, las reglas constitutivas no son una

³⁴ La noción de causa eficiente que usa Durkheim es la de Aristóteles.

³⁵ Sin embargo, tal como lo reconoce Giddens (2006) la estructura no sólo constriñe, sino que también habilita dejando un campo para el desarrollo de la agencia individual. Pero esto sólo es posible en la medida en que las sociedades se diferencian, se complejizan pues, mientras más "primitivas" o tradicionales son las sociedades, el mundo de acción individual se confunde y se vuelve el mundo de acción colectivo. Para distinguir este proceso, Durkheim habla de solidaridad mecánica propia de sociedades simples en donde la cohesión depende de que los integrantes del grupo piensen y actúen de forma homogénea; por otra parte, las sociedades modernas se distinguen por un tipo de solidaridad orgánica fundada en la diferenciación propia de una división del trabajo avanzada donde cada integrante tiene fines y funciones diferenciadas que,

cuestión de convención. Esto elimina el intencionalismo como una causa del hecho social constitutivo y por tanto de sus funciones no agentivas, en otras palabras elimina el convencionalismo y la imposición arbitraria en el surgimiento de las reglas constitutivas.

El significado o función colectivos, entonces y como también lo afirma Searle, no tiene un sentido intencional individual, no es producto de una convención ni es una asignación arbitraria, al menos no lo es en su origen. Es más bien producto de las causas eficientes³⁶ que, dentro de la interacción, dan origen a cierta intencionalidad en un sentido colectivo en tanto es la realización de los valores y las tendencias del grupo tomado como un todo. Los significados y funciones son un conjunto de valores y tendencias, tradiciones y costumbres que, sin tener la forma explícita o tácita de las instituciones, determinan el carácter sagrado, moral, deseable o reprochable de ciertos objetos y sucesos en el mundo social. Igualmente, con Searle asignar una función no es, necesariamente, una asignación consciente, ni una convención o imputación arbitraria. De acuerdo con la regla "X cuenta como Y en C" cualquier lugar en que la función de X es ser Y, depende de una atribución o imputación de función donde X es Y por las reglas constitutivas en una institución.

Por tanto, la imputación de significado no se limita al sentido utilitarista que podría expresar "tener una función", ni el hecho social se explica por su función:

Este método confunde dos cuestiones muy diferentes. Mostrar para qué sirve un hecho no equivale a explicar cómo ha surgido ni por qué es como es, pues las funciones para las que es útil ese hecho suponen propiedades específicas que sirven para caracterizarle, pero que no le crean. (Durkheim, 2006: 149)

Reconocer, como hace Durkheim, una cadena causal en la constitución de un hecho social, como un sistema de causas y efectos que son la base de toda función, le permite eliminar dos recursos frecuentes en la explicación del hecho social: el finalismo y el intencionalismo. Es decir, evita reducir las causas de los fenómenos sociales a la teoría que hace derivar la sociedad del individuo, y las causas de los hechos sociales de los fines o intenciones de los hombres (Durkheim, 2006: 177); tal como lo hace HI. Aunque Durkheim se opone al psicologismo no descarta la realidad

en el nivel colectivo, se complementan. Mientras las primeras sociedades se cohesionan por una uniformidad en la vida y el pensamiento, las modernas se cohesionan por los altos niveles de diferenciación individual que suponen el cumplimiento de funciones específicas cada una distinta de la otra pero ligadas en tanto parte de un todo "funcional".

³⁶ Entiendo que la idea de "causa eficiente" puede resultar un tanto oscura, por ahora la supongo por mor de mi argumentación, y porque no es mi intención aquí discutir sobre qué métodos pueden utilizarse para acceder a ella.

individual, sólo la elimina como causa que explica el hecho social. Mientras que el psicologismo trabaja con una sola unidad de análisis, Durkheim desde su postura realista, trabaja con dos aun cuando sólo utiliza una (Borlandi, 1997: 336). Dicha unidad es, claramente, el hecho social. Esta unidad de análisis que es exterior y opuesta al individuo y como tal, tiene una objetividad que obedece a una legalidad propia.

