

Universidad Nacional Autónoma de México
Posgrado en Filosofía de la Ciencia

*La metafísica social hoy, su objeto y sus actores.
Coordenadas para la sistematización del debate.*

Tesis
que para obtener el título de:
Maestra en Filosofía de la Ciencia

presenta:

Teresa Azucena Rodríguez de la Vega Cuéllar

Tutora: Dra. María de los Ángeles Eraña Lagos

Ciudad Universitaria, Mayo de 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A Lucio

Agradecimientos

Aun cuando reivindico los desatinos como míos y de nadie más, este trabajo debe mucho a la respetuosa asesoría de Ángeles Eraña así como a la lectura atenta de Adriana Murguía, Axel Barceló, Faviola Rivera y Sergio Martínez. A todos ellos, mi más sincero agradecimiento.

Y si de dar las gracias se trata, van también para Massimo, mi más agudo y amoroso interlocutor, para Araceli por la complicidad humana e intelectual y para Paulo por compartir conmigo los sabores y sinsabores de la extranjería en tierra de filósofos.

Introducción	9
1. La metafísica social hoy: la respuesta <i>individualista</i>	15
1.1. El <i>individualismo humanista</i> de Philip Pettit	15
1.2. El <i>individualismo metodológico</i> de Raimo Tuomela	23
2. La metafísica social hoy: la respuesta <i>holista</i>	31
2.1. El <i>holismo ontológico y metodológico</i> de David-Hillel Ruben	31
2.2. El <i>holismo intencionalista</i> de Margaret Gilbert	44
3. La metafísica social hoy: coordenadas para la sistematización del debate ...	53
3.1. La metafísica social hoy y su objeto	54
3.2. La metafísica social hoy y sus actores	63
Conclusiones: La metafísica social hoy, cierres y aperturas	73
Bibliografía	83

En 2003 se publicó, bajo el título *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality* y la dirección editorial de Frederick F. Schmitt, un conjunto de artículos que da cuenta de la gran diversidad de problemas y posturas existente en el debate contemporáneo en el campo de la metafísica social.

La antología representa un esfuerzo por avanzar hacia una *sistematización* del debate que, ante la vitalidad y la productividad que ha mostrado desde la década de los 90 del siglo XX (ver Schmitt, 2003: 1), se antoja indispensable. Dicha sistematización implica, cuando menos, dos ejercicios fundamentales:

- (1) Identificar el *objeto* del debate,
- (2) identificar a los *actores* que en él participan.

La tarea señalada en (1) consiste en identificar los problemas abordados en el debate, las preguntas que en él se pretenden responder. Por su parte, la tarea señalada en (2) consiste en rastrear a quienes han procurado responder esas preguntas y en comparar sus respuestas para reconocer sus *filias* y sus *fobias*, es decir, las relaciones de coincidencia y controversia que mantienen entre sí y dan vida al debate.

Schmitt parece comprometido con (1) cuando, en la introducción que hace a la antología citada, plantea que en metafísica social

La cuestión clave es si una relación social equivale a algo significativamente más y por encima ('over and above') de las relaciones no-sociales y propiedades de los individuos relacionados y si una colectividad equivale a algo más allá y por encima de sus miembros manteniendo relaciones no-sociales (Schmitt, 2003: 1).

De modo similar, cuando, en esas mismas líneas, el autor afirma que se pueden ubicar dos grandes respuestas a esa "cuestión clave" —la respuesta *holista* y la respuesta *individualista* (Schmitt, 2003: 1)— y que constituyen posturas opuestas, parecería encarar lo planteado en (2).

Sin demeritar el alcance de esfuerzos como el reseñado, el debate se encuentra tan poco sistematizado que, hoy por hoy, quien esté interesado en conocerlo con alguna profundidad, podría desistir ante, por ejemplo, las más de 600 entradas que componen la "bibliografía selectiva de los trabajos recientes sobre la metafísica del mundo social, la naturaleza social de los seres humanos, y la construcción social de la naturaleza" (Kimble y Scmitt, 2003: 355) con la que, en colaboración con Kevin Kimble, Schmitt cierra la antología referida.

Ante esa avalancha de referencias, un buen comienzo consiste en delimitar el horizonte de búsqueda a los que podrían considerarse los *orígenes* del debate. Independientemente de qué tan atrás se pueda remontar el árbol genealógico de las posturas que en él participan y de los problemas que en él se abordan,¹ es

¹ La empresa de *sistematización* a la que se compromete este trabajo tiene por objeto al debate *contemporáneo* en el campo de la metafísica social y no al campo mismo. Si esto no fuera así, el ejercicio de rastrear sus *orígenes* sería sencillamente irrealizable en un trabajo como éste. Piénsese, por ejemplo, en que la referencia más antigua que se puede identificar sea quizá la que encuentra el holismo en la afirmación que hace Platón en *La república* en el sentido de que los miembros de un grupo se unen en un organismo singular (Gilbert, 1989: 3). Schmitt, acercándonos en el tiempo a los *orígenes*, ubica en

posible identificar un pequeño conjunto de obras que, publicadas en los años ochenta —una década antes del *boom* del que habla Schmitt²—, el debate contemporáneo puede reclamar como sus textos *clásicos*³:

- *Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, escrito por Philip Pettit y publicado en 1980 y *Semantics and Social Science*, escrito por Pettit en coautoría con Graham Macdonald y publicado en 1981;
- *A Theory of Social Action*, escrito por Raimo Tuomela y publicado en 1984;
- *The Metaphysics of the Social World*, escrito por David-Hillel Ruben y publicado en 1985 y,
- *On social facts*, escrito por Margaret Gilbert y publicado en 1989.

Pues bien, este trabajo representa un ejercicio de sistematización del debate contemporáneo en el campo de la metafísica social que, en un horizonte de búsqueda delimitado a estos cuatro autores, procurará avanzar en la identificación de su objeto y sus actores.

Como se hará patente, ambas tareas representan interesantes desafíos.

Por una parte, para establecer preliminarmente el objeto de debate en el campo de la metafísica social contemporánea, se puede acudir a la definición genérica que da Willard V.O. Quine de lo que es un *problema ontológico* cuando, en las primeras líneas de *From a Logical Point of View*, llama la atención sobre su simplicidad: “Éste puede ser planteado en tres monosílabos anglosajones: ¿Qué existe? (What is there?)” (Quine, 1963: 1).

Así planteado, si el objeto de todo debate metafísico es, en términos generales, el de *la estructura ontológica de la realidad*,⁴ la pregunta matriz de la

Ludwig Wittgenstein la principal influencia de quienes, como Peter Winch, niegan que podamos entender a los seres humanos con independencia de las relaciones sociales y las colectividades (Schmitt, 2003: 1).

² A la luz de este recorte temporal, los planteamientos de John R. Searle no son incorporados en el cuerpo monográfico de este trabajo. Sin embargo, algunas de las tesis fundamentales de *The Construction of Social Reality* son recuperadas en las reflexiones que cierran el texto.

³ Jeffrey Alexander defiende la tarea de regresar a los *clásicos* pues éstos establecen puntos de referencia compartidos que hacen posible la discusión al interior de campos en los que impera un estado de controversia generalizada (ver Alexander, 1990: 31-45).

metafísica *social* podría ser planteada como sigue: ¿qué lugar, si es que alguno, ocupa *lo social* en esa estructura?

Ahora bien, como se verá a lo largo del trabajo, a menudo el debate *metafísico* acerca del estatus *ontológico* de *lo social* se traslapa con una discusión acerca de cuál es la ruta que ha de seguir la *explicación* de los fenómenos que caen en su dominio.

El traslape es tan común que, como se verá posteriormente, a excepción de Gilbert quien parece más preocupada por delimitar el debate ontológico frente a asuntos de naturaleza moral y política⁵, los autores revisados dedican significativos esfuerzos a aclarar la diferencia —y relación— entre los planos *ontológico* y *metodológico* del debate acerca del estatus de *lo social*.

A raíz de lo anterior, la tarea (1) obliga a valorar la *naturaleza ontológica* del problema abordado en el debate (su *ontologiedad*) así como su independencia de problemas de índole *metodológica*.

Por su parte, la tarea (2) plantea el desafío de evaluar si las etiquetas de las que disponemos —*atomismo*, *individualismo*, *holismo*, *colectivismo*— funcionan eficazmente al localizar a los actores del debate de acuerdo con sus *filias* y sus *fobias*, es decir, con las relaciones de coincidencia y controversia que mantienen entre sí.

Este trabajo se propone contribuir a superar los desafíos que comportan las tareas (1) y (2). Para ello, los dos primeros capítulos se dedican a la presentación monográfica de las posturas que protagonizan el debate en sus orígenes tal y como aparecen expuestas en la literatura elegida. En estos capítulos monográficos se agrupa preliminarmente a las posturas revisadas haciendo uso de las etiquetas de uso corriente no obstante las objeciones que se les puedan hacer. Adicionalmente, la exposición de lo planteado por cada autor hace un énfasis doble: por un lado se reseña el inventario de posiciones al interior del debate que cada autor hace y, por otro, se acompaña a cada uno en la explicitación de su propia ubicación al interior de ese inventario.

⁴ Este modo de plantear el objeto de debate incorpora, incluso, a aquellas posiciones que asumen que la realidad no tiene algo así como *una estructura* (ver, por ejemplo, Olivé, 1999).

⁵ Cuando introduce los términos *holismo ontológico* e *individualismo ontológico*, la autora aclara que “aunque estas perspectivas han sido asociadas con doctrinas morales y políticas, son doctrinas ontológicas. Operan en el plano de lo que es” (Gilbert, 1989: 428).

Con ese ejercicio monográfico como base, el tercer y último capítulo encara de lleno las cuestiones planteadas en (1) y (2) y propone algunas coordenadas para la sistematización del debate en el campo de la metafísica social que aparecen como moraleja del recorrido trazado por sus *clásicos*.

Capítulo 1

La metafísica social hoy: la respuesta *individualista*

En este primer capítulo se reseña monográficamente la manera en la que Philip Pettit y Raimo Tuomela, agrupados preliminarmente bajo la etiqueta del *individualismo*, trazan el inventario de posiciones al interior del debate acerca del estatus de la realidad social. Asimismo, en la exposición de cada autor, se enfatizan sus filiaciones explícitas.

1.1. El *individualismo humanista* de Philip Pettit

El inventario de posturas en torno al estatus de lo social que hace Philip Pettit parte de la distinción básica entre *humanistas* y *cientistas*, es decir, entre “aquellos que se entusiasman por una manera *Verstehen* de hacer ciencia social y aquellos que se entusiasman por el método alternativo de la *Erklären*” (Macdonald y Pettit, 1981: 55)⁶.

⁶ Cuando en este trabajo se cita la coautoría de Graham Macdonald y Philip Pettit se atribuyen exclusivamente a este último las tesis recuperadas pues se encuentran en

En esta distinción, que en realidad no es, según Pettit, otra que la comprometida en el viejo dilema entre *comprensión* y *explicación*, “Una aproximación *Verstehen* al estudio de los seres humanos es cualquiera que asuma que la investigación no puede ser modelada con base en la ciencia natural (y...) una aproximación *Erklären* es la que parte de la asunción contraria” (*Ídem*).

Ahora bien, este dilema no parece ser metafísico (o cuando menos no exclusivamente), toda vez que se refiere a cómo la ciencia debe aproximarse al fenómeno humano y no a qué estatus ontológico tiene lo social. En el inventario propuesto por Pettit, la distinción cobra significado metafísico al combinarse con otra: la que se establece entre *colectivismo* e *individualismo*.

Mientras la discusión entre humanistas y científicos tiene por objeto lo que el autor llama *la micro-estructura de las ciencias sociales*, es decir, los agentes y sus acciones, la discusión entre individualistas y colectivistas tiene por objeto al *macro-sector de la investigación social*, es decir, a “la sociedad en su aspecto institucional más que la sociedad como una amalgama de individuos” (*Ibíd.*: 106).

En concreto, lo que a juicio de Pettit discuten individualistas y colectivistas es lo siguiente:

La cuestión es si las instituciones deberían ser concebidas como entidades por derecho propio, por encima y más allá (‘over and beyond’) de los individuos que las constituyen (...). La cuestión se relaciona con lo que llamaremos la autonomía ontológica de las instituciones vis a vis los individuos y esto plantea, en términos generales, dos posibles respuestas: que las instituciones tienen una realidad más allá y por encima de los individuos que las componen, o que no la tienen. La visión que admite la autonomía de las instituciones es llamada colectivismo u holismo social, la posición opuesta es el individualismo o atomismo social (*Ibíd.*: 113).

Con el término *instituciones* Pettit se refiere a dos tipos de *agregaciones*: *grupos* conformados por individuos y *prácticas* conformadas por acciones (*Ibíd.*: 109-110). A partir de esto, lo que queda por establecer, y he ahí la materia del debate, es si *lo institucional* (grupos o prácticas) es *autónomo* respecto a *lo individual* (individuos o acciones).

pasajes de *Semantics and Social Science* que, tal y como ambos reconocen, fueron escritos por Pettit y constituyen un cuerpo argumentativo que puede leerse de manera independiente a lo planteado por Macdonald en los capítulos restantes (ver Macdonald y Pettit, 1981: 1-2).

Así, la noción alrededor de la cual se ubican los actores del debate ontológico, tal y como lo presenta Pettit, es la de *autonomía*. A decir del autor, sostener que *lo social es autónomo* respecto a lo individual puede significar dos cosas muy distintas según el sentido que se dé a la noción de *autonomía*. En concreto, se puede dar a esa afirmación un sentido *expresivo* o uno *explicativo*.

En su connotación *expresiva*, la noción de autonomía se limita a plantear que contar con términos para referirnos a las cosas institucionales “enriquece” la capacidad expresiva de nuestro lenguaje.⁷ La afirmación es tan trivial que el sentido meramente expresivo de *autonomía* no parece ser el que, en tanto posición *ontológica*, defiende el colectivismo:

Si consideramos tres objetos sobre mi escritorio y, enriqueciendo nuestros términos, nos referimos al conjunto que constituyen, encontraremos que hay cosas que podemos decir que apenas podríamos haber expresado antes: tales como que, por ejemplo, ese conjunto tiene tres miembros, que satisface ciertos axiomas matemáticos y cosas por el estilo. Nuevamente si pensamos en una mesa (...) rectangular y nos referimos a la rectangularidad por derecho propio, construyéndola como un objeto abstracto, también incrementamos nuestros recursos expresivos (...). Una autonomía que se funda como mucho en conjuntos y formas (...) no es del tipo ... que anima al colectivista o confunde al individualista. Podemos concluir razonablemente que no es este sentido de autonomía lo que se haya en lo más profundo de nuestro debate (*Ibid.*: 121).

La discusión entre colectivistas e individualistas, consideradas como posiciones *ontológicas*, va mucho más lejos de lo que lo que se refiere a la capacidad *expresiva* de nuestro lenguaje:

... el verdadero objeto contencioso entre individualismo e institucionalismo es uno ontológico: concierne a las entidades que deben admitirse como parte de la escena social, y al estatus que tienen *vis a vis* con la otra parte. Los adherentes de ambas doctrinas

⁷ “(...) un tipo de entidad X existe más allá y por encima de otro tipo Y si y sólo si se satisface la siguiente condición: que la adición de términos por medio de los cuales nos referimos a las cosas del tipo X nos hace capaces de dar expresión a verdades que no podemos formular en un lenguaje con términos para referir a ítems del tipo Y. La idea es que si tenemos dos conjuntos de términos de referencia, uno para cosas del tipo X y el otro para cosas del tipo Y, podemos establecer si los términos X nos refieren a cosas distintas de las cosas Y, o a cosas Y bajo un aspecto nuevo, viendo si el uso referencial de los términos X incrementa nuestros recursos expresivos” (*Ibid.*: 115-116).

admiten que individuos e instituciones —esto es, grupos y prácticas— son parte del mobiliario de la sociedad, pero el individualista niega que las instituciones sean algo más allá y por encima de los individuos: piensa que los grupos no son más que las personas que pertenecen a ellos y que las prácticas no son más que las acciones en las que son respetadas. El institucionalista argumenta contra cualquier reduccionismo como éste sugiriendo que los grupos y las prácticas son entidades autónomas cuya presencia es algo distinto de la presencia de individuos (Pettit, 1980: 48-49).⁸

Lo que da al colectivismo el carácter y el alcance de una posición *ontológica* es más bien el sentido *explicativo* de la noción de autonomía.⁹

Para Pettit, *explicar* un suceso se asume como la tarea de *explorar su historia causal* (Macdonald y Pettit, 1981: 122). De hecho, el término con el que quizá Pettit debió apelar a esta segunda connotación es el de *autonomía causal* toda vez que, desde esta perspectiva, una entidad es *explicativamente autónoma* respecto de otra cuando posee una “eficacia que de alguna manera rebasa la de sus componentes”. En este sentido, si se afirma que el “el todo tiene autonomía en algo más que un sentido expresivo” se está afirmando que interviene en interacciones causales dando lugar a efectos de una manera que no podríamos explicar sólo por referencia a las partes (*Ídem*). Dicho de otra manera, la autonomía explicativa dota a las instituciones (grupos y prácticas) de “poderes causales que son propiamente suyos” (*Ibid.*: 124).