La intervención individual, pese a que esté motivada por un fin o una intención, no significa creación, porque no se puede crear algo de la nada. Esto quiere decir que se entiende al individuo como una tabula rasa que no puede tener intenciones o fines específicos como intrínsecos a su naturaleza, y por lo tanto tal intervención no puede tener lugar más que en virtud de causas eficientes, o bien causas colectivas detrás de las intenciones y los fines individuales introyectadas en el individuo mediante la coerción positiva (Durkheim, 2006: 149). La coerción pues es la manifestación de fuerzas colectivas (morales) características de los hechos sociales.

Una Fuerza colectiva: “tiene una naturaleza propia; para que esta naturaleza surja o se modifique no basta con obtener de ello algún beneficio” (Durkheim, 2006: 149). No es la utilidad (funcionalismo) lo que define la persistencia de esta fuerza y su transformación sólo puede ser a través de causas que impliquen la aparición de una fuerza colectiva que la modifique. Estas fuerzas son las que mantienen la regularidad de la vida social de los pueblos y es lo que explica la generalidad que guardan los hechos sociales y les da el ascendente sobre el individuo. Esto es, en otras palabras que para que la función se modifique habría que modificar las reglas constitutivas en las que se originan, por las que se asignan o se realizan, para explicar la función hay que dar cuenta de las reglas constitutivas y para explicar estas hay que buscar en las cadenas causales dentro de la interacción:

la mayor parte de los sociólogos creen que han dado cuenta de los fenómenos una vez que han hecho ver para qué sirven, qué papel desempeñan. Razonan como si los fenómenos no existieran más que con vistas a ese papel y no tuvieran otra causa determinante que la conciencia, clara o confusa, de los servicios que están destinados a prestar. Es por esta razón por lo que creen haber dicho todo lo necesario para hacer que resulten inteligibles una vez que han establecido la realidad de estos servicios y que han mostrado qué necesidad social satisfacen. (2006: 148)

IV

Ejemplificaré lo anterior describiendo un artefacto propio de las religiones totémicas australianas y su función con respecto de un hecho social muy importante en la sociología de Durkheim, a saber, la religión: cuando Durkheim describe las “funciones” que se le asignaban al objeto religioso símbolo de un clan con un alto valor religioso, se refiere al “chirunga”, que no era más que un trozo de madera o piedra con forma oval o

alargada, que: “posee toda suerte de propiedades... por contacto sana las heridas, es eficaz incluso contra las enfermedades, sirve para hacer salir la barba, confiere importantes poderes sobre la especie totémica... No hay además ningún otro instrumento que ocupe un lugar más importante en las ceremonias religiosas” (2001: 112).

X es el objeto físico (la piedra ovalada) que cuenta como Y, o bien como chirunga. “Chirunga” expresa todas esas cualidades atribuidas al objeto, es el sentido simbólico (o función) que se le imputa a X en virtud de C. C es entendido no sólo como un sistema de instituciones, sino como un sistema de asociaciones que sostienen un conjunto de valores y significados religiosos. Por esto es que Y no está necesariamente ligado a la piedra que representa al “chirunga”, de manera que el chirunga pudo ser cualquier cosa, una piedra, un trozo de madera etc. “Y” como función, no sólo es objetivo porque no es producto de un consenso ni de un acuerdo racional entre los agentes que deciden que la piedra es un chirunga, lo es también porque es irreductible a su manifestación física particular.

El tótem es otro ejemplo interesante que no sólo permite ver que no se puede reducir una función o significado colectivo a su materialización. Permite distinguir entre el sentimiento colectivo de un hecho social representado por lo que se considera sagrado y los objetos en los que se realiza:

El lagarto, la oruga, la rata, la hormiga... por no citar más nombres que aparecen frecuentemente en las listas de los tótems australianos, carecen de las características idóneas para provocar en el hombre esas impresiones grandes y fuertes que puedan, en algún sentido, parecerse a las emociones religiosas e imprimir a los objetos que las suscitan un carácter religioso. Sin duda, no es lo mismo en el caso de los astros o de los grandes fenómenos atmosféricos, dotados, por el contrario, de todo lo necesario para impresionar vivamente las imaginaciones; pero justamente se da el caso de que estos últimos no se utilizan más que muy excepcionalmente como tótems. (Durkheim, 2001: 193)

Sin embargo, no eran el animal o la planta, como hechos brutos, los que despertaban los sentimientos de respeto o veneración, sino representaciones figurativas de éstos materializadas en emblemas y símbolos totémicos. Estos símbolos materiales son por sí mismos objetos brutos que representan los particulares significados o rituales en torno a la figura totémica y al lugar que ella tiene dentro de una sociedad.

En estos términos, el significado simbólico o función imputados son representacionales pues los significados que tiene la piedra ovalada “chirunga” no es algo material como lo es la piedra, o bien el significado y fuerza religiosa que “emana” del tótem, son más bien un tipo de realidad que tiene realizaciones materiales pero que es la representación de “fuerzas” o “cualidades” que se imputan en los objetos.

Dichas fuerzas y significados expresan una particular percepción y sentido de una actividad humana y su relación con el mundo que además puede variar de sociedad a sociedad, de cultura a cultura y que no está fijada en tal o cual objeto, sino que es atribuida a éste, pero se sostiene objetivamente en las asociaciones entre los integrantes de un grupo tomado como un todo y, como dije, las relaciones que se dan con los propios objetos brutos.

Esto quiere decir que la “fuerza” religiosa, o bien la “santidad” que emana de las figuras totémicas es un tipo de realidad atribuida socialmente que no depende del cuervo o la planta ni del tótem como simple figura de piedra o madera. Distintos animales totémicos despiertan la misma fuerza y respeto, tienen el mismo carácter sagrado que les distingue como tótems y entre tribus pueden ser incluso opuestos (es decir una disyunción radical). Un animal sagrado para una tribu puede ser profano para otra o simplemente carecer de algún significado colectivo, sin embargo, las cualidades sagradas y su fuerza religiosa son el mismo fenómeno representacional que se entiende como realidad social que no puede identificarse con sus realizaciones:

Es incorrecto decir que la ciencia no puede establecer leyes más que después de haber pasado revista a todos los hechos que ellos expresan, no concebir géneros más que después de haber descrito en su totalidad a los individuos que comprenden... Sin extremar tanto el rigor, se puede prever que cuanto más numerosos sean los caracteres que sirvan como clasificación, tanto más difícil será que las diferentes maneras como se combinan en los casos particulares presenten semejanzas lo bastante manifiestas y diferencias lo bastante marcadas como para permitir la constitución de grupos y subgrupos definidos... Una clasificación debe tener por objeto, ante todo, acortar el trabajo científico sustituyendo la multiplicidad indefinida de los individuos por un número de tipos. Pero deja de tener esta ventaja si esos tipos no han sido constituidos sino después de que se ha pasado revista a todos los individuos y se los ha analizado por completo. (Durkheim, 2006: 137-138)

Con esto, el análisis centrado en el sustrato y en cualquiera de sus elementos tendría la limitación de no poder englobar, o clasificar todos y cada uno de los elementos en los que el hecho social se realiza.

Tomar la noción de imagen religiosa u objeto sagrado como hecho social como ejemplo genérico de un hecho social, permite ver que: un hecho social puede tomar múltiples y distintos significados que no la ligan a una realización material específica y en todo caso, eventualmente el significado se convierte en constitutivo de lo material. Por otra parte permite ver que, al no depender de su realización material, un hecho social como una representación, como un sentimiento o una idea puede también realizarse e interiorizarse en los individuos. Así los hechos sociales pueden entenderse como sigue:

- 1) Como ideas y sentimientos comunes que se transmiten generacionalmente y que aseguran la continuidad de la vida colectiva; son leyendas populares, tradiciones religiosas, ideas políticas, etc.
- 2) La moral de una sociedad formada por costumbres, reglas no escritas y principios de acción que tienen un carácter de obligación, un deber ser fundado en respuestas emocionales que suponen una evaluación positiva o negativa de algún suceso en el mundo.
- 3) Los rituales de cohesión que conllevan la formación de un sentimiento de pertenencia a un grupo o a un gremio; los fenómenos religiosos, políticos y económicos, vistos desde el ángulo moral de generación de cohesión entre los integrantes de los grupos que los llevan a cabo.