Recapitulando, Pettit afirma que entre individualistas y colectivistas la noción de autonomía que está en juego es la noción *explicativa*: los colectivistas afirman

⁸ Planteada de esta forma, la discusión entre colectivistas e individualistas se presenta como análoga a una de las disputas ontológicas más prolijas, a saber, la que, en el marco de la filosofía de la mente se da entre monistas y dualistas: “En el área sociológica, como en la psicológica, la cuestión es si dos departamentos de pensamiento representan una y la misma dimensión de realidad bajo diferentes aspectos, o si corresponden a regiones igualmente distintas del ser” (Pettit, 1980: 49). ... un tipo de entidad X existe más allá y por encima de otro tipo Y si y sólo si se cumple la siguiente condición: que la adición de términos por medio de los cuales nos referimos a las cosas del tipo X nos habilita para dar explicaciones de sucesos, tomados bajo ciertas descripciones, que no podríamos explicar en un lenguaje con términos para referirse a ítems del tipo Y (Macdonald y Pettit, 1981: 122).

⁹ En su connotación explicativa la noción de autonomía plantea que “un tipo de entidad X existe más allá y por encima de otro tipo Y si y sólo si se cumple la siguiente condición: que la adición de términos por medio de los cuales nos referimos a las cosas del tipo X nos habilita para dar explicaciones de sucesos, tomados bajo ciertas descripciones, que no podríamos explicar en un lenguaje con términos para referirse a ítems del tipo Y” (*Ídem*).

que las instituciones son *explicativamente (causalmente) autónomas* respecto a los individuos que los componen, y los individualistas niegan esta autonomía mientras podrían estar dispuestos a aceptarla en un sentido meramente *expresivo*.

Si articulamos las dos distinciones con las que Pettit procura identificar a las posturas que participan de las discusiones en torno al estatus de los componentes de la escena social (las estructuras *micro* y *macro*), tenemos el siguiente inventario (*Ibid*: 115):

- (a) humanismo individualista (o individualismo humanista)
- (b) humanismo colectivista (o individualismo colectivista)
- (c) cientismo individualista (o individualismo cientista)
- (d) cientismo colectivista (o colectivismo cientista)

A decir de Pettit, (a) representa su propia posición; (b) “puede ser identificada en la perspectiva idealista de que lo mental no puede ser entendido científicamente y que las instituciones representan entidades mentales de cierto tipo, al ser expresiones del espíritu de la historia o algo así”; (c) representa al “psicologismo reduccionista que piensa que la ciencia de la psicología (...) será capaz de dar cuenta de lo que sucede tanto en el nivel institucional como en el individual” y, finalmente, (d) es la posición “defendida por teóricos de la sociología en la tradición de Comte y Durkheim, que dirían que los seres humanos son sujetos como cualesquiera otros objetos del conocimiento científico, pero que el conocimiento de la sociedad es un campo diferente respecto al conocimiento de lo personal, siendo las instituciones autónomas vis a vis los individuos” (*Ídem*).

La defensa que Pettit hace de (a) tiene que ser desglosada en las dos grandes tomas de postura que ahí se articulan: el *humanismo* y el *individualismo*.

Su adscripción al humanismo se sustenta en la defensa de lo que llama la *concepción ortodoxa de los agentes*, misma a la que describe como

... el marco común de ideas que nos hace capaces de distinguir una acción de un mero reflejo; de adelantar una explicación posible a la génesis de una acción en uno u otro estado mental del agente, y proyectar las respuestas que pueden esperarse de un agente que adopta esta forma de ver las cosas (Pettit, 1980: 55-56).

En el corazón de esta concepción se halla el supuesto de que cualquier suceso que cuente para nosotros como una *acción* lo hace a condición de que lo expliquemos “en términos de lo que el agente buscaba y de lo que pensó estar haciendo, esto es, una explicación que nos refiere a un estado de creencia y deseo que habría hecho racional para él hacer lo que hizo” (*Ibid.*: 56).

Al adscribirse al humanismo, Pettit hace eco a uno de los imperativos centrales de la “aproximación *Verstehen*” a los asuntos humanos, el imperativo metodológico de la *empatía* que llama a la ciencia social a recurrir a las mismas destrezas y a los mismos esquemas con los que, en el curso de la vida cotidiana, damos cuenta de la conducta propia y la ajena: “En nuestras explicaciones cotidianas de lo que hacemos y lo que hacen los otros todos somos humanistas, incluso si diferimos culturalmente en otros aspectos significativos” (*Ibid.*: 58).

En la defensa que hace a su segunda adscripción —el individualismo—, el autor plantea que “aceptar la concepción ortodoxa de los agentes significa rechazar la afirmación de que las instituciones tienen autonomía explicativa” (Macdonald y Pettit, 1981: 125).

Tal y como se reseña a continuación, Pettit construye este argumento a través de tres premisas:

- (i) Cualquier suceso en cuya explicación pueda invocarse a las instituciones es de un tipo que podría explicar la concepción ortodoxa de los agentes haciendo referencia a las actitudes mentales de seres humanos. Para cualquier suceso que los institucionalistas sostengan que es inexplicable excepto haciendo referencia a grupos o prácticas, la concepción humanista sugerirá una explicación perfectamente individualista haciendo referencia a las creencias y deseos de los agentes apropiados.
- (ii) Si el institucionalista dice que existen algunos sucesos que pueden ser explicados por referencia a instituciones, pero no sólo por referencia a individuos, entonces está negando la verdad de la concepción ortodoxa de los agentes.
- (iii) La concepción ortodoxa de los agentes es innegable.¹⁰

¹⁰ Pettit sostiene esto a partir de lo que juzga la naturaleza *irreemplazable e irrevisable* de la concepción ortodoxa de los agentes, afirmación nodal del humanismo: “Ser un humanista en nuestro sentido es sostener que no hay posibilidad de la concepción ortodoxa de los agentes, y el patrón de explicación de la acción que soporta, puedan ser

(iv) La tesis del institucionalismo debe ser falsa, no existen sucesos tales que, teniendo los medios para referirnos a instituciones, nos capaciten para explicarlos cuando de otra manera perderíamos su origen causal (Pettit, 1980: 60-61).

Argumentada de este modo su adscripción al individualismo, Pettit se da a la tarea de recorrer varias teorías que suelen ser etiquetadas con el mismo término y de aclarar su postura ante las mismas (*Ibíd.*: 65).

Las posiciones que merecen su atención son las siguientes:

- La *teoría del individuo abstracto*
- El *individualismo epistemológico*
- El *individualismo metodológico*
- El *individualismo heurístico*
- Las *variedades normativas del individualismo (individualismo ético, individualismo político, individualismo económico e individualismo religioso)*

La *teoría del individuo abstracto* es, según Pettit, “una doctrina que ha sido criticada en la obra de pensadores tan diversos como Marx, Durkheim, F. H. Bradley y G. H. Mead (... y que plantea que) las características significativas de los seres humanos están determinadas independientemente de la iniciación social y la experiencia” (Macdonald y Pettit, 1981: 137). Esta doctrina —que según Pettit remite, en su forma *clásica*, al modelo hobbesiano de un contrato que inaugura la sociedad política y, en sus expresiones más *mundanas*, a algunos modelos utilizados por los economistas— afirma que los individuos “derivan sus metas de una fuente psicológica más que de una sociológica, y que podemos esperar encontrar patrones de motivación y razonamiento sustantivamente comunes a través de contextos culturales muy diferentes” (*Ibíd.*: 137).

El *individualismo epistemológico* es una posición asociada a la teoría del individuo abstracto que “sugiere que las ideas y los deseos son función de

reemplazados o revisados” (*Ibíd.*: 101) Para profundizar en la argumentación que hace Pettit a favor de la irremplazabilidad y la irrevisabilidad de la concepción ortodoxa de los agentes, ver *Ibíd.*: 70-101.

nuestros caracteres heredados o de nuestras experiencias individuales”. Si bien esta postura no niega totalmente el papel de la socialización en “en la determinación de cómo una persona llega a ver las cosas y a entenderlas”, le asigna un rol muy secundario (Pettit, 1980: 67).

El *individualismo metodológico* plantea la improbabilidad, sino es que la imposibilidad, de “que existan leyes de la vida social cuya obtención no se pueda explicar dentro de la concepción humanista de los agentes” (*Ibíd.*: 67) y “sugiere que cualquier correlación inexplicable humanísticamente debe ser tomada como una coincidencia” (*Ibíd.*: 68).

El *individualismo heurístico* es una doctrina que suele confundirse con el individualismo metodológico. El centro de esta posición está en la prescripción de una estrategia de investigación para la ciencia social: “al hacer ciencia social siempre debemos tomar como punto de partida los motivos y las acciones individuales” (*Ibíd.*: 68).

Por último, dentro de las *variantes normativas del individualismo*, el individualismo *ético* plantea que los valores “deberían volverse objeto de explícita decisión personal”; el individualismo *político* “insistiría en que el gobierno no debe interferir con los individuos excepto en la prevención del daño”; el individualismo *económico* “prohibiría específicamente la innecesaria intervención del gobierno en la operación de la economía” y, finalmente, el individualismo *religioso* “argumentaría (...) que el gobierno no debe coartar la libertad de las prácticas religiosas” (*Ibíd.*: 70).

Una vez caracterizadas estas vertientes *no ontológicas* del individualismo, Pettit afirma que la única que recibe apoyo de la versión ontológica, tal y como la formula y suscribe, es la vertiente metodológica. Al imponer constreñimientos individualistas “sobre las hipótesis que deben ser tomadas en serio en la ciencia social” (*Ibíd.*: 65-66), el individualismo metodológico recibe apoyo de su homólogo ontológico toda vez que están de acuerdo “en que las leyes sociales son todas explicables humanísticamente” (*Ibíd.*: 71).

En este sentido, llama la atención la forma en la que el autor argumenta que “es posible aceptar los efectos de la socialización y negar al mismo tiempo que las instituciones sean algo más y por encima de los individuos” (*Ídem*). Pettit se deslinda de la teoría del individuo abstracto y del individualismo epistemológico

señalando dos aspectos “en los que las actitudes de las personas pueden ser vistos como sociales” (Macdonald y Pettit, 1981: 138). En primer término, dice Pettit, las personas obtienen de su sociedad los recursos expresivos a partir de los cuales se establece “lo que los individuos son capaces de llegar a creer o desear” (*Ídem*). En segundo lugar aparece la dimensión coercitiva de la socialización que revela un “aspecto bajo el cual el individuo es forzado por sus compañeros a tener uno u otro patrón de creencias y deseos” (*Ibid.*: 139). Así pues, existe un “sentido figurativo pero perfectamente inteligible, (en el que) el sujeto de la creencias y los deseos no es el agente humano individual sino la comunidad a la que el individuo pertenece” (*Ídem*).

Hasta aquí el repaso del inventario propuesto por Pettit y de su auto-ubicación en el mismo. En las siguientes líneas se reproduce el ejercicio con otra propuesta que se concibe a sí misma como *individualista*, la de Raimo Tuomela.

1.2. El *individualismo metodológico* de Raimo Tuomela

En las primeras páginas de *A Theory of Social Action*, Tuomela hace un inventario de los distintos tipos de individualismo que, según él, aparecen en la escena de la filosofía de las ciencias sociales:

- *Individualismo metodológico*
- *Individualismo ontológico*
- *Individualismo conceptual*
- *Individualismo explicativo*

Desde muy temprano, Tuomela advierte que su argumentación se dirige a la defensa de un tipo de *individualismo metodológico* de acuerdo con el cual, “no existen entidades sociales holistas (tales como grupos, instituciones, y sus propiedades)” (Tuomela, 1984: 3-4).

Según el autor, lo que comúnmente se conoce como *individualismo metodológico*, en tanto opuesto al *holismo metodológico*, es una doctrina genérica que involucra tres ingredientes cuya distinción es importante toda vez que, en principio, pueden resolverse de manera independiente:

El primer ingrediente es la ontología: ¿cuál es la naturaleza ontológica de los objetos y propiedades sociales? El segundo es el del significado (...): ¿cómo son entendidos los conceptos sociales (...)? El tercer ingrediente es la explicación: ¿cómo son mejor explicados los fenómenos y las regularidades sociales? ¿Bastan las teorías individualistas junto con principios de correspondencia adecuados para explicar (y por lo tanto reducir) a las teorías holistas? (*Ibíd.*: 25).

Tuomela está interesado fundamentalmente en la defensa de las versiones *conceptual* y *explicativa* del individualismo metodológico y, desde su perspectiva, “las cuestiones ontológicas no deben ser establecidas a priori” (*Ibíd.*: 455). Sin embargo, como se verá dentro de poco, al abrazar cierto tipo de realismo, el autor terminará por comprometerse con importantes afirmaciones *ontológicas* respecto al estatus de *lo social*.

Para reseñar las afirmaciones nodales de esa defensa es necesario explicitar algunos términos técnicos utilizados por el autor (*Ibíd.*: 21-22):

- Sea $T(\lambda \cup \mu)$ una teoría en la que $\lambda \cup \mu$ es un conjunto de predicados que describe adecuadamente un sistema S . Los predicados en μ representan sucesos, estados, etc. internos de S y son teóricos. Los predicados λ representan aspectos manifiestos de S y son observacionales.
- Sea λ_i un subconjunto de λ que consiste en predicados que expresan propiedades de individuos y relaciones entre individuos que no presuponen conceptualmente nociones sociales holistas.
- Sea $\lambda_h = \lambda - \lambda_i$ un conjunto de predicados sociales no explicativos que aplican a colectivos de individuos o propiedades de esos colectivos.
- Sea μ_p el conjunto de predicados mentales internos.
- Sea μ_s el conjunto de predicados explicativos holistas.
- Sea η_s el conjunto $\lambda_h \cup \mu_s$

Con esas definiciones presentes, se pueden esbozar los tipos de individualismo con los que se compromete Tuomela.

El *individualismo conceptual* (en adelante IC) es un principio para construir *conceptos sociales holistas*¹¹ a partir de *conceptos sociales individualistas* (*Ibíd.*: 13, 27) que afirma lo siguiente:

IC Los significados de los predicados sociales en η_s dependen enteramente de su uso con predicados en λ_i , asumidos como previamente entendidos, dentro de la teoría $T_s(\lambda_i \cup \eta_s)$. (*Ibíd.*: 25)

Los alcances de IC como un principio reduccionista de construcción conceptual son ilustrados por Tuomela en el esquema (IN) para la definición de la noción de *intención-nosotros* (*Ibíd.*: 35):

- (IN) Un miembro A_i de un colectivo G intenta-nosotros hacer X si y sólo si
- (i) A_i intenta hacer X (o su parte de X) dado que (él cree que) todos los (propriadamente dichos y adecuadamente informados) miembros de G, o por lo menos un número suficiente de ellos, como se requiere para la realización de X, harán (o por lo menos probablemente harán) X (o su parte de X).
 - (ii) A_i cree que todos los (propriadamente dichos y adecuadamente informados) miembros de G, o por lo menos un número suficiente de ellos, como se requiere para la realización de X, harán (o por lo menos probablemente harán) X (o su parte de X).
 - (iii) existe una creencia mutua en G a efecto de que (i) y (ii).

En términos generales, el análisis (IN) establece que si, en un grupo, una persona M en G *intenta-nosotros* hacer algo, entonces también *intenta-yo* hacer ese algo (o su parte de ese algo) (*Ibíd.*: 38)¹². El esquema es un análisis *reduccionista* en la medida en que afirma que “el concepto de intención-nosotros es **explícitamente definible** (...) en términos de intenciones-yo y creencias-yo (es decir, en términos de predicados de $\lambda_i \cup \mu_p$)” (*Ibíd.*: 35).

¹¹ Algunos ejemplos de conceptos sociales holistas son: *institución, organización, grupo, estado, gobiernos, iglesia, batallón, clase trabajadora, libre mercado, rol, estratificación, cohesión, cristalización de estatus* (Tuomela, 1984: 22).

¹² En cambio, “el intentar-nosotros de M no implica que cualquier otro miembro de G intente-yo, pues la creencia mutua en nuestro definens puede no ser verdadera” (*Ibíd.*: 38).

Para Tuomela, el esquema (IN) para el análisis de las intenciones-nosotros demuestra la plausibilidad del IC:

... los conceptos-nosotros pueden ser contruidos sobre conceptos-yo incluso a través de definiciones explícitas (...). Hemos considerado sólo el concepto de intención-nosotros, el cual es uno de nuestros conceptos clave y probablemente el concepto-nosotros más problemático. (...) no parece haber problemas serios en dar definiciones explícitas de creencias-nosotros en términos de creencias-yo. Las creencias-nosotros son sólo creencias-yo junto con la creencia mutua respecto a las creencias-yo de todos los demás, análogamente con nuestro esquema (IN) para definir intenciones-nosotros (*Ibid.*: 44).

Por su parte, el *individualismo explicativo* (en adelante IE) plantea, en términos generales, lo siguiente:

Para todo fenómeno o patrón social que sea objeto de indagación científica existe un enunciado interrogativo explicativo adecuado (completo) sobre ese fenómeno (o patrón) tal que ese enunciado puede ser, en principio (...) respondido por una respuesta científica correcta que contiene sólo predicados λ_i (*Ibid.*: 455).