La realidad social como producto del sustrato se distingue por los modos en que se constituye dentro de los grupos, por cómo están configuradas y mediadas las interacciones y no necesariamente por el hecho bruto que la materializa o alguno de los elementos que forman el sustrato, incluidos los individuos. La realidad social se fundamenta en la interacción, y en la forma en que los elementos del sustrato están dispuestos. De esta disposición se obtienen hechos sociales que son una cosa distinta de los elementos del sustrato, los elementos morfológicos del sustrato y la realidad social tomada por si misma son dos formas de la realidad que no pueden ser confundidas. Es decir, no estoy hablando de dos realidades distintas, sino de distintos niveles, he dicho pues que los hechos sociales supervienen en la interacción y que se caracterizan por su múltiple realizabilidad y la disyunción radical.

También he dicho que los hechos, una vez fijos, son separables del sustrato en tanto formas genéricas, que pueden realizarse en distintas instancias. He querido también sustentar su objetividad retomando la noción durkheimiana de hecho social. Si es el caso que los hechos sociales supervienen en la interacción tomada como otro hecho en el mundo no hay un dualismo. Además, de acuerdo al proceso mediante el que se forman se constituyen como fenómenos que cumplen las condiciones de múltiple realizabilidad y disyunción radical. Finalmente dada su naturaleza exterior, anterior, pero sobre todo la coercitiva que les otorga cierto ascendente y poder causal sobre el individuo, entonces, puede considerarse que HI en tanto pretende reducir los hechos sociales a hechos sobre individuos es inverosímil.

Conclusiones

Quiero utilizar las conclusiones, más que para retomar o recapitular el trabajo, como un lugar para expresar algunas de las reflexiones más importantes que he obtenido de éste, como el lugar para plantear algunas ideas con respecto de su relevancia, pero también para plasmar algunos de los temas e intereses que quiero desarrollar como producto de esta investigación. En mi trabajo he querido ofrecer algunos elementos, mediante la caracterización de los elementos que componen la realidad social, para pensar que la sociedad y los hechos que la constituyen tienen una naturaleza y lógica propias que hacen que no pueda explicarse mediante las intenciones y motivos puramente individuales. He querido ofrecer un conjunto de razones que permitan mostrar las limitantes del individualismo metodológico en cualquier versión que se sustente en HI.

Realizar una investigación sobre estos temas tuvo dos motivaciones fundamentales. La primera es poner en práctica un estilo de argumentación con el que no estaba familiarizado, al mismo tiempo he ampliado mis conocimientos sobre un debate importante en la filosofía de la ciencia social y que es recurrente en la metodología sociológica. Este ejercicio argumentativo ha resultado enriquecedor, me ha introducido en una disciplina que era desconocida para mí y me ha ayudado a ampliar mis reflexiones y mis estrategias argumentativas. Mi formación filosófica tiene las carencias que supone haberme formado en una disciplina que si bien está relacionada, también guarda algunos prejuicios que impiden retomarla como una disciplina propositiva y verosímil para el trabajo en cualquier ciencia.

Por otra parte, el trabajo me ha servido para desarrollar un interés fundamental en mi formación, esto es, profundizar en el trabajo de Emile Durkheim. He tratado de sintetizar propuestas, reconstruir y relacionar argumentos ya hechos y, a partir de ello, proponer una interpretación que si bien no resulta muy innovadora, si sirve como un punto de partida para la revisión de una tradición de pensamiento que, según Lukes (1970), Rawls (2006), Sawyer (2002, 2002a), Farfan (2004), ha sido objeto de múltiples y malas interpretaciones y por ello ha sido relegada. No fue mi intención reproducir los argumentos y presupuestos durkheimianos tal cual, sino recuperar los aspectos más relevantes para mis fines con respecto de la pregunta sobre cómo está constituida la sociedad.

Para realizar este trabajo he tenido que recurrir tanto a los textos de Durkheim como a distintas interpretaciones sobre su trabajo, esto me ha ayudado a clarificar mis intereses a

futuro y me ha llevado por caminos interesantes que abren vetas de estudio, líneas de investigación que pueden ser muy relevantes al pensar en estudios de doctorado. Ha resultado un buen ejercicio intentar sintetizar propuestas y recurrir a distintas vetas de la filosofía para combinarlas con la sociología.

Esto es lo que intenté al desarrollar las propuestas de Searle y Durkheim. La historia de las instituciones y su constitución es mucho más amplia y compleja que un conjunto de contratos arbitrarios o unas convenciones racionales. Esto no significa decir que no las haya, sino simplemente que no todo hecho institucional se constituye de esa forma ni su origen es un contrato. En este sentido hay que hacer énfasis en que un hecho institucional tiene un hecho social que lo antecede y que es igualmente complejo. Para entender esto las nociones de hecho social constitutivo y reglas constitutivas son fundamentales. La génesis de nuestras instituciones y de cómo están constituidas las sociedades modernas se encuentra y se explica mediante la evolución de las costumbres, hábitos y tradiciones de los estadios previos del mundo social. La idea de la interacción presente en el segundo capítulo, supone la posibilidad de pensar en ésta, de la misma forma en que Durkheim hace con los hechos sociales, como un hecho y como un proceso en donde encontramos el origen de todo lo colectivo.

Esto tiene que ver con la idea de replantearse la ontología subjetiva de lo social y pensar, más bien, en una ontología relacional. Esto quiere decir que no son necesariamente los individuos por si mismos los que sustentan la sociedad; si los hechos sociales requieren como una condición fundamental el tipo de interacción definida en el segundo capítulo, entonces puede haber conjuntos de individuos y no necesariamente hechos sociales. Por ello es que considero fundamental indagar, más que en los intereses y motivos subjetivos, en las distintas formas en que la interacción se desarrolla, los distintos modos en que se configuran para entender cómo ha surgido tal o cual hecho social, cómo se ha desarrollado y cuáles son sus condiciones. Esto supone otra idea importante, a saber, que la interacción no es sólo el producto de la conjunción de individuos con distintas intenciones, sino que es ella misma un objeto mediado por una estructura realizada en las costumbres, las tradiciones, los roles, los códigos de conducta etc.

Las interacciones y sus resultados no son producto, o al menos no lo son totalmente, de cursos de interacción totalmente planeados y estructurados arbitrariamente por los agentes aislados. Puede haber una planeación racional de la acción individual pero hablar de interacción en este sentido es poner el énfasis en la

dimensión objetiva de análisis en la que el resultado final de los cursos de interacción está influido por la forma en que esos agentes interactúan con otros y por su posición dentro de un sistema de relaciones o de un sistema de instituciones. Es decir, de un conjunto de condiciones objetivas que superan las condiciones individuales. De este modo pretendo romper con un intencionalismo según el cual los agentes serían los calculadores racionales en la búsqueda de ciertos fines y propósitos propios a partir de los que se empieza a “construir” lo social. Si tengo razón, de acuerdo con el tipo de coerción positiva que los hechos sociales producen y aceptando que el individuo no posee fines o propósitos innatos, entonces lo social, la interacción y el modo en que esta forma e influye en la constitución de la individualidad tiene un papel importante, que no determinante, en lo que los agentes buscan y quieren, con los ideales y compromisos que adquieren. Parafraseando a Durkheim, las maneras de hacer y de pensar colectivas que son previas a las individuales y que son desde las que los individuos adquieren las propias.