Así, la afirmación central del IE es que cualquier asunto relacionado con un fenómeno o patrón social¹³ que sea susceptible de indagación científica, puede expresarse en preguntas para las cuales es posible establecer una respuesta explicativa individualista (*Ibid.*: 456).

¿En qué sentido las respuestas individualistas *explicarían* los fenómenos y patrones sociales? Tuomela afirma que las respuestas *individualistas* se desprenden de *teorías sociales psicológicas* que dan cuenta de, y *corrigen* a, las *teorías sociales* de las que se desprenden las posibles respuestas *holistas* a esos fenómenos o patrones.¹⁴

¹³ Por *fenómeno*, Tuomela entiende hechos u sucesos sociales; por *patrón*, regularidades e invarianzas sociales (*Ibid.*: 456).

¹⁴ Para Tuomela, en un proceso de sucesión teórica, la *explicación correctiva* se da de una teoría a otra cuando la teoría sucesora “da cuenta explicativamente de aquello en lo que la teoría predecesora está en lo correcto y también de aquellos en lo que se equivoca (...). En otras palabras, la teoría sucesora explica las anomalías de la teoría predecesora y también sus éxitos” (*Ibid.*: 459-460).

Ahora bien, dependiendo de qué sentido demos, de entre dos posibilidades, al término 'explicar', el IE afirmará cosas muy distintas.

Una primera posibilidad está en suponer que la explicación de una teoría social por parte de una teoría psicológica implica la identificación de *leyes puente de correspondencia* que conecten, mediante la relación de *identidad* o *sinonimia*, a los predicados sociales con los predicados individualistas. A Tuomela le parece poco atractiva esta opción toda vez que “Los significados de los predicados sociales son determinados por medio de sus roles en las teorías sociales (...) y esos roles necesitan no ser idénticos a los roles de cualesquiera conglomeraciones de predicados individualistas” (*Ibíd.*: 458-459).

La opción por la que opta el autor es una más débil: la *explicación correctiva* de una teoría social por parte de una teoría psicológica se limita a *reinterpretar* la primera en términos de la segunda.

La ruta de la reinterpretación no supone la existencia de ninguna regla de correspondencia (ver *Ibíd.*: 459) y puede ser ilustrada con el siguiente caso:

... si la neurofisiología va a reducir de un modo reinterpretativo a (algunas partes centrales de) la psicología, es de esperarse que deban ser introducidos algunos supuestos nuevos por encima y más allá de los principios básicos de la neurofisiología para dar cuenta de las nuevas características organizacionales de los fenómenos psicológicos (vistos neurofisiológicamente) (*Ibíd.*: 465).

Llevado al plano de lo social, la versión reinterpretativa del IE reconoce que

No existe garantía de que los axiomas básicos de incluso las más completas psicología y la psicología social puedan por sí mismos dar cuenta de (...) macrohechos organizacionales que son fuertemente dependientes de factores culturales, históricos, políticos, etc. (*Ibíd.*: 466).

Así pues, en su versión reinterpretativa, el IE no promueve una reducción completa de la ciencia social a la psicología ni desincentiva el uso de predicados sociales holistas (ver *Ibíd.*: 460).

Ya hemos visto cómo el autor justifica, con base en el esquema (IN), su adscripción al IC; en el caso de su adscripción al IE, aduce como razón principal una “intuición” que articula el problema de la *explicación* con el de la *causación*:

Si una entidad social holista tal como una institución, organización o grupo tiene un impacto causal en el mundo (...), seguramente ese impacto debe ser ejercido y llevado a cabo por algunas personas individuales concretas (y sus acciones). (IE) afina esta intuición y, en efecto, afirma implícitamente (...) que todas las acciones de colectivos sociales son de alguna manera generadas y explicadas por algunas acciones de los individuos participantes (*Ibíd.*: 456).

Es esta intuición la que, en última instancia, parece justificar el llamado que hace Tuomela “a pensar individualistamente sobre asuntos ontológicos, especialmente el de la causación, de modo que la causación debida a entidades sociales holistas sea considerada como meramente derivativa” (*Ibíd.*: 28).

Revisada a grandes rasgos la caracterización que hace Tuomela del IC y el IE y la forma en la que justifica su adscripción a ambos, queda sólo por visitar lo que dice el autor respecto al *individualismo ontológico*.

Como se había anunciado, Tuomela no se detiene en una caracterización pormenorizada de esta versión del individualismo ni dedica grandes esfuerzos a argumentar su verosimilitud. Se mencionó también que, no obstante, su adscripción a las versiones conceptual y explicativa del individualismo termina por comprometer al autor con importantes afirmaciones *ontológicas* respecto al estatus de *lo social*.

Y es que, desde los pasajes iniciales de su libro, Tuomela declara que asumirá, como un supuesto indeclinable, que "la ciencia es la medida de lo que existe (... de manera que) usando la terminología de Sellars (...), será la imagen científica final (...) la que determinará lo que ‘realmente’ existe” (*Ibíd.*: 3).

El espíritu de este realismo invita a que las cuestiones ontológicas sean resueltas por las mejores teorías explicativas disponibles. Ahora bien, en su defensa al IE, Tuomela ha dejado sentado que las teorías psicológicas tienen un poder explicativo mayor que las teorías sociales toda vez que las explican *correctivamente* así sea tan sólo de un modo reinterpretativo (ver *Ibíd.*: 461-462).

Así, a la luz del realismo científico, las cuestiones *ontológicas* respecto a la naturaleza de los objetos y las propiedades sociales son enteramente dependientes de las cuestiones *explicativas* respecto a cómo son mejor explicados los fenómenos y las regularidades sociales. Es desde esta articulación entre las versiones explicativa y ontológica del individualismo que debe entenderse el