Las interacciones están estructuradas, mediante costumbres y hábitos producto de la reiteración constante de un tipo de relación; a la vez que son estructurantes, porque contribuyen a formar a los individuos que las integran que, al no estar determinados por la estructura son capaces de introducir modificaciones en la medida en que son “el elemento activo” de un objeto dinámico como la interacción. De manera que la interacción se convierte también en el fundamento, lo que origina las “estructuras”.

Una serie de interacciones sostienen y reproducen una serie de principios que a través del tiempo que constituyen el “patrimonio” de ciertos grupos y sociedades. Dicho patrimonio se expresa en sus adquisiciones materializadas en símbolos y objetos que las distinguen, y en la formulación de principios generales de acción, evaluación, interpretación etc. Todo esto es transmitido a los nuevos integrantes de los grupos, a los agentes que: “lejos de estar en un universo, por así decirlo, sin gravedad ni inercia, donde podrían desarrollarse a placer, las estrategias (individuales) ... están orientadas por las presiones y las posibilidades objetivas que se hayan inscritas en su posición y por la representación (vinculada a su vez a la posición) que son capaces de formularse de su posición... en función de su información y de sus estructuras cognitivas” (Bourdieu, 2003: 68)

El hecho social no institucional expresa una serie de principios como un deber ser, una relación de autoridad en un grupo pequeño con respecto de la gente mayor que lo integra, expresa la fuerza de la tradición y la costumbre, transmitidos generacionalmente. Dice Durkheim, que las formas de pensamiento que se obtienen de la

sociedad “no son los propios, resultan de la experiencia colectiva... comprendiendo que en esas formas de comportamiento hay algo que va más allá de los cambios ordinarios de la mente individual (2006a: 191). La forma en que lo social influye en lo individual se manifiesta mediante “un sentimiento... cuando tenemos una reacción emocional frente a algo que nos resulta repulsivo o afín. Cuando vamos más allá o nos revelamos en contra de la norma, del principio o regla moral, o cuando por iniciativa individual decidimos actuar por un fin mayor en pos de un compromiso o una norma de acción... las prácticas tradicionales que se cumplen en nuestras sociedades ejercen sobre nosotros, al menos una autoridad suficiente para restringir las tendencias desviadas, una autoridad que, sin embargo, al disminuir es menos efectiva en controlar tales tendencias” (2006a: 192-93).

Hay una relación fundamental entre lo social como constitutivo y lo individual como diferenciación. Las normas colectivas son en principio necesarias, pero de esto no se sigue que toda creencia o comportamiento social se convierta en parte del individuo sin sufrir variación alguna. Al tratar con las instituciones colectivas, al vincularse con ellas, el individuo las hace propias dándoles un carácter más o menos personal; de acuerdo con Durkheim “No hay uniformidad social que no admita un rango total de variaciones individuales. No existe un hecho colectivo que se imponga uniformemente sobre todas las personas” (2006a: 193).

La influencia que tienen los hechos sociales en la constitución y formación de la mente individual no se considera una determinación, sino una condición en la constitución de una persona en términos de los círculos de socialidad de los que forma parte, en los que crece, pero también en los que se inserta y con los que se compromete en la vida adulta. Una de mis principales intuiciones e intereses al inicio de este trabajo era responder a la pregunta que supone afirmar que los individuos, o bien, las personas se constituyen socialmente: ¿por qué afirmar esto no implica un determinismo que eclipse al sujeto y lo convierta en una mera repetición de las pautas colectivas? Considero que entender la individualidad, o bien la personalidad, como el producto del desarrollo del individuo en distintos grupos sociales supone la posibilidad de que adquiera diversas “perspectivas”, distintos elementos que le permitan reflexionar sobre los sucesos en el mundo y sus propias acciones desde distintos puntos de vista.

Así, del hecho de que el individuo se forme socialmente no se sigue necesariamente que haya un determinismo, por el contrario, en la medida en que el individuo diversifica el conjunto de relaciones del que forma parte, contribuye a reconfigurar constantemente, o bien a afirmar, los compromisos que reconoce como propios. Tampoco es afirmar que la constitución de la mente y la personalidad sean sólo sociales, sin embargo, no es este el

lugar para reflexionar sobre los distintos procesos mediante los que el individuo se constituye.

Estas son pues las reflexiones e ideas que han motivado y que se han complejizado con el desarrollo de la tesis. He querido pues proponer algunos principios para analizar y reconsiderar los fenómenos sociales y su naturaleza, su objetividad, pero será el lector el que juzgue en qué medida lo he logrado.

Bibliografía

- Agassi Joseph (1960). Methodological Individualism *The British Journal of Sociology*, Vol. 11, No. 3. pp. 244-270.
- Archer M. S. (1985). 'The Myth of Cultural Integration'. *The British Journal of Sociology* 36(3):333-353.
- _____(1982). 'Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action'. *The British Journal of Sociology* 33(4):455-483
- Bedau Mark A. (2007). "Downward Causation and Autonomy in Weak Emergence ", en *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*.
- Berthelot, Jean Michel (1995). 1895 Durkheim. L'avenement de la sociologie scientifique. Toulouse: Press Universitaires du Mirail. 185p.
- Borlandi, Massimo (1997), "L'individuel et le social", en Cuin, Charles-Henri (dir.) (1997).Durkheim d'un siècle à l'autre. París: PUF. Pp.265-288.
- Brian P. McLaughlin (2007). "Emergence and Supervenience", en *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*.
- Bratman, M. (1999), *Faces of Intention*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).
- Calverton V. F (1931). 'A New Approach to the Problem of Individualism'. en *Social Forces* 9(3):343-350.
- _____(1959). 'The Two Theses of Methodological Individualism' *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 9, No. 36. pp. 319-320.
- Camic C. (1986). 'The Matter of Habit'. *The American Journal of Sociology* 91(5):1039-1087
- Cohen, Ira J. (1989). *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*. New York: St. Martin's Press.
- Dubet, François (1997), "Durkheim sociologue de l'action: l'integration entre le positivisme et l'ethique" en Cuin, Charles-Henri (dir.)(1997). Durkheim d'un siècle à l'autre. París: PUF. Pp.203-222.
- Durkheim Emile (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) Coyoacan, México
- (1888), "Cours de science sociale", en Durkheim, E. (1970). *La science Sociales et l'action*. Paris: PUF. Pp.73-110.
- _____(1996). "Sobre algunas formas primitivas de clasificación", (1901) en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)* Ariel, Barcelona
- _____(2006). *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía social* (1895) Alianza Editoria. MadridCoyoacán, México.
- _____(2006a). "Representaciones individuales y representaciones colectivas" (1898) en *Sociología y filosofía* , Comares Editorial. Bogotá Colombia.
- _____(2006a). "la determinación del hecho moral" en *Sociología y filosofía* , Comares Editorial. Bogotá Colombia.