hecho de que, para Tuomela, “los científicos sociales deberían enfrentar la paradoja de estudiar lo que no existe” (*Ibíd.*: 4)¹⁵.

~~~~~

La exposición monográfica presentada hasta aquí de las posturas de Pettit y Tuomela basta para reconocer algunas de las afirmaciones centrales de lo que, en el marco de la literatura trabajada, comúnmente se reconoce como la respuesta *individualista* a la pregunta por el lugar que lo social ocupa en la estructura ontológica de la realidad. En el último capítulo habrá ocasión para volver de un modo más inquisidor a esta respuesta con el propósito de extraer de su formulación original algunas coordenadas importantes para la tarea de sistematizar el debate contemporáneo en el campo de la metafísica social; por lo pronto, toca reseñar las respuestas comúnmente agrupadas bajo la etiqueta del *holismo*.

---

<sup>15</sup> El autor atenúa esta afirmación “reorientando la paradoja” planteando que “no hay nada de malo en trabajar con una ontología putativa que puede ser asumida como eventualmente falsa. Y es que es exactamente esto lo que hace cualquier científico. En ningún campo de la ciencia hemos, presumiblemente, alcanzado la mejor teoría explicativa final, como sea que ésta sea caracterizada” (*Ibíd.*: 4).



En este segundo capítulo se reseña monográficamente la manera en la que David-Hillel Ruben y Margaret Gilbert, agrupados preliminarmente bajo la etiqueta del *holismo*, trazan el inventario de posiciones al interior del debate acerca del estatus de la realidad social. Asimismo, en la exposición de cada autor se enfatizan sus filiaciones explícitas.

### 2.1. El *holismo ontológico de entidades y propiedades* de David-Hillel Ruben

En *The Metaphysics of the Social World*, Ruben presenta un inventario de posturas basado en la distinción entre las dimensiones *ontológica* y *metodológica* de la pregunta acerca del estatus de la realidad social.<sup>16</sup> Desde la perspectiva del

---

<sup>16</sup> En este apartado la exposición se concentra en lo planteado por Ruben en torno a la dimensión ontológica; sin embargo, de cara al ejercicio que se realizará en el último capítulo, vale la pena reseñar la manera en la que el autor rechaza el individualismo metodológico (en adelante IM). Para acompañar a Ruben en su argumentación en contra

autor, la independencia entre ambas dimensiones es tal que la primera tendría interés para el filósofo aun si no tuviera ningún valor desde el punto de vista de las ciencias sociales. En este entendido, bien podría darse el caso de que en metafísica social se discutiera acerca de la *existencia* de *algo* que no posea ningún poder explicativo, ningún rol heurístico ni ningún papel en las leyes de una ciencia y, de todas formas, tendría valor filosófico el establecer su estatus ontológico (Ruben, 1985: 1).

En la caracterización que hace del individualismo ontológico, el autor introduce dos distinciones adicionales. La primera de ellas atiende a que, al interior de este tipo de individualismo, se pueden sostener compromisos distintos respecto a las consecuencias de afirmar que no existe *algo social*. Al menos dos posibilidades saltan a la vista:

---

del IM, es importante recuperar algunas características generales de lo que denomina *explicación*:

1. La explicación es una *relación* entre *objetos de explicación* y *entidades-explanans*.
2. La relación de explicación se da entre *hechos* (tipos de sucesos) y no entre sucesos particulares ni entre entidades lingüísticas.
3. La explicación se da en la forma de una *cadena explicativa* como la que se muestra en el siguiente esquema en el que  $h_n$  representa a un hecho y  $\rightarrow$  representa la relación de explicación:  $h_1 \rightarrow h_2 \rightarrow h_3 \dots$
4. La relación de explicación es una relación *no-reflexiva* (ningún hecho se puede explicar a sí mismo), *no-transitiva* (lo que implica que, en el esquema,  $h_1$  no puede explicar  $h_3$ ) y *asimétrica* (ningún hecho puede ser explicado por el objeto al que explica).
5. Un hecho que aparece en el esquema a la izquierda de otro no lo explica pero es su *ancestro explicativo* ( $h_3$  es un *descendiente explicativo* de  $h_1$ ).

Estos cinco planteamientos nos brindan vocabulario suficiente para reconstruir la afirmación que Ruben atribuye al IM y que sostiene una *asimetría explicativa* entre lo no-social y lo social: “En toda cadena explicativa, hay *algún* punto en el que sólo hay hechos no-sociales tales que, o bien no hay otros hechos antes (a la *izquierda*) o, si los hay, ninguno de ellos es social” (*Ibid.*: 158). El IM suele dar más contenido a la formulación propuesta mediante la especificación del tipo de cosas que se agrupan bajo el término “no-social”. Concretamente, la formulación puede asumir dos formas: el IM en sus versiones *psicológicas* (que sostienen que los hechos no-sociales son hechos psicológicos tales como creencias, deseos, etc.) y el IM en sus versiones *materialistas* (que sostienen que los hechos no-sociales son hechos materiales acerca del mundo).

En su versión psicológica (la única que merece la atención del autor), el IM sostiene que en toda cadena explicativa que contenga un hecho social hay un punto en el que hay sólo hechos psicológicos tales que no tienen ningún hecho social como entidad-explanans o ancestro explicativo. Según Ruben, ni siquiera ésta, que es la versión más plausible del IM, consigue demostrar la pretendida asimetría explicativa ente lo no-social y lo social pues los estados psicológicos a los que apela incluyen necesariamente algunas creencias acerca de hechos sociales por lo que —bajo el supuesto de que los agentes sostienen racionalmente creencias verdaderas y de que parte de lo que las hace verdaderas es el hecho sobre el que versan—, “parte de la explicación de por qué presentan esos estados cognitivos es que los obtienen de aquellos hechos sociales” (*Ibid.*: 168).

- (a) Se puede adquirir una postura *eliminativista* que sostiene que no existe *algo social* aunque reconoce que referirse a ello puede tener algún sentido (por ejemplo, heurístico), o bien,
- (b) se puede adquirir una postura *reduccionista* que sostiene que sí existe *algo social* pero lo *identifica* con *algo individual*.

Así, la primera distinción que Ruben identifica al interior del individualismo ontológico es la que se establece ente el individualismo ontológico *reductivo* y el individualismo ontológico *eliminativo*.

Ante lo que estima como la implausibilidad manifiesta de la versión eliminativa,<sup>17</sup> Ruben enfoca su atención en la versión reductiva, misma que no niega que exista *algo social*, sino que exista *algo social irreductible*. Toca ahora especificar de qué se trata ese *algo*. Al respecto, Ruben establece una segunda distinción, de tal forma que el individualismo ontológico reductivo puede asumir dos formas:

- (a) La doctrina que afirma que no existen *entidades* sociales irreductibles, (el individualismo ontológico reductivista de *entidades* —en adelante *individualismo-e*) o bien,<sup>18</sup>
- (b) la doctrina que afirma que no existen *propiedades* sociales irreductibles (el individualismo ontológico de *propiedades* —en adelante *individualismo-p*).<sup>19</sup>

En la primera de sus auto-adcripciones, Ruben se dirige a argumentar su anti-individualismo ontológico reductivista de *entidades*.

---

<sup>17</sup> Esta implausibilidad del individualismo ontológico eliminativo se expresa en lo contraintuitivo de los argumentos a los que suele apelar su defensa. Ruben pone el ejemplo de quienes, como hace Quinton, apelan a alguna imposibilidad o limitación epistémica como la de la inobservabilidad (“las cosas sociales no tienen fronteras claras que las vuelvan observables”). Según Ruben, aceptar una posición como ésta comprometería seriamente nuestra intuición de que los objetos físicos existen pues sólo podemos observar su superficie o alguno de sus lados (ver *Ibid.*: 12).

<sup>18</sup> Al interior de este tipo de individualismo aún se pueden distinguir varias posibilidades. Las *entidades sociales* pueden aparecer como *sustancias*, *tipos*, *sucesos*, *procesos* o *estados*.

<sup>19</sup> “Las entidades son aquello sobre lo que los enunciados verdaderos hablan; las propiedades son aquello que los enunciados adscriben a aquello de lo que hablan” (*Ibid.*: 3).

La estructura del argumento con el que el autor justifica esta primera auto-adscripción es la siguiente:

- (i) La creencia de que Francia es miembro fundador de las Naciones Unidas es literalmente verdadera.
  - (ii) La creencia en (i) parece requerir la existencia de Francia como aquello sobre lo que versa la creencia.
  - (iii) La creencia en (i) no es parafraseable por, o lógicamente equivalente a, ninguna creencia que no requiera la existencia de Francia para ser verdadera.
  - (iv) No hay candidatos aceptables con los que Francia pueda ser identificada reductivamente.
- 
- (v) Existe por lo menos una sustancia social irreductible, Francia (*Ibid.*: 9-10).

Ruben se concentra en argumentar que es *razonable* sostener la premisa (iv) reconociendo que esto no quiere decir que quede *demostrada*.

Para seguir al autor en esa defensa, es preciso especificar a qué se refiere con “identificación reductiva”. Según Ruben, sostener que una entidad puede *reducirse* a otra requiere sostener que entre ambas existe una relación de *identidad*. Así, el individualista-e asegura que las entidades sociales pueden someterse a una *identificación reductiva* con entidades individuales que presenta la siguiente forma: *Los F’s no son otra cosa que G’s*<sup>20</sup> (ver *Ibid.*: 5).

Para ser reductiva, la relación de identidad expresada en esa fórmula debe cumplir con otra condición: la *no-circularidad*, misma que establece que en el análisis de un ítem cualquiera, uno no puede terminar con un ítem del mismo tipo de aquél con el que ha empezado (ver *Ibid.*: 8). En nuestro caso, una identificación es *circular*, y por tanto *no-reductiva*, si en el análisis de una entidad social reaparece una entidad social aunque no sea aquella que se esté analizando. Esto porque la existencia de la entidad individual potencialmente reductora presupondría la existencia de una entidad social.

Aclarado el sentido de la noción de *identificación reductiva*, revisemos la forma en la que el autor defiende la razonabilidad de (iv). La estrategia empleada consiste en considerar, y rechazar, las distintas entidades individuales que pueden ofrecerse como *candidatos reductores* para sustancias como Francia:

---

<sup>20</sup> Por ejemplo, *los objetos no son otra cosa que datos sensoriales*.

*1er candidato: una porción de la superficie terrestre.* En su rechazo, el autor argumenta que si Francia deja de existir (por ejemplo, si la absorbe Italia), no desaparece ninguna porción de la superficie terrestre.

*2do candidato: el conjunto de los franceses.* En su rechazo, el autor sostiene dos cosas:

- (a) Las condiciones de identidad de Francia y de cualquier conjunto son diferentes<sup>21</sup>, por lo que Francia no puede ser identificada reductivamente con ningún conjunto.
- (b) Para enfrentar (a) se podría considerar al conjunto de los franceses de hoy ayer y siempre. Pero los conjuntos no aceptan propiedades contrafácticas y Francia sí.

En comunión, (a) y (b) llevan a Ruben a sostener que ningún candidato reductor de Francia puede ser *extensional*, es decir, un *conjunto* y, por lo tanto, a considerar algunos candidatos *no-extensionales*, es decir, a algunos *grupos*.<sup>22</sup> De dichos candidatos, revisaremos sólo el que ocupa la mayor atención del autor.

*3er candidato: El grupo de individuos que tienen la propiedad de tener ciertas creencias y actitudes.*<sup>23</sup> Para fundamentar su rechazo, el autor plantea la distinción entre creencias y actitudes *generales* y *singulares*.

Si se tratara de una *creencia/actitud singular* ésta tendría que ser acerca de una entidad singular (Francia) por lo que la reducción no se daría toda vez que se caería en la circularidad, es decir, se estaría asumiendo la existencia de aquello que se busca reducir.

Por su parte, las creencias *generales* presentan la forma “hay una y sólo una cosa que es *D* (Francia) y que es *P* (la nación de la que Napoleón fue emperador)”.

---

<sup>21</sup> Por ejemplo, un conjunto cambia su identidad si un miembro cambia, Francia no.

<sup>22</sup> Antes de exponer a los siguientes *candidatos*, el autor vaticina sus límites al decir que la noción de grupo se antoja *social* pues las fronteras de un grupo se establecen a partir de una *propiedad colectora* que debe ser *socialmente significativa* (“no son grupo las personas con dientes salidos”). Si esto es así, la identificación de Francia con un grupo sería circular y, por tanto, no reductiva.

<sup>23</sup> Los otros dos candidatos no-extensionales que considera son:

- *El grupo de las personas que comparten una propiedad física:* En su rechazo se argumenta que este criterio de pertenencia debería establecerse legalmente y, aunque la ley lo contemplara como condición necesaria para pertenecer a ese grupo, una persona no sería francesa en virtud de tener esa propiedad pues sería en virtud de eso y de la ley y ésta, además de ser social —lo que implica circularidad—, puede cambiar.

- *El grupo de los franceses:* En su rechazo se argumenta que *ser francés* es una propiedad *relacional* (de un individuo con Francia) por lo que presupone la existencia de Francia —lo que implica circularidad—.

Ahora bien, para que Francia y el grupo de personas que tienen una creencia general acerca de Francia sean *idénticos*, esa creencia no puede ser *referencialmente falsa*<sup>24</sup>, pues, en ese caso no estaríamos ante una relación de *identidad* (el individualismo-e concede que Francia *existe* y que *es idéntica* a ...). Adicionalmente, si las creencias del grupo con el que se busca reducir a Francia son *referencialmente verdaderas*, la existencia de dicho grupo presupone la existencia de la entidad que se buscaba reducir. En tal caso, la identidad está garantizada pero no se trata de una identidad *reductiva* pues se cae, nuevamente, en la *circularidad*, como se hace evidente en el hecho de que en la descripción de la entidad reductora aparece la entidad reducible (pues se tiene que asumir la verdad referencial de las creencias sobre Francia y, por tanto, que Francia existe) (*Ibid.*: 39-42).

Quizá una forma más clara de exponer el planteamiento de Ruben es parafrasear la siguiente formulación en la que el autor intenta demostrar la irreductibilidad de la exogamia sustituyendo “exogamia” por “[Francia]”: “Si uno está buscando una identificación reductiva para [Francia], [Francia] existe. Si existe, las creencias acerca de [Francia] son creencias referencialmente verdaderas y que sean referencialmente verdaderas es una condición necesaria para que exista cualquier identificación reductiva de [Francia] con cualquier cosa. Pero si dichas creencias son referencialmente verdaderas, entonces, ellas presuponen la existencia de [Francia], así que cualquier identificación como ésta (...) es circular y por lo tanto no-reductiva” (*Ibid.*: 43).

La que se acaba de reseñar es la ruta que conduce al rechazo del último candidato reductor considerado por el autor por lo que, a su juicio, es razonable sostener (iv) y, por tanto, existen buenas razones para incluir sustancias irreductibles, como Francia, en nuestro “catálogo ontológico de lo que existe” (*Ibid.*: 44).

Lo que queda por determinar antes de pasar a la otra auto-adscripción del autor, es si su anti-individualismo ontológico reductivo de entidades puede ser definido positivamente como una variante del *holismo*. Al respecto, conviene

---

<sup>24</sup> Ruben distingue entre la *falsedad referencial* y la *falsedad descriptiva*. La falsedad descriptiva de una creencia general se da si hay una sola cosa que es D y no es P. La falsedad referencial se da si hay más de una cosa que sea D o si no hay ninguna cosa que sea D (*Ibid.*: 39).

llamar la atención en el hecho de que, aunque el autor se refiere a su propia postura como *holismo-e* (holismo de entidades), dedica todo un capítulo de *The Metaphysics of the Social World* a fundamentar su descontento con tal denominación. A juicio de Ruben, la distinción entre holismo e individualismo esconde un supuesto ampliamente extendido pero profundamente cuestionable, a saber, que la discusión en el campo de la metafísica social tiene por objeto la relación *mereológica* que se establece entre lo social (*el todo*) y los individuos (*las partes*) (*Ibíd.*: 85).<sup>25</sup>

En estos pasajes, la agenda de Ruben consiste en demostrar, contra las recurrentes “metáforas orgánicas, en las cuales el estado o la sociedad son concebidos como un organismo cuyas partes (...) son personas” (Ruben, 1985: 46), que es posible conservar la intuición de que los seres humanos *son miembros* de los grupos sociales al tiempo que se rechaza que la relación de membresía sea una relación *mereológica* entre un *todo* y sus *partes* (*Ibíd.*: 46).

La estrategia empleada por el autor en esta ocasión consiste en mostrar que:

- (i) Existe un conjunto de principios plausibles que se sostienen en todos los casos no disputados de relaciones mereológicas entre el *todo* y sus *partes*.
- (ii) Si los individuos sostuvieran con los grupos sociales la relación mereológica de *ser parte de*, algunos de los principios aludidos en (i) no serían verdaderos.
- (iii) “el curso más sabio es retener el principio e inferir que el caso controversial no es de hecho un auténtico ejemplo de un todo y sus partes” (*Ibíd.*: 48).

Un pasaje clave en el curso de esta argumentación —dirigida a demostrar que “del hecho de que un individuo sea miembro de un grupo, se sigue que no es una parte mereológica de ese grupo” (*Ibíd.*: 70)— es el que señala que mientras la relación de *ser parte de* es *transitiva*, la de *ser miembro de* no lo es (*Ibíd.*: 69):

---

<sup>25</sup> Entre quienes según Ruben abrazan sin mayor discusión este supuesto están Macdonald y Pettit, para quienes “los individuos son las partes de los grupos en el mismo sentido en que los átomos son las parte de las moléculas” (*Ibíd.*: 45-46).

Si a es una parte-s (parte social) de b, y si b es una parte-s de c, entonces se sigue que a es una parte-s de c. La relación de ser miembro es no-transitiva, porque yo puedo ser miembro de un sindicato y los sindicatos pueden ser un miembro del Congreso de Sindicatos, esto no permite que ningún individuo sea miembro del CS. Así que la relación de membrecía es no-transitiva, la relación mereológica de ser parte de es transitiva, por lo que debe tratarse de relaciones diferentes (*Ibíd.*: 69).

Ahora bien, con todo y las reservas que le provoca el término ‘holismo’, Ruben opta por conservarlo al presentar su siguiente auto-adscripción: el *holismo-p*, es decir, la postura que defiende la existencia de *propiedades* sociales irreductibles.

En esta ocasión, el autor comienza recuperando un proverbio ruso que recita que cada individuo “está compuesto de tres partes: un cuerpo, un alma y un pasaporte” y en el que se apoya para anticipar que, al argumentar a favor del holismo-p, considerará tres tipos de propiedades: materiales, mentales y sociales (*Ibíd.*: 83).

Defender el holismo-p pasa por demostrar que el individualismo-p es falso, es decir, que las propiedades sociales son irreductibles respecto a propiedades mentales y/o materiales.<sup>26</sup>

Ahora bien, ante lo que considera la implausibilidad manifiesta de una posición que defienda la reducción de lo social sólo a lo material, el autor advierte que sus mayores esfuerzos se dirigirán a defender la irreductibilidad de las propiedades sociales respecto de las propiedades mentales (*Ibíd.*: 85).

Ruben diseña dos grandes estrategias para llevar a cabo esta defensa: 1) Una estrategia *indirecta* que procura establecer la plausibilidad del holismo-p como una consecuencia de la plausibilidad del holismo-e y 2) una más que busca establecer *directamente* la irreductibilidad de las propiedades sociales respecto de las propiedades mentales.

#### 1) La estrategia *indirecta*

---

<sup>26</sup> Al concentrar su argumentación en las propiedades mentales y materiales el autor plantea que así como el término *holismo* es desafortunado toda vez que supone una relación mereológica entre las entidades sociales y las entidades individuales, el término *individualismo* no sale mejor librado pues no aclara con suficiencia el “tipo metafísico al que pertenecen los individuos en cuestión”. Mejor sería hablar, desde la perspectiva de Ruben, de “monismo sociopsicológico o sociofísico” (*Ibíd.*: 85).

La tesis central del holismo-p establece que existen algunas propiedades sociales irreductibles. Esta tesis parece perfectamente compatible con el individualismo-e; adscribirse a ambas posiciones no sería otra cosa que afirmar que “todas las propiedades sociales irreductibles que existen son verdaderas sólo de entidades mentales o materiales (y que...) no pueden ser verdaderas de entidades sociales de un tipo irreductible porque éstas no existen” (*Ibid.*: 88). Así, el holismo-p puede sostenerse aun si se demostrara que el holismo-e es falso.

Ahora bien, si queda establecida la verdad del holismo-e, es decir, la existencia de algunas entidades sociales irreductibles, ¿es posible que el individualismo-p sea verdadero? Ruben responde que no y lo hace de una manera que puede ser esquematizada como sigue (ver *Ibid.*: 87-90).

Para que el holismo-e y el individualismo-p fueran consistentes debería serlo el siguiente conjunto de premisas:

- (i) Toda entidad tiene al menos una propiedad.
- (ii) El holismo-e es verdadero (es decir, existen algunas entidades sociales irreductibles).
- (iii) El individualismo-p es verdadero (es decir, no existen propiedades sociales irreductibles).

Para que, dadas (i) y (ii), sea el caso de que (iii), debería cumplirse una de dos condiciones:

- (iii.i) que las propiedades sociales que presentan las entidades sociales irreductibles sean reductibles a propiedades mentales o bien,
- (iii.ii) que, en definitiva las entidades sociales irreductibles no tengan propiedades sociales (ni reductibles ni irreductibles).

Para mostrar que (iii.i) es falsa, el autor recurre a una premisa adicional:

- (iv) “Si una entidad (...) es irreductiblemente social, entonces, ninguna propiedad mental o material es verdadera en ella” (*Ibid.*: 87).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> El autor justifica la verdad de esta premisa en la argumentación ya reconstruida contra la visión mereológica de las entidades sociales. En este sentido, el autor afirma que ni la propiedad de estar situado en el espacio físico, ni la de tener personas como miembros, es en sí misma una propiedad material: “Creo que la propiedad de tener partes mereológicas es una propiedad material pero que ninguna nación ni ningún grupo tiene esa propiedad. Creo que tener (...) individuos como miembros es una propiedad que tienen las naciones y los grupos, pero creo que ésta es una propiedad social más que material.” (*Ibid.*: 87). Análogamente, el autor plantea que las entidades sociales irreductibles (naciones y grupos, por ejemplo) no tienen intereses y que si los tuvieran, “tener intereses no sería

Añadida esta premisa, la única posibilidad de que, dadas (i) y (ii), (iii) sea verdadera es que se dé el caso de que (iii.ii).

Para descartar esta posibilidad, Ruben plantea que “Ser una entidad de algún tipo metafísico no es una propiedad básica (sino que es consecuencia...) de que posee algunas propiedades específicas pertenecientes a ese tipo” (*Ibid.*: 89-90).

Aplicado a las entidades sociales, tenemos que “Ser una entidad social es una propiedad metafísica verdadera de entidades sólo si esas entidades tienen alguna propiedad social específica” (*Ibid.*: 90).

Con esta última consideración queda establecido, a juicio de Ruben, que si el holismo-e es verdadero, entonces debe serlo el holismo-p:

Así, si existen entidades sociales irreductibles y si toda entidad debe poseer alguna propiedad, el individualismo-p debe ser falso. Si una entidad es una entidad social irreductible, se sigue que por lo menos una propiedad social irreductible es verdadera de ella (*Ibid.*: 90).

El problema de esta estrategia que establece *indirectamente* la plausibilidad del holismo-p como una consecuencia de la verdad del holismo-e es que, como se vio más arriba, el autor reconoce que el argumento con el que procura establecer la existencia de Francia como entidad social irreductible no es concluyente y, entonces, es necesario recurrir a otra estrategia.

## 2) La estrategia *directa*

La estrategia directa para argumentar a favor de la existencia de *propiedades sociales* irreductibles comienza con la clarificación del término *propiedad social*, más exactamente, con la elucidación de qué es lo que hace *social* a una propiedad.

Una respuesta posible, sostiene Ruben, consiste en “localizar esta característica especial de las propiedades sociales en su relacionalidad” (*Ibid.*: 105). Sin embargo, continúa Ruben, la relacionalidad de una propiedad no basta

---

una propiedad mental” (*Ibid.*: 57). Mientras tanto, bien puede darse el caso de que una entidad irreductiblemente mental o una irreductiblemente material tenga propiedades sociales —por ejemplo, “los billetes de un libra, las tarjetas de crédito” (*Ibid.*: 88)—: “En suma, si una entidad es irreductiblemente social, entonces ninguna propiedad mental o material puede ser verdad de ella. Si una entidad es irreductiblemente mental, entonces ninguna propiedad material puede ser verdad de ella, pero algunas propiedades sociales pueden ser verdad de ella. Si una entidad es irreductiblemente material, tanto propiedades mentales como sociales pueden ser verdad de ella” (*Ibid.*: 88).

para afirmar su carácter social pues las personas pueden sostener relaciones no sociales entre sí.<sup>28</sup> Por tanto, es menester preguntarse qué es lo que la relación entre dos o más personas debe ser para que podamos adscribirles una *propiedad social*.<sup>29</sup>

Ruben responde que “una condición necesaria y suficiente para que una propiedad relacional P sea una propiedad relacional social es que, si x y z sostienen la relación P, entonces se sigue que existe un sistema anidado (‘nested’) de creencias y expectativas entrelazadas” (*Ibid.*: 109). Este sistema anidado de creencias y expectativas es el que aporta lo que Ruben considera crucial para que se dé una relación *social*, a saber, el que las personas involucradas “hagan lo que hacen (...), en parte como consecuencia de las creencias que tienen acerca de las creencias o expectativas que tiene otros respecto a los ellas harán” (*Ibid.*: 113).<sup>30</sup>

En síntesis, lo que hace *social* a una propiedad es el hecho de que supone la existencia de un sistema anidado de creencias y expectativas acerca de los otros que determina, al menos parcialmente, la conducta de los actores a los que es posible adscribir la propiedad en cuestión.

---

<sup>28</sup> Por ejemplo, si dos personas cargan conjuntamente el peso de una piedra esto no hace que podamos adscribirles una propiedad social pues esto puede ser una “cuestión de hecho de la que ellos permanecen completamente inconscientes, y de la cual nadie más tiene conciencia” (*Ibid.*: 106-107).