- _____ (1975). "La sociologie et son domaine scientifique" (1900), en Émile Durkheim, Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale, pp. 13 à 36. Collection Le sens commun. Paris: Éditions de Minuit.
- _____ (1898) "Nota sobre la morfología social", en (2006). Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía social (1895) Alianza Editoria. Madrid.
- Farfán R (2007). Comunidad y sociedad. Ferdinand Tönnies y los comienzos de la sociología en Alemania (1887-1920). Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____ (2004) Durkheim y el pragmatismo. Tesis para obtener el grado de Doctor por la Universidad Complutense de Madrid. Inédito.
- Fenton A. (2009). 'D. L. Cheney, R. M. Seyfarth, Baboon Metaphysics: The Evolution of a Social Mind. A Review'. *Biology and Philosophy* **24**(1):129-136.
- Giddens Anthony (2008). Emile Durkheim. Selected Writings, Cambridge
- _____ (1977). Studies in social and political theory. New York: Basic Books
- _____ (2006). La constitución de la sociedad (1985). Bases para la teoría de la estructuración. Amorrortu.
- Gilbert, M. (2003). "The Structure of the Social Atom: Joint Commitment and the Foundation of Human Social Behavior". En F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics*, pp. 39-65.
- (1989). *On social Facts*, Routledge.
- Goldstein, L. J. (1958). "Two Theses of Methodological Individualism." Pp. 277-86 in *Modes of Individualism and Collectivism*, edited by John O'Neill. Hampshire, UK: Gregg Revivals.
- _____ (1956). 'The Inadequacy of the Principle of Methodological Individualism'. *The Journal of Philosophy* **53**(25):801-813.
- Hempel Carl and Oppenheim Paul (2007). "On the Idea of Emergence", en *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*
- Hillel-Ruben, D. (1990), *The Metaphysics of the Social World*.
- Humphreys Paul (2007). "How Properties Emerge", en *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*.
- Kivinen O. & Piironen T. (2007). 'Sociologizing metaphysics and mind: A pragmatist point of view on the methodology of the social sciences'. *Human Studies* **30**(2):97-114.
- Kincaid Harold , (1986), Reduction, Explanation, and Individualism *Philosophy of Science*, Vol. 53, No. 4. pp. 492-513.
- Lukes S (1992). Emile Durkheim: His Life and Work. London: Penguin Press.
- _____ (1968). Methodological Individualism Reconsidered *The British Journal of Sociology*, Vol. 19, No. 2. pp. 119-129.
- _____ (1971). The Meanings of "Individualism" *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 1. pp. 45-66.
- Mark A. Bedau (2007), "Downward Causation and Autonomy in Weak Emergence ", en *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*.
- Martin Davies (1981). Representation, Individualism, and Collectivism *Ethics*, Vol. 91, No. 3. pp. 457-465.
- McLaughlin Brian P. (2007). "Emergence and Supervenience", en *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*.

- Miller Richard W. (1978), Methodological Individualism and Social Explanation *Philosophy of Science*, Vol. 45, No. 3. pp. 387-414.
- Mayhew B. H. (1981). `Structuralism versus Individualism: Part II, Ideological and Other Obfuscations'. *Social Forces* **59**(3):627-648.
- Mead G. H. (2009). Escritos políticos y filosóficos. Fondo de cultura económica.
 _____ (1975) Espiritu persona y sociedad. Paidós Barcelona.
- Miscevic, N. (2003). "Explaining collective intentionality", *The American Journal of Economics and Sociology* **62**(1), pp. 257-267.
- Pettit, P. (2003), "Groups with Minds of their Own". En F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics*, pp. 39-65
- Rawls W. A. (2006). Epistemology and practice. Durkheim's The elementary forms of religious life. Cambridge.
- Sawyer, K. (2002). "Nonreductive Individualism". *Philosophy of the Social Sciences* **32** (4), pp. 537-559.
 _____ (2002a). `Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence'. *Sociological Theory* **20**(2):227-247.
- Searle, J (1995). *The Construction of Social Reality*. Free Press
- Shilling C. & Mellor P. A. (1998). `Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action'. *The British Journal of Sociology* **49**(2):193-209.
- Toumela, R. (2003), "The We-Mode and the I-Mode". En F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics*, pp. 93-128.
 _____ (1990). Methodological Individualism and Explanation *Philosophy of Science*, Vol. 57, No. 1. pp. 133-140.
- Wagner John A. (1960). Studies of Individualism-Collectivism: Effects on Cooperation in Groups *The Academy of Management Journal*, Vol. 38, No. 1. (1995), pp. 152-172.
- Watkins J. W. N. (1958). `The Alleged Inadequacy of Methodological Individualism'. *The Journal of Philosophy* **55**(9):390-395
 _____ (1991). Defence of a Reasonable Individualism *Mind*, Vol. 100, No. 4. pp. 485-494..
- Webb Sidney (1991). Individualism and Perceptual Content *Mind*, Vol. 100, No. 4. pp. 461-484.
- Weber M. (2002). Economía y sociedad. Fondo de cultura económica.