<sup>29</sup> Si bien Ruben limita su elucidación a los casos en los que una relación social se da *entre personas* (por ejemplo, ser padrino de), el autor aclara que las relaciones sociales bien pueden darse *entre personas y objetos* (por ejemplo, *rentar*), y *entre objetos y objetos* (por ejemplo, *costar más que*). No obstante, afirma el autor, conviene adscribirse al imperativo marxista contra el fetichismo y permanecer conscientes de que “esos casos de relaciones sociales que se dan entre personas y objetos o entre objetos y objetos son enteramente parasitarias respecto a los casos en los que se dan entre personas y personas. La negación de estas creencias es lo que Marx llama ‘fetichismo’” (*Ibid.*: 117).

<sup>30</sup> Es importante aclarar que, como se lee en el siguiente ejemplo, esta condición no impone exigencia alguna acerca de la precisión con la que esas creencias y expectativas caractericen la relación social implicada: “la relación social entre x y z puede ser una de explotación económica, y tanto x como z (...) pueden ser bastante inconscientes de esta explotación y de lo que significa para sus vidas. Los actores sociales, e incluso comunidades enteras, no siempre entienden su vida social, la cual permanece opaca para ellos. (...) Aun así, puede ser verdad que existan las relaciones de explotación entre los miembros de esa comunidad. Si es así, del hecho de que x explote a z se sigue que existe *algún* conjunto de creencias y expectativas anidadas (...), pero las creencias y expectativas en el conjunto requerido pueden no ser *acerca de* la explotación, porque el concepto de explotación no puede no estar disponible para x o z o para nadie más en la comunidad. Las creencias y expectativas necesarias para que la relación social de explotación se sostenga entre cualesquiera dos agentes pueden ser creencias y expectativas acerca de los derechos y las obligaciones del empleador y el empleado, u otras creencias que encarnen las ideas de sentido común que están disponibles para los agentes sociales” (*Ibid.*: 115-116).

Así pues, lo que queda por determinar es si una propiedad social, tal y como ha sido caracterizada, “puede ser identificada reductivamente con el conjunto de las propiedades mentales que intervienen en componer el sistema anidado en cuestión” (*Ibíd.*: 118).

La defensa directa de la irreductibilidad de las propiedades sociales que Ruben emprende se basa en dos argumentos: *el argumento de las realizaciones alternativas* y *el argumento de la circularidad*.

El argumento de las realizaciones alternativas es un argumento extraído del ámbito de la filosofía de la mente que se dirige a demostrar la imposibilidad de analizar las propiedades mentales en términos de propiedades materiales disyuntivas o disyunciones de propiedades materiales. Ruben afirma que, aun cuando este argumento no es lo suficientemente sólido en el terreno en el que fue confeccionado,<sup>31</sup> presta buenos servicios a la defensa de la irreductibilidad de lo social ante lo mental.

Ya en este terreno, el argumento parte de la distinción entre propiedades sociales *variables* y propiedades sociales *no variables*. Una propiedad social es *no variable* cuando su aplicación a algo implica un sistema de creencias y expectativas determinado. El ejemplo considerado por Ruben es el de la propiedad social aplicable a los ingleses de tomar té en el desayuno. “Si esta propiedad es verdad de una persona, se sigue que hay un sistema *específico* de creencias y expectativas que debe existir, pues en general esperaremos uno y otro beber té en el desayuno” (*Ibíd.*: 119).

Por su parte, la aplicación de una propiedad social *variable* implica la existencia de algún sistema de creencias y expectativas, pero no de uno determinado (ver *Ibíd.*: 119-120). En este caso, el ejemplo contemplado por Ruben es el de la propiedad social de *ser un alcalde*:

Lo que él u otras personas crean o esperen una de otra cuando una persona es alcalde dependerá de las obligaciones y responsabilidades

---

<sup>31</sup> “Me declaro menos que feliz con el uso del argumento de las realizaciones alternativas en la filosofía de la mente. (...) incluso si existen muchas realizaciones alternativas posibles para una propiedad mental, parece plausible pensar que existen algunas restricciones naturales en el rango de propiedades adecuadas, y, si esto es así, las propiedades mentales pueden ser después de todo identificadas reductivamente con complejas propiedades materiales disyuntivas (o disyunciones de propiedades materiales)” (*Ibíd.*: 121).

de su oficina. Éstas dependen de una convención social y pueden variar indefinidamente. Cuando alguien es un alcalde, debe haber un sistema anidado de creencias y expectativas ampliamente compartido. Pero existen pocas, si es que alguna, restricciones respecto a los tipos de cosas que una sociedad podría esperar que un alcalde haga. Por lo tanto, existen pocas, si es que alguna, restricciones respecto al rango de sistemas anidados que puede existir cuando alguien es un alcalde (*Ibid.*: 120).

Así pues, aplicado a las propiedades sociales variables —que a juicio de Ruben constituyen una franca mayoría respecto a las no variables— el argumento de las realizaciones múltiples pretende mostrar que “no hay análisis disponible de lo social en términos de lo mental” dada la ausencia de restricciones acerca de las propiedades mentales que se presentarían siempre que una propiedad social variable sea verdadera de algo (ver *Ibid.*: 121).

Por su parte, el argumento de la circularidad se dirige a mostrar que si fuera posible realizar un análisis de lo social en términos de lo mental, dicho análisis no sería reductivo. El argumento busca demostrar que las propiedades mentales más adecuadas para la identificación con propiedades sociales presuponen la existencia de otras propiedades sociales (*Ibid.*: 121).

Como el argumento de las realizaciones múltiples, el argumento de la circularidad descansa en una distinción entre dos tipos de propiedades. Esta vez, la distinción se establece entre *propiedades débilmente sociales* y *propiedades fuertemente sociales*.

Estamos ante una propiedad débilmente social “cuando *todas* las creencias y expectativas en el sistema anidado asociado tienen objetos proposicionales de la forma ‘alguien hará F’ donde ‘F’ especifica un tipo de acción no social” (*Ibid.*: 122). El ejemplo que da Ruben de una propiedad débilmente social es, nuevamente, el de “el participar de la costumbre de beber té en el desayuno. Ésta es una propiedad social, incluso aunque la propiedad de beber té en el desayuno no sea un propiedad social” (*Ídem*).

En contraste, estamos ante una propiedad fuertemente social “cuando algunas de las creencias y expectativas asociadas tienen objetos proposicionales que incluyen un tipo de acción *social*” (*Ibid.*: 123). La forma de estos objetos proposicionales será entonces “‘Alguien hará G’ donde ‘G’ especifica un tipo de acción social”. (*Ídem*).

Aquí, el argumento de la circularidad pretende mostrar que en el análisis de una propiedad como ésta en términos de las creencias y expectativas asociadas a su aplicación, necesariamente reaparecerán otras propiedades fuertemente sociales. Como ejemplo, Ruben considera nuevamente la propiedad de ser un alcalde:

Lo que yo espero del alcalde es que atienda ciertas funciones de Estado, firme órdenes ejecutivas y cosas por el estilo. Las instancias que espero son *de* tipos de acción social adicionales que son *ellos mismos fuertemente sociales*. Yo no podría presentar las creencias y expectativas que tengo cuando alguien atiende una función de Estado o firma una orden ejecutiva sin emplear propiedades o tipos de acciones (fuertemente) sociales ulteriores (*Ibid.*: 126).

Una consecuencia interesante de este argumento anti-reductivo es que a partir de él algunas de las versiones más emblemáticas del individualismo parecerían consistentes con la existencia de propiedades sociales irreductibles. Por ejemplo, Ruben asegura que las propiedades mentales postuladas por la teoría económica de Keynes, como la propensión psicológica al consumo, presuponen la existencia de propiedades fuertemente sociales (ver *Ibid.*: 126-127).

Hasta aquí el repaso del inventario propuesto por Ruben y de su auto-ubicación en el mismo como un holista de entidades y propiedades. En las siguientes líneas se reproduce el ejercicio por última vez; en esta ocasión la atención será puesta en la posición de Margaret Gilbert.

## 2.2. El *holismo intencionalista* de Margaret Gilbert

En el inventario de posturas que presenta en *On Social Facts*, Margaret Gilbert comparte con Ruben cierta insatisfacción frente a los términos *holismo/individualismo*.

En concreto, Gilbert se propone demostrar que mientras la dupla terminológica supone comúnmente una oposición, es posible que, en algún sentido, “las sociedades no sean nada más allá de sus miembros individuales y que al mismo tiempo sea verdad que (en algún sentido) las sociedades existan por derecho propio” (Gilbert, 1989: 429).

Así, el recorrido argumentativo de la autora tiene una importante escala en demostrar que, entre holismo e individualismo, puede no existir la querrela que se da por sentada:

(...) los resultados aquí presentados nos permiten decidir acerca de la larga controversia entre ‘individualismo’ y ‘holismo’ sobre los grupos sociales. Muchos grandes pensadores (...) han hablado desde diferentes lados de esta controversia. Del lado individualista, junto con Weber, encontramos otros autores como John Stuart Mill quien afirma (...) con fuerza que ‘la gente no forma un nuevo tipo de sustancia’ cuando se reúne en sociedad”. Pero (...) Mill describe a los miembros de un grupo social como los ‘miembros de un cuerpo’, acercándose así a Durkheim y su visión de la sociedad como una síntesis *sui generis* y a aquellos que como Platón afirma en *La República* ve a los miembros de un grupo como unidos (...) en un organismo singular. El hecho de que Mill pueda ser citado por ambos lados es significativo. También otros caen en esta categoría. Sugeriré que esto es así porque ambos tipos de afirmaciones contienen una importante verdad. Como espero mostrar, cada una de esas verdades puede ser sostenida clara e inequívocamente (*Ibid.*: 3).

Según la autora, la que se establece entre holismo e individualismo es una oposición que, o bien no es tal porque, en su única interpretación *aceptable*, ambas posturas son consistentes, o bien, de serlo, se fundamenta en una interpretación *inaceptable* de ambas posturas (ver *Ibid.*: 431).

Detrás de la *interpretación aceptable* del individualismo y del holismo descansan, respectivamente, las dos posturas a las que Gilbert se afiliará explícitamente: el *intencionalismo* y el *anti-singularismo*.

En términos generales, el intencionalismo es la doctrina que afirma que “los seres humanos individuales deben verse a sí mismos de una manera particular para constituir una colectividad. En otras palabras, las intenciones (...) son previas a las colectividades” (*Ibid.*: 12-13).

Por su parte, el anti-singularismo es el rechazo la doctrina que afirma que nuestros conceptos vernáculos de colectividad “sólo son explicables en términos del esquema conceptual de la agencia individual” (*Ibid.*: 12). Este esquema descansa en la idea de un agente (humano) con metas propias, es decir, de que “Uno actúa como un *agente singular* en la medida en que lo hace a la luz de sus propias metas” (*Ídem*).

La autora justifica su doble filiación afirmando que estas posturas son las únicas que permiten dar cuenta de nuestros conceptos cotidianos de colectividad,<sup>32</sup> de acuerdo con los cuales “los grupos son sujetos plurales, las creencias colectivas son creencias de sujetos plurales y las convenciones sociales son los ‘mandatos’ de los sujetos plurales” (*Ibíd.*: 408).

A grandes rasgos, Gilbert encuentra en la noción de *sujeto plural* la posibilidad de dar respuesta a la cuestión planteada por Georg Simmel en el sentido de “¿qué hace surgir a una colectividad de una suma de seres humanos vivientes?” o, planteado en términos conceptuales, “¿bajo qué condiciones contamos a un conjunto de seres humanos como una colectividad o grupo social?” (*Ibíd.*: 2).

Así pues, la noción de *sujeto plural* será el corazón de la defensa del intencionalismo y del deslinde del singularismo.

La trayectoria que lleva a la autora a defender el intencionalismo inicia con la pregunta de qué es para las personas *compartir una acción*. La respuesta que arroja el análisis de Gilbert apunta a que, en el corazón de toda acción conjunta, está la disposición expresa de los participantes de dirigirse unificadamente hacia cierta meta. Al hacerlo, afirma Gilbert, los participantes manifiestan un acto de

---

<sup>32</sup> En abierta polémica con Durkheim y apoyándose en la metodología weberiana, Gilbert afirma que, utilizados con cautela, nuestros conceptos vernáculos de colectividad son una importante herramienta para caracterizar la dimensión social de lo real: “Durkheim ataca fuertemente la idea de conducir la investigación social en términos de nociones vernáculos o ‘preconcepciones’ (...) Una de las cosas que Durkheim dice (...) es bastante plausible: nuestros conceptos cotidianos no fueron formados para propósitos científicos. Su recomendación a la luz de esto es, sin embargo, inesperadamente fuerte: el sociólogo nunca debe usar esos conceptos. Una conclusión más plausible es que la ciencia social podría usar un cuidadoso examen de las nociones cotidianas (...). Weber cree que el sociólogo debe procurar captar el *sentido* que tienen las piezas de conducta humana para las personas involucradas. (...) Pero esto evidentemente requiere de que el sociólogo capte y emplee los conceptos que están en juego en la mente de las personas cuando actúan. (...) Si bien admitiría que para reescribir las intenciones de las personas el sociólogo debe emplear aquellos conceptos vernáculos de las personas, Weber también insistiría en que, en la descripción de otros aspectos del mundo, el sociólogo debe adoptar una actitud crítica ante los conceptos vernáculos. Tales conceptos sólo deberían ser usados si se conforman a ciertos requerimientos científicos. (...) la posición de Weber ante los conceptos vernáculos en la sociología teórica parece eminentemente razonable. Él no niega la utilidad teórica de todos los conceptos vernáculos, pero presume que los mismos no deben adoptarse acríticamente” (Gilbert, 1989: 4-5). Así, la autora afirma que la materia fundamental de *On Social Facts* es la cuestión de “¿cómo explicamos nuestros conceptos cotidianos de colectividad?” (*Ibíd.*: 12) asumiendo que estos conceptos “se vinculan a importantes fenómenos reales” (*Ibíd.*: 11).

voluntad que “no es equivalente a la aceptación de cada uno de la meta como propia” (*Ibid.*: 17).<sup>33</sup>

El titular de la meta que se persigue en una acción conjunta (como la de caminar juntos por el bosque) no es, pues, el participante individual sino un *sujeto plural* del que los participantes *se sienten parte*.

El concepto de *sujeto plural* surge así del análisis de las acciones que las personas llevan a cabo de manera conjunta. En dicho análisis, Gilbert llega a la conclusión de que, para hacer cosas juntas, las personas deben verse a sí mismas de cierta manera, a saber, como miembros de un *sujeto plural* (*Ibid.*: 13).

Así pues, el intencionalismo de Gilbert se fundamenta en la idea de que una colectividad requiere, para *existir*, de la existencia previa de estados intencionales de seres humanos que sean capaces de verse a sí mismos como conformando una colectividad. El intencionalismo se presenta entonces, según Gilbert, como la doctrina opuesta a la lectura que Peter Winch popularizó de la obra de Wittgenstein en *La idea de la ciencia social y su relación con la filosofía*:

En este trabajo Winch afirma que Wittgenstein mostró que es lógicamente imposible para un ser tener intenciones fuera de la sociedad. Esto es, que nuestro concepto de un ser con intenciones supone nuestro concepto de sociedad o grupo social (*Ibid.*: 15-16).

A juicio de Gilbert, la argumentación que Winch presenta para mostrar que no es posible imaginar un modelo no social de las intenciones (y del lenguaje) está lejos de ser concluyente (ver *Ibid.*: 15-16). Así, como ya se había sugerido, la tesis central del intencionalismo sostiene que las intenciones son previas a las colectividades y que lo que conforma o edifica a una colectividad es un *sentido de unidad interno* que hace a los participantes verse a sí mismos como articulados de una manera específica.

Lo anterior ubica a Gilbert compartiendo importantes intuiciones con la sociología weberiana<sup>34</sup> y como oponente de las visiones (durkheimianas) que

---

<sup>33</sup> Este acto de voluntad expresa un razonamiento de la forma: “Nosotros estamos realizando la acción A; realizar la acción B ayudará a hacer...” (*Ibid.*: 422).

<sup>34</sup> Gilbert recuerda que, en su esfuerzo por dotar a la sociología de una materia de trabajo propia, Weber plantea que “es la existencia de acciones sociales (...) lo que provee a la sociología de un objeto de estudio”. Según la autora, al definir la acción social como aquella conducta en la que una persona actúa con alguien más en mente, Weber suscribe

afirman que una colectividad se agrega como tal por una organización, una estructura o unas relaciones sistemáticas entre las partes que son externas a la auto-percepción de los sujetos involucrados (ver *Ibíd.*: 13).

Al rechazar esta visión, Gilbert acude a la autoridad de Simmel recuperando la respuesta que diera el sociólogo alemán a la cuestión de ¿cómo es posible la sociedad?: “los humanos deben verse a ellos mismos como *unificados* de cierta forma para constituir una colectividad” (*Ibíd.*: 17).

Ahora bien, si el intencionalismo de Gilbert la ubica al lado de Weber, su anti-singularismo la separa del sociólogo alemán y la invita a reconsiderar el valor de algunos planteamientos de Durkheim.

Concretamente, Gilbert afirma que así como podemos interpretar a Weber como defendiendo el intencionalismo, podemos leerlo también como insistiendo en lo que para la autora resulta inaceptable, a saber, que la sociología sólo puede apelar, en última instancia, a los actos particulares de personas individuales:

Weber escribió que el sociólogo debe reducir los conceptos cotidianos de colectividad a ‘las acciones de los hombres individuales participantes’ (...) a ‘los actos particulares de personas individuales’. Él también escribió que ‘no hay tal cosa como una personalidad colectiva que actúa’. Y, de las personas individuales ‘(que...) sólo pueden ser tratadas como agentes en un curso de acción subjetivamente entendible’ (*Ibíd.*: 417).

Para Gilbert, este fallo de Weber es comprensible dada la *naturalidad* con la que se suele pensar en un estado ‘asocial’ previo a la formación de toda colectividad; “Dada la naturalidad de *esto*, puede ser tentador concluir que cuando los seres humanos forman una sociedad, lo hacen siendo agentes individuales. Concluir, en efecto, que la agencia singular es la condición natural, propia y continua” (*Ibíd.*: 429-430).

No obstante, afirma Gilbert, “existe un sentido teóricamente respetable en el que las colectividades pueden actuar y, (...) tener actitudes y sostener principios por derecho propio” (*Ibíd.*: 15). Este sentido *teóricamente respetable* es el capturado por la noción del *sujeto plural*, esa entidad de la que los individuos se

---

el intencionalismo pues asume que “los conceptos sociológicos apelarán a las intenciones humanas” (*Ibíd.*: 14).

*sienten parte* al realizar una acción conjunta. La acción así realizada es denominada por Gilbert como “agencia participante” (*Ibíd.*: 422).

Un pasaje clave en la argumentación con la que Gilbert defiende el estatus de los sujetos plurales descansa en demostrar que la *agencia participante* no necesariamente aparece como *explicativamente* subordinada a la *agencia singular*:

El singularista habla como si uno pudiera presumir que el que alguien junte un grupo por primera vez fuera un acto de agencia singular. Pero en principio los grupos pueden reunirse sin razón alguna. En principio (...) pueden ser reunidos en dirección del desarrollo de metas y evaluaciones personales explícitas. Esto implica que un humano puede ser miembro de un ‘nosotros’, de un diada madre-hijo, digamos, sin ser auto-consciente en el sentido de auto-adscribir metas, o evaluaciones. Parece posible, entonces, que el orden imaginado por el singularista sea revertido. Comenzando su vida consciente percibiéndose a ellos mismos como miembros de grupo con un entendimiento de las metas, valores y creencias del grupo, los humanos pueden tender a usar esos filtros para elegir metas personales aceptables (*Ibíd.*: 425).

Entre agencia participante y agencia singular existe así una *paridad* que nos da buenas razones para pensar que, en síntesis, “los sujetos plurales hacen ciertas cosas y, de hecho, piensan ciertas cosas y aceptan ciertos principios de acción” (*Ibíd.*: 417).<sup>35</sup>

La caracterización de una subjetividad plural, cuya agencia autónoma es tan patente como la de las subjetividades singulares, lleva a Gilbert a dos importantes nociones adicionales que redondean su anti-singularismo: las nociones de *creencia colectiva* (los sujetos plurales “piensan ciertas cosas”) y *convención* (los sujetos plurales “aceptan ciertos principios de acción”).

La noción de *creencia colectiva* captura la intuición que está detrás de locuciones corrientes de la forma “el grupo G cree que p” (*Ibíd.*: 19).

En relación a las creencias colectivas, el anti-singularismo de Gilbert se expresa en el rechazo, de inspiración durkheimniana, a las explicaciones *sumativas y correlativistas* de las mismas.

---

<sup>35</sup> Esta paridad también explica el que los fines, las creencias y los principios de los sujetos plurales puedan entrar en conflicto con los fines, las creencias y los principios individuales (*Ibíd.*: 436).

Una explicación sumativa de las creencias colectivas o grupales afirma que para que un grupo crea que *p* es una condición necesaria el que “la mayoría de los miembros creen que *p*” (*Ibíd.*: 19). Por su parte, una explicación correlativista es más débil y se limita a sostener que para que un grupo crea que *p* es una condición necesaria el que “*por lo menos un* miembro del grupo crea que *p*” (*Ibíd.*: 19).

Gilbert invita a rechazar estas explicaciones pues, al ser consistentes con la perspectiva singularista de los conceptos de colectividad, son incapaces de reconocer que el titular de una creencia grupal es el sujeto plural. Esto es así al grado de que “alguien puede en principio estar dispuesto a aceptar que *p* conjuntamente con otros aun cuando él, personalmente, no crea que *p* ni espere aceptar que *p* como una visión propia” (*Ibíd.*: 299).

Gilbert aporta el siguiente ejemplo:

Un grupo de personas se reúne regularmente en la casa de uno de sus miembros a discutir poesía. El formato de sus reuniones se fue desarrollando a través del tiempo. Se lee en voz alta un poema de algún poeta contemporáneo. Cada participante se siente libre de intervenir diciendo cómo interpreta y evalúa el poema. Otros responden (...) a las intervenciones que se han hecho. Una interpretación opuesta puede ser expuesta (...). Cuando la discusión en esta tónica lleva un buen rato se alcanza un punto en el que emerge una interpretación preferida. Nadie presenta alguna objeción a esta interpretación. Alguien pregunta si alguno desea decir algo más. Nadie responde. El poema es leído en voz alta una vez más (...) de acuerdo con la interpretación preferida.

Supongamos que el poema es (...) ‘Yendo a la iglesia’ de Philip Larkin y que, de acuerdo a la interpretación preferida, la última línea del poema es bastante conmovedora en su contexto. Después de que el poema ha sido leído por segunda vez el grupo discute otro poema de Larkin. Entonces se da este diálogo. Primera persona: “El final aquí es mucho más persuasivo que la trivial (‘bathetic’) última línea de ‘Yendo a la iglesia’”. Segunda persona: “Pero nosotros pensamos que esa línea es bastante conmovedora”.

(...) la verdad del enunciado de que el grupo tiene cierta creencia puede ser perfectamente compatible con el hecho de que, hacia el final de la discusión acerca de ‘Yendo a la iglesia’, la mayoría de los miembros del grupo (...) juzgue que la última línea del poema está lejos de ser conmovedora. La mayoría de ellos puede estar personalmente inclinada a juzgarla discordante o trivial (...).

(...) la adscripción de una creencia de grupo puede ser verdadera aun cuando la mayoría de los miembros del grupo de discusión no tenga *ninguna opinión personal* sobre la última línea del poema de Larkin (...).

Supóngase que todos dejaron que la posición de una persona permaneciera inobjetada y, por lo tanto, que se estableciera como la visión del grupo. La persona en cuestión no necesita haber creído lo que dijo. Una variedad de motivaciones puede descansar detrás de su decir algo que no cree o acerca de lo cual no tiene opinión alguna (*Ibíd.*: 288-290).

La conclusión que de ejemplos como éste extrae Gilbert afirma que “para que un grupo crea que  $p$  no es una condición necesaria que la mayoría de los miembros creen que  $p$ . De hecho, no es necesario que *algún* miembro crea personalmente que  $p$ ” (*Ibíd.*: 290).

Por su parte, la noción de *convención* se refiere a “un principio de acción conjuntamente aceptado por los miembros de alguna población, un principio de la forma ‘mandato’” (*Ibíd.*: 20). Como en el caso de las creencias de grupo, estos principios de acción conjuntamente aceptados son discontinuos respecto a la aceptación individual de principios al grado de que “un principio que uno acepta conjuntamente con ciertos otros puede entrar en conflicto con un principio que uno acepta personalmente” (*Ibíd.*: 375).

Gilbert aporta el siguiente ejemplo:

Considérese (...) la aceptación conjunta de Jasper y Harriet de que los domingos se cena frío. Cuando Harriet sale del pueblo, Jasper se cocina un filete. Cuando Harriet sale del pueblo en domingo, Jasper se cocina un filete para cenar. Harriet adquirió el principio en cuestión de su familia de origen y Jasper lo adoptó en su matrimonio. Pero él piensa para sí: ‘en lo que a mí concierne, personalmente, el filete es la opción para el domingo’. Como podemos ver, él sigue el principio siempre que las circunstancias se lo permiten (*Ibíd.*: 375).

La caracterización que se ha presentado del intencionalismo y el anti-singularismo de Gilbert es suficiente para recapitular los puntos centrales de su auto-adscripción en el debate acerca del estatus de la realidad social.

La autora se adscribe al *holismo* siempre y cuando éste sea entendido como la afirmación de que “Los fenómenos colectivos son fenómenos del sujeto plural”. Si el individualismo es entendido como la tesis que afirma que “los fenómenos

colectivos deben ser constituidos por los actos de agentes singulares” (*Ibid.*: 427) entonces Gilbert milita en el anti-individualismo.

Ahora bien, si el individualismo se entiende como la tesis de que “todo lo que se necesita para producir una colectividad humana es un conjunto de seres humanos en algunos estados aún no especificados” (*Ibid.*: 430), la autora se declara individualista. Si el holismo es entendido como la negación de esta forma aceptable de individualismo, Gilbert invita a rechazarlo pues “puede conducir a la creencia en mentes o espíritus grupales independientes para los cuales no existen garantías empíricas” (*Ibid.*: 430).

~~~~~

La exposición monográfica presentada hasta aquí de las posturas de Ruben y Gilbert basta para reconocer algunas de las afirmaciones centrales de lo que, en el marco de la literatura trabajada, comúnmente se reconoce como la respuesta *holista* a la pregunta por el lugar que lo social ocupa en la estructura ontológica de la realidad. En el siguiente y último capítulo habrá ocasión para volver de un modo más inquisidor a esta respuesta con el propósito de extraer de su formulación original algunas coordenadas importantes para la tarea de sistematizar el debate contemporáneo en el campo de la metafísica social.

La metafísica social hoy: coordenadas para la sistematización del debate

Como se anticipó en la introducción, este capítulo está dedicado a plantear algunas coordenadas para la sistematización del debate contemporáneo en el campo de la metafísica social que, como moraleja de lo presentado hasta aquí, avanzan en dirección de identificar su *objeto* y sus *actores*, es decir, *qué* se discute y *quién* lo hace.

Las siguientes líneas giran en torno a esas dos grandes cuestiones y a algunos de los desafíos que comporta su resolución. En concreto, se trata, por una parte, de evaluar la *naturaleza ontológica* del problema abordado en el debate (su *ontologeidad*) así como su independencia de problemas de otra índole y, por la otra, de valorar si las etiquetas de las que disponemos funcionan eficazmente al localizar a los actores del debate de acuerdo con sus *filias* y sus *fobias*.

3.1. La metafísica social hoy y su objeto

Los autores que aquí se han reseñado afirman estar interesados, cuando menos parcialmente, en resolver un asunto de corte *ontológico*, concretamente, en dar una respuesta, cuando menos parcial, a la siguiente pregunta:

(i) cuál es la estructura ontológica de la realidad.

Esta pregunta puede desglosarse en preguntas como éstas:

(i₁) ¿qué ítems componen al mundo y a qué dominio, orden o dimensión de la realidad pertenecen? y,

(i₂) ¿se trata de dominios, órdenes o dimensiones ontológicamente independientes entre sí?

Como ya se ha visto, en el debate contemporáneo en el campo de la metafísica social es común que esa cuestión se traslape con otra:

(ii) cómo damos cuenta explicativamente de (cierto aspecto o dimensión de) la realidad.

Aun cuando la relación general entre *(i)* y *(ii)* es un problema filosófico que rebasa los alcances de este trabajo,³⁶ el recorrido hecho hasta aquí permite identificar algunas de las causas que dan origen al traslape en el marco de las posiciones que se han revisado.

Para tal efecto, en las siguientes líneas se revisan tres diferentes maneras de responder a *(ii)*. Elegidas de un modo más o menos arbitrario con fines ilustrativos, las dos primeras —*R(i_a)* y *R(i_b)*— se retoman de campos distintos al de la metafísica social (la filosofía de la ciencia y la sociología) y la última —*R(i_c)*— se reconstruye recuperando lo planteado por las respuestas *individualistas* reseñadas en el primer capítulo. En cada caso, se procurará establecer si la respuesta determina, y qué tanto, la postura que se asuma respecto a cuestiones como *(i₁)* y *(i₂)*. El propósito de tal ejercicio es identificar qué es lo que de la manera en que Pettit y Tuomela responden *(ii)* ocasiona que, en sus afirmaciones,

³⁶ Por ejemplo, un ejercicio pertinente que este trabajo dejaría abierto consistiría en leer las articulaciones entre *(i)* y *(ii)* presentes en el campo de la metafísica social contemporánea desde el criterio propuesto por Quine para identificar “cuál es la ontología con la que está comprometida una determinada teoría o una determinada manera de hablar: una teoría está obligada a admitir aquellas entidades —y sólo aquellas— a las cuales tienen que referirse sus variables ligadas para que las afirmaciones que hace sean verdaderas” (Quine, 1963: 13)

la pregunta por la explicación se traslape con la pregunta por la estructura de la realidad.

R(ii_a): La explicación de los fenómenos pertenecientes a cualquier orden, dominio o dimensión de la realidad presenta la misma estructura lógica.

Como puede intuirse, esta primera respuesta es la de Carl G. Hempel. En su esfuerzo por capturar la estructura lógica de la explicación científica, Hempel plantea dos tipos básicos de explicación: la nomológico-deductiva y la probabilística o inductiva. La primera es caracterizada mediante un esquema que muestra la estructura de los argumentos ahí implicados: se trata de argumentos deductivos “cuya conclusión es el enunciado explanandum (...) y cuyo conjunto de premisas, el explanans, consiste en leyes generales (...) y otros enunciados (...) que hacen afirmaciones sobre hechos particulares” (Hempel, 1991: 301-302).

En la explicación probabilística o inductiva nos encontramos con un esquema similar pues “el evento dado se explica por referencia a otros, con los que (...) está conectado por medio de leyes” (*Ibid.*: 307). Sin embargo, en este caso las leyes no son de forma universal sino probabilística por lo que, “mientras que una explicación deductiva muestra que (...) el explanandum era de esperarse con ‘certeza deductiva’, una explicación inductiva sólo muestra que (...) el explanandum era de esperarse con un alto grado de probabilidad” (*Ídem*).

Según Hempel, estos modelos operan sin importar la dimensión de la realidad o el tipo de fenómenos de los que se trate; en particular, el autor piensa en la explicación al interior de la disciplina histórica. En su afán de defender la unidad metodológica de las ciencias empíricas, así como para cubrir a las ciencias sociales con el manto de la evaluación epistémica –de tal manera que también ahí podamos saber cuándo estamos ante una explicación científica y cuándo ante una pseudoexplicación–, para Hempel es necesario ir a contracorriente de la defensa de la especificidad metodológica de la historia. Según el autor, si pensamos en la función que las leyes generales cumplen en la explicación científica, veremos que “tienen funciones totalmente análogas en la historia y en las ciencias naturales” (Hempel, 2005: 307-324); en ambos casos, esta función consiste en “conectar hechos en pautas a las que habitualmente se denomina *explicación*” (*Ibid.*: 308).

Si esto es comúnmente ignorado, se debe, según Hempel, a que las explicaciones históricas suelen omitir la mención “explícita de las regularidades generales que se suponen” (*Ibíd.*: 314). Esta omisión se debe fundamentalmente a que, por una parte, las hipótesis implicadas tácitamente versan sobre fenómenos con los que se asume que todos estamos familiarizados y, por otra, a que la formulación precisa de estas hipótesis, así como y su adecuación con pruebas empíricas relevantes, comporta una gran dificultad (Ver *Ídem.*).

Esta sucinta exposición de la postura de Hempel basta para responder a la cuestión que aquí interesa: de abrazar esta forma de responder a (ii), ¿quedaría determinado el sentido en que deba responderse a las preguntas asociadas a (i)?

No parece ser el caso. Para que así fuera, es decir, para que este tipo de activismo a favor de la unidad de la ciencia tuviera algún correlato ontológico, tendría que añadirse la afirmación de que tal unidad es necesaria *dada la estructura de la realidad*.

Si, como pareciera sostener Hempel, la estructura de la explicación científica obedece exclusivamente a razones epistémicas³⁷, esta forma de responder (ii) no tiene consecuencia alguna para (i) por lo que $R(ii_a)$ no favorece el traslape entre ambas cuestiones.

Considérense algunas formas generales que puede asumir la respuesta a las cuestiones ontológicas asociadas a (i):

³⁷ De hecho, como lo reseña Ruben, una de las objeciones más recurrentes al modelo hempeliano es la que le reprocha la falta de articulación entre la estructura epistémica de la *explicación* y la estructura ontológica de la *causalidad*.

Dichas objeciones acuden a algunos “contraejemplos estándar” como el siguiente:

“1. Todos los hombres que toman regularmente pastillas anticonceptivas evitan el embarazo.

2. John Jones ha tomado regularmente las píldoras anticonceptivas de su mujer.

3. John Jones ha evitado quedar embarazado el año pasado” (Ruben, 1998: 724)

Lo que el ejemplo demuestra es que una derivación deductiva bien puede no tener ningún poder explicativo (*Ídem.*).

Una de las estrategias que se han diseñado para enmendar dificultades como ésta es la de estipular que “las premisas incluyan algo sobre la causa del evento a ser explicado” (*Ibíd.*: 727). Tomando distancia de Hempel (quien sigue a Hume en la convicción de que, si se asume como un mecanismo *real*, “la causalidad no juega ningún tipo de rol en la explicación” (Salmon, 1990: 5)), algunos autores proponen una “identificación fuerte entre causalidad y explicación” (*Ídem.*) basada en la afirmación de que la explicación científica expone los mecanismos subyacentes a los fenómenos observados.

$R(i_{1a})$: La realidad se compone de un, y sólo un, orden, dominio o dimensión y todo lo que existe pertenece a él.

$R(i_{1b})$: La realidad se compone diversos órdenes, dominios o dimensiones y todo lo que existe pertenece a alguno de ellos.

$R(i_{2a})$: Si $R(i_{1b})$ los distintos órdenes, dominios o dimensiones que componen la realidad no son ontológicamente independientes entre sí.

$R(i_{2b})$: Si $R(i_{1b})$ los distintos órdenes, dominios o dimensiones que componen la realidad son, en alguna medida, ontológicamente independientes entre sí.

El que $R(ii_a)$ no tiene consecuencias ontológicas se evidencia en el hecho de que todas y cada de las siguientes afirmaciones es consistente:

$R(i_{1a})$ y (por lo que) $R(ii_a)$

$R(i_{1b})$ y (sin embargo) $R(ii_a)$

$R(i_{2a})$ y (por lo que) $R(ii_a)$

$R(i_{2b})$ y (sin embargo) $R(ii_a)$

Adicionalmente, se puede sostener $R(ii_a)$ y no tener interés alguno en responder a (i_1) y (i_2) .

$R(ii_b)$: *En la explicación de la dimensión social de la realidad, la unidad de análisis adecuada es el sujeto individual.*

Esta segunda forma de dar respuesta a (ii) es la que da contenido al *individualismo* como opción *metodológica* en la sociología clásica. Formulada originalmente por Max Weber, $R(ii_b)$ se sustenta en una toma de posición respecto al campo de interés de la disciplina: el objeto de estudio de la sociología es la *acción social*. (Weber, 1944: 5).

Tal y como la define Weber, una *acción* es una conducta a la que el agente o los agentes asocian un *sentido subjetivo* y es *social* si ese sentido está referido al comportamiento de otros (*Ídem*).

Así definida en lo que toca a su ámbito de competencia, la sociología weberiana instrumenta un método que le da especificidad frente a otros campos de conocimiento:

Respecto a las “formas sociales” (en contraste con los “organismos”), nos encontramos cabalmente, *más allá* de la simple determinación de sus conexiones y “leyes” funcionales, en situación de cumplir lo que está permanentemente negado a las ciencias naturales (en el sentido de la formulación de leyes causales de fenómenos y formaciones y de la explicación mediante ellas de los procesos particulares): la *comprensión* de la conducta de los *individuos* partícipes; mientras que, por el contrario, *no* podemos “comprender” el comportamiento, p. ej., de las células, sino captarlo funcionalmente, determinándolo con ayuda de las leyes a que está sometido. Este mayor rendimiento de la explicación interpretativa frente a la observadora tiene ciertamente como precio el carácter necesariamente más hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación. Pero es precisamente lo específico del conocimiento sociológico. (*Ibíd.*: 13)

Por eso, Weber reprocha a la llamada “sociología organicista” el pretender aplicar a la acción social la *perspectiva funcional* propia de las ciencias naturales. Y no es que la realidad social no diga nada de sí misma al ser indagada desde esa perspectiva; lo que ocurre es que no dice nada que exija ser tratado *sociológicamente*:

El método de la llamada sociología “organicista” (...) pretende explicar partiendo de un “todo” (p. ej. una economía nacional) el actuar conjunto que significa lo social; por lo cual, dentro de ese todo se trata al individuo y su acción análogamente a como la fisiología trata de la situación de un “órgano” en la ‘economía’ del organismo (...). Para una sociología comprensiva tal modo de expresarse: 1) Puede servir para fines de orientación provisional y de ilustración práctica (siendo en esta función altamente útil y necesario, aunque también perjudicial en caso de una exageración de su valor cognoscitivo y de un falso realismo conceptual). 2) En determinadas circunstancias sólo ella (sic) puede ayudarnos a destacar aquella acción social cuya comprensión interpretativa sea *importante* para la explicación de una conducta dada. Mas en este punto *comienza* precisamente la tarea de la sociología... (*Ibíd.*: 13)

Desde la perspectiva weberiana, si la sociología tiene sentido y su labor vale la pena es porque su método —la *interpretación comprensiva*— accede a un dominio de la acción social —el *sentido*— inaccesible para la perspectiva de la explicación tal y como, según el autor, opera en las ciencias naturales.

Así entendida, la *interpretación* es una estrategia heurística cuyo objeto sólo puede ser el *individuo* pues, a entender del sociólogo alemán, es la única entidad claramente capaz de *dar sentido* a lo que hace: “‘Acción’ como orientación significativamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*” (*Ibid.*: 12).

Esta sucinta presentación de la posición weberiana basta para evaluar qué tan determinante es una respuesta a (ii) que opte por la sociología inaugurada por el sociólogo alemán. En concreto, hay que preguntarse por las consecuencias que, de cara a la pregunta por la estructura ontológica de la realidad, tiene defender a la persona individual como unidad de análisis. Al respecto, conviene hacer un par anotaciones.

En primer lugar, llama la atención el interés que pone el propio autor en aclarar que la suya es una decisión pertinente en atención a los objetivos que ha fijado para la sociología, lo que no excluye que,

Para otros fines de conocimiento (...) o por finalidades prácticas puede ser conveniente y hasta sencillamente inevitable tratar a determinadas formaciones sociales (el estado, cooperativas, compañía anónima, fundación) como si fueran *individuos* (por ejemplo, como sujetos de derecho y deberes, o de determinadas acciones de alcance *jurídico*). Para la interpretación comprensiva de la sociología, por el contrario, esas formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas *individuales*, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido. (*Ibid.*: 12)

Weber justifica su individualismo como una *postura metodológica* pertinente de cara a las especificidades de la sociología por lo que concede que, en el marco de otros intereses, también *cognoscitivos*, cierto tipo de holismo (el que supone tratar a las formaciones sociales “como si fueran individuos”) es aceptable como opción metodológica. Por tanto, el individualismo weberiano no parece depender de ninguna afirmación respecto a la *prioridad ontológica* de *lo no-social* que podría desprenderse de respuestas como $R(i_{1a})$ y $R(i_{2b})$.

En segundo término, el reproche que lanza Weber a la sociología organicista tiene interesantes consecuencias. Como es bien sabido, Weber es uno de los principales defensores de la especificidad *metodológica* de las *ciencias de la cultura* frente a las ciencias naturales. La cuestión que se abre aquí es si esa defensa supone el

compromiso del autor con alguna respuesta determinada a (i), es decir, si supone una toma de posición determinada respecto a cuál es la estructura ontológica de la realidad. Parece difícil imaginar que no sea así; ¿cómo defender la necesidad de esa especificidad sino es acudiendo a la afirmación de que *existe* una dimensión, orden o dominio de lo real accesible sólo desde la estrategia metodológica elegida? Parece difícil pues defender la especificidad metodológica de las ciencias sociales del modo en que lo hace Weber y sostener al mismo tiempo que la realidad se compone de un, y sólo un, orden, dominio o dimensión y todo lo que existe pertenece a él o ella.

La posición metodológica del sociólogo alemán parecería más compatible con la afirmación de que la acción humana pertenece a un orden, dominio o dimensión de lo real distinta e independiente del orden, dominio o dimensión a la que pertenecen los fenómenos a los que, desde la indagación científica, suele dárseles un *tratamiento funcional*. De este modo, de comprometerlo con alguna posición ontológica, la postura de Weber lo haría con el anti-reduccionismo que se desprende de respuestas como $R(i_{2b})$.

Así pues, esta segunda manera de responder (ii) sí puede favorecer su traslape con la pregunta por la estructura ontológica de la realidad y, sin embargo, lo hace de un modo atípico: el de Weber se presenta como un *individualismo anti-reduccionista* que, de hacer alguna afirmación con implicaciones metafísicas, afirmaría algo así " $R(i_{2b})$ y (por eso) $R(i_{2b})$ ".

R(ii_c): Es la eficacia causal de entidades individuales la que permite dar cuenta explicativamente de los fenómenos pertenecientes a la dimensión social de la realidad.

Como se lee en su formulación, esta manera de responder (ii) articula *explicación y causalidad*.

Comúnmente sugerida como una enmienda al modelo hempeliano de la explicación (ver nota 37), esta articulación es aquí identificada en la manera en la que Pettit y Tuomela defienden su adscripción al individualismo. Según se reseñó en el primer capítulo, salvadas sus diferencias, ambos autores dan un contenido *causal* a lo que presentan como *la prioridad explicativa de lo individual respecto a lo social*.

En el caso de Pettit, esto se manifiesta en su rechazo a la *autonomía explicativa* de las entidades sociales. Ya se vio que, para el autor, *explicar* un suceso consiste en explorar su *historia causal* y que, en la exploración de esta historia, según Pettit, no se encontrará ninguna *institución* que posea poderes propios mientras que será sencillo reconocerlos en las entidades individuales implicadas.

Por su parte, como se detalló anteriormente, Tuomela defiende un individualismo *explicativo* que afirma “que todas las acciones de colectivos sociales son de alguna manera generadas y explicadas por algunas acciones de los individuos participantes” (Tuomela, 1984: 456). El vínculo entre explicación y causación (*generación*) que el autor asume da sentido al hecho de que, desde su perspectiva, la afirmación de que “no *existen* entidades sociales holistas” (*Ibid.*: 3-4)³⁸ sea una afirmación *metodológica*.³⁹

En suma, a diferencia de la respuesta hempeliana, $R(ii_c)$ constituye una forma de dar respuesta a (ii) que la traslapa por completo con (i) y, a diferencia de lo que ocurre con la respuesta weberiana, esta respuesta es vinculante respecto al problema de la estructura ontológica del mundo.

Las de Pettit y Tuomela son entonces posiciones que parten de dar una respuesta a la cuestión de cómo damos cuenta explicativamente de (cierto aspecto o dimensión de) la realidad y que, dando por sentada la correlación entre la explicación como proceso epistémico y la causación como proceso ontológico, determinan una respuesta también individualista para (i) . Así pues, para quien abrace $R(ii_c)$ será necesario abrazar también respuestas como $R(i_{1a})$ y $R(i_{2b})$.

De lo dicho hasta aquí se puede ya extraer la siguiente conclusión preliminar: *en las posiciones individualistas que inauguran la metafísica social contemporánea, no es posible aislar el objeto de debate como una materia independiente perteneciente al campo de la ontología pues en ellas se confunde la cuestión de cuál es la unidad mínima de existencia de la realidad social con la de cuál es la unidad mínima para su análisis. Esto es así, al menos en parte, porque en dichas posiciones explicación y causación se asumen como procesos correlativos.*

³⁸ Las cursivas son mías.

³⁹ Visto así, Tuomela no requiere, como él presume, del realismo científico para vincular indisolublemente metodología y ontología.

En apoyo a esta conclusión se puede observar que, cuando no se asume esta correlación, es posible mantener separadas entre sí las cuestiones que aquí se han planteado bajo los numerales (i) y (ii). Además de posturas como las de Hempel y Weber, así parece demostrarlo el tratamiento que da Ruben al individualismo metodológico, mismo que el autor plantea como una doctrina acerca de la *explicación* que afirma una asimetría entre *lo no-social* y *lo social*. Ahora bien, Ruben plantea que la explicación es una relación que se establece, no entre sucesos particulares, sino entre *hechos*, mismos a los que define como *tipos* o *clases de sucesos*. Este modo de definir en qué consiste la explicación cancela la posibilidad de que se dé un traslape entre ésta y la causalidad asumida ontológicamente, es decir, como algo que *ocurre en el mundo*. Y es que, independientemente de lo que pueda afirmarse acerca de su estatus ontológico,⁴⁰ un *tipo* o una *clase* no puede *causar* nada, cuando menos no en el sentido planteado por Pettit y Tuomela.

Algo distinto sucede con el holismo de Gilbert. Aun cuando la autora asume que la suya es una posición que puede perfectamente inscribirse en un debate esencialmente *ontológico* (Gilbert, 1989: 428), dos aspectos fundamentales de la misma sugieren otra cosa: la pregunta que dice responder y la forma en que lo hace.

En los pasajes iniciales de *On Social Facts* la autora afirma lo siguiente:

... una cuestión clave será planteada haciendo eco a Georg Simmel: ¿qué hace surgir a una colectividad de una suma de seres humanos vivientes? Yo construyo esto como una cuestión conceptual: ¿bajo qué condiciones contamos a un conjunto de seres humanos como una colectividad o grupo social? (Gilbert, 1989: 2).

Lo que en la formulación simmeliana bien podría presentarse como una cuestión ontológica que se interesa por las relaciones de determinación existencial entre seres humanos y colectividades, es explícitamente transformado por Gilbert en una cuestión que atañe exclusivamente a *nuestros conceptos*. Como se vio anteriormente, es en este terreno en el que se mueve lo que la autora

⁴⁰ La discusión en torno al estatus ontológico de las *clases*, es decir, de si se trata de construcciones más o menos arbitrarias o si, en ciertos casos (el de las *clases naturales*), responden a la estructura de la realidad (ver Quine, 1991), rebasa por completo los alcances de este trabajo.

representa como su tesis principal, la que afirma que “nuestros conceptos de colectividad incorporan el concepto de un *sujeto plural*” (*Ibid.*: 2).

¿Qué consecuencias ontológicas tiene esta afirmación? Ninguna a no ser que se abrace lo que podría ser denominado un *realismo del sentido común* según el cual nuestros conceptos vernáculos son la medida de lo que existe.⁴¹ Aun cuando la autora no hace ninguna declaración explícita al respecto, es posible leer en su recorrido diversas insinuaciones en este sentido⁴².

Esto, aunado al hecho de que Tuomela justifique las consecuencias ontológicas de su individualismo *conceptual* y *explicativo* en su filiación al realismo científico, sugiere otra conclusión preliminar con la que se puede considerar suficientemente avanzado el primer ejercicio que se propuso para este capítulo final: *el realismo conceptual⁴³ favorece la impureza de las discusiones en torno a la estructura ontológica de la realidad, es decir, su traslape con discusiones de otra índole.*

3.2. La metafísica social hoy y sus actores.

Como se mencionó anteriormente, avanzar en la identificación de los actores que participan en el debate contemporáneo en torno al estatus ontológico de las entidades sociales, pasa por evaluar si las etiquetas de las que disponemos funcionan eficazmente en la caracterización de las relaciones de coincidencia y controversia que dichos actores mantienen entre sí.

Con tal propósito conviene, en primera instancia, visitar brevemente las críticas que, en los orígenes del propio debate y según se reseñó en el capítulo anterior, se han vertido a las etiquetas clásicas. Como se mostró en aquellas páginas, los autores que suelen ser identificados como defendiendo posturas *holistas* explicitan sus reservas ante esta etiqueta por considerarla imprecisa en

⁴¹ Otra forma de anclar a Gilbert en el terreno del debate ontológico es la que sugiere Paul Sheehy. Considerando que Gilbert fracasa en dar cuenta de la noción de grupo pues su análisis la presupone, el autor invita a poner el acento en la afirmación de la realidad material de los grupos (si los grupos son un sistema constituido por partes físicas —“dos o más cuerpos humanos”—, ellos también son reales en tanto entidades materiales) (Ver Sheehy 2002: 394 y Gilbert, 1989: 433).

⁴² Gilbert afirma “que el interés último de lo que tengo que decir descansa en la articulación de un esquema de *conceptos vernáculos que se vinculan a importantes fenómenos reales*” (Gilbert, 1989: 11). Las cursivas son mías.

⁴³ Ya sea un *realismo de los conceptos vernáculos* (Gilbert) o un *realismo de los conceptos científicos* (Tuomela).

sentidos diversos: Ruben plantea que la etiqueta supone equivocadamente que la relación ontológica entre lo social y lo no social es una relación mereológica y Gilbert afirma que la etiqueta puede sugerir equivocadamente una oposición con una doctrina aceptable, a saber, el intencionalismo.

Desde la perspectiva de estos dos autores, la etiqueta del *individualismo* no presta mejores servicios: para Gilbert, la etiqueta puede sugerir equivocadamente el acuerdo con una doctrina inaceptable, a saber, el singularismo y, para Ruben, la etiqueta no es lo suficientemente precisa en torno al “tipo metafísico al que pertenecen los individuos en cuestión”.⁴⁴

En atención a las suspicacias que *individualismo* y *holismo* generan entre los propios actores del debate se puede sugerir, como conclusión preliminar, que su sistematización requiere la utilización de etiquetas distintas a las que suelen darse por sentadas.

En abono a esta conclusión preliminar, es posible añadir un par de consideraciones adicionales que se desprenden de lo planteado hasta aquí y que tienen que ver con la asociación que las etiquetas sugieren entre *lo no-social* y *lo individual* y entre *lo social* y *lo colectivo*.

1. *Las etiquetas generan la impresión equivocada de que la discusión en el campo de la metafísica social se reduce a la cuestión del estatus ontológico de cierto tipo de sustancias.*

⁴⁴ A estas críticas, podría añadirse el señalamiento de la dificultad para enunciar una afirmación mínima que agrupe a todos los individualistas. Esta dificultad salta a la vista en el ejercicio de sistematización que se presenta en *Socializing Metaphysics*; si el individualismo fuera, como afirma Schmitt, la afirmación de que “la visión de que sólo existen individuos, sus propiedades no-sociales y compuestos admisibles de ellas” (Schmitt, 2003: 2) y si, por *propiedades no-sociales* debe entenderse “las propiedades físicas y biológicas de los individuos” (*Ídem*), parecería que, en los orígenes del debate contemporáneo en el campo de la metafísica social, *nadie sería individualista*. Pettit no sería un individualista porque se deslinda de lo que llama la *teoría del individuo abstracto*, misma que afirma que “las características significativas de los seres humanos están determinadas independientemente de la iniciación social y la experiencia” (Macdonald y Pettit, 1981: 137) y que los individuos “derivan sus metas de una fuente psicológica más que de una sociológica, y que podemos esperar encontrar patrones de motivación y razonamiento sustantivamente comunes a través de contextos culturales muy diferentes” (*Ídem*: 137). Tuomela tampoco sería un individualista pues no duda en afirmar que “La mayoría de nuestras acciones son sociales en el sentido amplio de que presuponen conceptualmente la existencia de otros agentes y diversas instituciones sociales” (Tuomela, 1984:1).

La crítica que hace Ruben a la etiqueta del *holismo* alcanza al término que intuitivamente, más que el vocablo *individualismo*, nombraría a la posición opuesta, a saber, el *atomismo*.⁴⁵ Esta crítica se centra en que el término *holismo* (y en general, la dupla *atomismo/holismo*) sugiere que la relación entre lo social y lo no-social es una relación mereológica y, como se reseñó, para Ruben la relación de membrecía entre individuos y grupos no es una que deba ser descrita como la que se sostiene entre un todo y sus partes.

Ahora bien, esta implicación organicista podría sortearse renunciando a la dupla terminológica *atomismo/holismo* y decir que el debate es protagonizado por *individualistas* y *colectivistas*. Concretamente, la enmienda permitiría caracterizar las distintas posiciones en torno al estatus ontológico de los *colectivos* que resultan de la agregación de *individuos* sin sugerir que esa agregación dé lugar a una relación mereológica: un *colectivista*, como Gilbert, defendería la autonomía ontológica de los colectivos (por ejemplo, un club de lectura) respecto a los *individuos* que en él participan, mientras que un individualista, como Pettit, la rechazaría.

Sin embargo, la dupla *individualismo/colectivismo* (en adelante *I/C*) seguiría dando ocasión a equívocos en los que, extrañamente, Ruben no repara. Y es que el estatus de los colectivos respecto a los individuos que los conforman es sólo uno de los temas que están comprometidos en el debate al interior del campo de la metafísica social. La temática genérica del mismo tiene que ver con el estatus de *lo social* en relación a *lo no-social*. Como el propio Ruben plantea, esta temática genérica puede desglosarse en dos grandes departamentos: el problema del estatus ontológico de las *entidades* sociales (en relación a las entidades no-sociales) y el del estatus ontológico de las *propiedades* sociales (en relación a las propiedades no-sociales). Adicionalmente, al interior del primer departamento, la discusión puede dirigir su interés a distintos tipos de entidades: puede tratarse de *sustancias*, *tipos*, *sucesos*, *procesos* o *estados*.

Ya se vio que *individualismo* y *colectivismo* funcionan adecuadamente como marcadores de posición cuando la discusión se dirige a establecer el estatus ontológico de un colectivo o grupo en relación a los individuos que forman parte

⁴⁵ De hecho, es común que, como en el inventario de posiciones que reconstruye Pettit, la dupla *atomismo/holismo* se presente como análoga a la dupla *individualismo/colectivismo* (Macdonald y Pettit, 1981: 113).

de él. Como en el caso de los planteamientos de Gilbert respecto al sujeto plural, aquí la discusión se centra en el estatus de ciertas *sustancias* (individuos y grupos). Pero ¿qué sucede si el interés se dirige a otro tipo de sustancias? Si se piensa, por ejemplo, en el ejercicio que hace Ruben procurando demostrar la independencia ontológica de Francia, las etiquetas revelan pronto sus límites. Ya vimos que para quien afirma la independencia ontológica de Francia puede convenir más la etiqueta de *colectivista* que la de *holista*. Pero ¿cómo etiquetar a quien niega dicha independencia? Intuitivamente, se trataría de un *individualista* si afirmara la equivalencia de Francia con alguna colección de individuos (por ejemplo, *los franceses*). Pero el que niega la independencia ontológica de Francia bien puede hacerlo afirmando su equivalencia con, por ejemplo (para retomar otra posibilidad imaginada por Ruben), alguna porción de la superficie terrestre y, en ese caso, la etiqueta no logra representarlo en lo más mínimo. El que en el ejemplo empleado la posición se sostenga en una afirmación poco plausible es irrelevante de cara a lo que aquí se intenta demostrar: la dupla *I/C* no logra captar las distintas posiciones que se pueden formular en torno al estatus ontológico de *lo social* frente a *lo no-social* pues sólo funciona si asume que *no-social* y *social* corresponden a un determinado tipo de sustancias, a saber, *individuos* y *grupos* de individuos.

Si la dupla *I/C* resulta demasiado estrecha cuando el debate se refiere a *sustancias*, es difícil que corra mejor suerte cuando se trate de otras *entidades* (procesos, sucesos, tipos y estados) o de *propiedades*.

2. *Las etiquetas suponen una toma de posición implícita que impide caracterizar ciertas posiciones al interior del debate.*

La dificultad señalada en el numeral 1 puede responder a que, aun desembarazadas de cualquier implicación mereológica, las etiquetas *individualismo* y *colectivismo* funcionan sólo si parte del supuesto de que entre *lo no-social* y *lo social* se establecen relaciones de *membreía*. El problema es que, por muy comunes que resulten cuando se trata de cierto tipo de *sustancias* (los individuos suelen ser *miembros* de grupos), este tipo de relaciones no parecen ser las que se establecen entre otros tipos de sustancias y difícilmente aplican a *procesos*, *tipos*, *sucesos*, *estados* y *propiedades*.

Si esto es así, la dificultad bien podría sortearse si se aclara que las etiquetas se comprometen con algún supuesto más general y menos controversial: a) *lo no-social* se agrupa en *lo social*, o bien, b) lo no-social forma parte de lo social, o bien, c) las unidades de existencia de lo no-social son más pequeñas que las unidades de existencia de lo social. Cualquiera de estas enmiendas permitiría que las etiquetas se aplicaran sin problema en un debate que no se dirigiera, o no exclusivamente, a establecer las relaciones de determinación ontológica entre sujetos individuales y grupos humanos.

Pero cualquiera de esos supuestos representa una toma de posición para la cual es posible imaginar un oponente, es decir, una posición que afirme que, d) al no tratarse de unidades coleccionables, entre los ítems no-sociales (entidades o propiedades) y los ítems sociales (entidades o propiedades) no pueden establecerse relaciones como las de *agruparse en* o *formar parte de*; o una que afirme que, e) al no tratarse de objetos físicos ni de entidades matemáticas, de las unidades de existencia (entidades o propiedades) que pertenecen a las dimensiones de lo social y lo no-social no pueden predicarse propiedades como la de *ser más pequeño o más grande que...*

Así, si supone afirmaciones como las planteadas en a), b) y c), la dupla *I/C* parte una toma de posición al interior del debate que se pretende sistematizar con su ayuda por lo que seguramente resultará imposible identificar posiciones alternativas como d) o e).

Y si, por otra parte, se niega que la dupla de etiquetas suponga afirmaciones como a), b) y c), no queda claro por qué el que defiende la independencia ontológica de lo social deba ser llamado *colectivista* y el que la niega *individualista*.

Sin ser de ningún modo exhaustivas, las consideraciones hechas bastan como motivación para buscar términos alternativos que, en la identificación y caracterización de las posiciones que participan en el debate contemporáneo en el campo de la metafísica social, superen las dificultades identificadas para la dupla *I/C*.

Con tal propósito, conviene regresar brevemente a la cuestión de cuál es el objeto del debate. Como se planteó al comienzo de este capítulo, en términos generales el debate se dirige a establecer *cuál es la estructura ontológica de la*

realidad. Cuando esa cuestión general se especifica en la preocupación por el estatus de existencia de *lo social*, se presenta como la cuestión de si *lo social* ocupa un lugar en esa estructura.

Adaptando el principio básico de la física clásica que afirma que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar en el espacio, se puede decir que si las dimensiones *a* y *b* ocupan el mismo lugar en la estructura ontológica del mundo, entonces $a=b$. Especificando este principio adaptado, se puede sostener que si la dimensión de los ítems sociales (entidades y propiedades) ocupara el mismo lugar en la estructura ontológica del mundo que la dimensión de los ítems no-sociales (entidades y propiedades), se estaría, en realidad, ante una misma dimensión, por lo que *lo social no existiría por derecho propio*. Así pues, demostrar que *lo social existe por derecho propio* significa demostrar que *lo social no es idéntico a ningún ítem o colección de ítems no-sociales*.

Este modo de formular el objeto del debate es apoyado por Ruben, para quien la cuestión a resolver es al de si de los ítems sociales (entidades o propiedades) se puede predicar algo de la forma *los Fs no son otra cosa que Gs* (Ruben, 1985: 6).

Adicionalmente, lo planteado parece compatible con el modo en que Schmitt inicia su introducción a *Socializing Metaphysics*:

La cuestión clave es si una relación social *equivale* a algo significativamente más y por encima de las relaciones no-sociales y propiedades de los individuos relacionados y si una colectividad *equivale* a algo más y por encima de sus miembros manteniendo relaciones no-sociales.⁴⁶ (Schmitt, 2003: 1)

Para la formulación propuesta del objeto del debate, —¿ocupa *lo social* un lugar exclusivo en la estructura ontológica de la realidad?— es posible imaginar dos grandes respuestas:

R1 No, para cualquier ítem social *a* que pueda ser identificado como existente, existe un ítem no-social o una colección de ítems no sociales *b* tal que $a=b$.⁴⁷

⁴⁶ Las cursivas son mías.

⁴⁷ Lo que en la bibliografía aparece como la respuesta *eliminativista*, es decir, la respuesta que parte de negar que exista *algo social* (ver Ruben, 1985: 11-12 y Schmitt, 2003: 2), podría quedar representada en R1 si se formula como el siguiente condicional: *si un ítem*

R2 **Sí**, existe cuando menos un ítem social a para el que no existe un ítem no-social o colección de ítems no-sociales b tal que $a=b$.

Los términos que sirvan para agrupar, por una parte, a todos aquellos que dicen **No** y, por otra, a todos aquellos que responden **Sí**, serán las etiquetas que reemplazarían a la dupla I/C en la identificación y caracterización de los actores que participan en el debate.

¿Qué vocablos se pueden confeccionar con este propósito? Como se trata de una afirmación universal (R1) y de una existencial que la niega (R2), es decir, como $R2=\sim R1$, bastará con encontrar una etiqueta para R1 y anteponerle el prefijo “anti” para confeccionar una etiqueta para R2.

Como la afirmación central de R1 establece una relación de *identidad* o *equivalencia*, para esta respuesta se puede proponer el término *equivalentismo* y reservar el de *anti-equivalentismo* para las respuestas que partan de afirmar R2.

Ahora bien, ante la sugerencia de Ruben en el sentido de que, en metafísica, se trata siempre de una identidad o equivalencia de un tipo específico, a saber, de una *identidad* o *equivalencia reductiva* (Ruben, 1985: 6), se podría optar por una dupla más conocida: *reduccionismo/anti-reduccionismo*. Sin embargo, su extendida utilización en la identificación de ciertas posiciones en el marco del debate metodológico en torno a la viabilidad de la unidad de la ciencia⁴⁸ invita a

social puede ser identificado como existente éste será equivalente a algún ítem no-social o a alguna colección de ítems no-sociales.

⁴⁸ En ese terreno, una emblemática tesis *reduccionista* es el llamado la *unidad de la ciencia* que, a manera de *hipótesis de trabajo*, propusieron Oppenheim y Putnam en 1958 y que afirma la posibilidad, y deseabilidad, del siguiente *sistema de niveles reductivos* que representan los *universos de discurso* de las distintas ramas de la ciencia (Oppenheim y Putnam, 1991: 409).

- 6..... Grupos sociales
- 5..... Cosas vivas multicelulares
- 4..... Células
- 3..... Moléculas
- 2..... Átomos
- 1..... Partículas elementales

Entre estos niveles, según Oppenheim y Putnam, es posible establecer una relación de reducción que presenta tres características fundamentales: es transitiva, irreflexiva y asimétrica. En conjunto, estas características dan a la reducción un carácter *acumulativo* y, por tanto, garantizan que el sistema propuesto conduzca a la *unidad de la ciencia* (Oppenheim y Putnam, 1991: 409).

Ahora bien, la reducción es aquí asumida no como un asunto de equivalencia o identidad ontológica o existencial sino que se trata de una reducción explicativa en términos de la cual: “No es absurdo suponer que las leyes psicológicas pueden eventualmente ser

utilizarla con cautela y a preferir los vocablos *equivalentismo* y *anti-equivalentismo*.

Comparativamente, este par de términos no sólo evade los problemas que se identificaron para la dupla *I/C*⁴⁹ sino que presenta una importante ventaja adicional de cara a una de las tareas que este trabajo se propuso emprender desde el inicio: reconocer las relaciones de coincidencia y controversia que dan vida al debate contemporáneo en el campo de la metafísica social.

Para empezar, las etiquetas *equivalentismo* y *anti-equivalentismo* no corren el riesgo de representar un debate en realidad inexistente. Como se reseñó, Gilbert sostiene que entre *individualistas* y *holistas* bien puede no existir la controversia que suele darse por sentada. Pues bien, la dupla *equivalentismo* y *anti-equivalentismo* (en adelante *E/~E*) no corre ese riesgo pues, si se aplican correctamente, estas etiquetas nombran a posiciones que parten de abrazar afirmaciones claramente opuestas ($R1$ y $\sim R1$).

Adicionalmente, como lo intenta mostrar el ejercicio que, como cierre, se presenta a continuación, la dupla de términos propuesta permite capturar importantes afirmaciones que se hacen al interior de las posiciones que aquí se han reseñado.

El *individualismo* de Pettit puede ser capturado por la siguiente afirmación *equivalentista*:

Para cualquier institución social (grupos o prácticas) *a* que pueda ser identificada como real, existe una colección *b* de personas o acciones individuales tal que $a=b$.

Mientras tanto, las consecuencias ontológicas del *individualismo conceptual* de Tuomela podrían expresarse mediante la siguiente afirmación, también *equivalentista*:

explicadas en términos del comportamiento de neuronas individuales en el cerebro; que el comportamiento de las células individuales –incluidas las neuronas– puede ser eventualmente explicado en términos de su constitución bioquímica; y que el comportamiento de las moléculas –incluidas las macromoléculas que componen a las células vivas– puede ser eventualmente explicado en términos de la física atómica. (*Ibid.*: 408).

⁴⁹ Las etiquetas *equivalentismo* y *anti-equivalentismo* no suponen, a priori, ninguna toma de posición respecto al tipo de relación que se establece entre lo social y lo-no social y aplican sin importar el tipo de ítems a los que la discusión se refiera (sustancias, tipos, sucesos, procesos o propiedades).

Para cualquier intención nosotros a que pueda ser identificada como real, existe una intención yo b tal que $a=b$.

En conjunto, las posiciones *individualistas* de Pettit y Tuomela representarían un *equivalentismo causal* cuya afirmación central recitaría lo siguiente:

Para cualquier causa social a que pueda identificarse como existente, existe una causa no-social o una colección de causas no-sociales b tal que $a=b$.

Por su parte, la defensa *holista* que emprende Ruben de la existencia de Francia podría identificarse como un ejercicio *anti-equivalentista de sustancias* que pretende demostrar lo siguiente:

Existe cuando menos una sustancia social a (a saber, Francia) para la que no existe una sustancia no-social o colección de sustancias no-sociales b tal que $a=b$.

Por último, si, aun con las reservas que se plantearon en el apartado anterior, se asume al *holismo* de Gilbert como un posicionamiento *ontológico*, bien podría ser etiquetado como un *anti-equivalentismo de entidades* que afirmaría algo como lo que sigue:

Existen al menos cuatro tipos de entidades sociales (sujetos plurales, creencias colectivas, convenciones y agencias participantes) para cuyas instancias no existe ningún equivalente que sea una entidad no-social (sujeto, creencia, principio o agencia).

Ahora bien, aun cuando el ejercicio muestra que los términos *equivalentismo* y *anti-equivalentismo* permiten identificar las posiciones que dan origen al debate contemporáneo en el campo de la metafísica social, el que su utilización dé como resultado la misma agrupación de las mismas (de un lado Pettit y Tuomela y del otro Ruben y Gilbert) podría dar lugar a la sospecha de que la dupla $E/\sim E$ es trivial en el sentido de que no descubre ninguna relación de coincidencia o controversia que la dupla I/C no permitiera identificar.

Sin embargo, en adición a las ventajas ya sugeridas, se debe considerar que la dupla $E/\sim E$ permite captar detalles de esas relaciones de coincidencia y controversia que la dupla I/C mantendría en la obscuridad.

Por ejemplo, no parece descabellado sugerir que en el intencionalismo de Gilbert —de la afirmación de que “las intenciones (...) son previas a las colectividades” (Gilbert, 1989: 12-13) —, es posible encontrar la afirmación de

cierta prioridad ontológica del individuo; Gilbert piensa que ciertos estados mentales del individuo son una condición de posibilidad para la existencia de cualquier colectividad. No obstante, sería muy poco plausible sostener que, de asumirse como una posición ontológica, la suya debiera ser etiquetada como una posición *individualista* al lado de la Pettit y Tuomela. En cambio, al caracterizarla con apoyo en el término *anti-equivalentismo* es posible capturar esta peculiaridad de la posición de la filósofa británica.

Lo mismo ocurre con la posición weberiana. No parece inverosímil que el sociólogo alemán también concediera al individuo, además del estatus de unidad analítica por excelencia, cierta prioridad ontológica en el sentido de que, desde su perspectiva, “la acción (...) sólo existe (...) como comportamiento de una persona individual o de varias personas individuales” (Weber, 2006: 84). Sin embargo, se vio también que el de Weber sería un peculiar individualismo que rechaza toda tentativa de reducción de *lo social a lo no-social*. Pues bien, esta peculiaridad del pensamiento weberiano también puede ser captada si se le etiqueta como un defensor de cierto tipo de *anti-equivalentismo*.

Así pues, a diferencia de lo que ocurre con la terminología de uso corriente, con la dupla $E/\sim E$ es posible avanzar en la sistematización del campo de la metafísica social a sabiendas de que afirmar cierta prioridad ontológica del individuo es consistente con afirmar que existe cuando menos un ítem social a para el que no existe un ítem no-social o colección de ítems no-sociales b tal que $a=b$.

Con esta última muestra de entusiasmo a favor de la terminología propuesta, puede considerarse suficientemente avanzado el segundo ejercicio que se propuso para este capítulo final cuyo recorrido propone así algunas coordenadas de lectura y algunas herramientas heurísticas que pueden resultar útiles a quien desee adentrarse en el campo de la *metafísica socializada*.

Con el objetivo explícito de contribuir a la sistematización del debate contemporáneo en el campo de la metafísica social avanzando en la identificación de su objeto y sus actores, este trabajo puede recapitularse del modo siguiente:

1. Se partió de delimitar el horizonte de visibilidad a un conjunto de libros escritos en la década de los 80's por cuatro autores que pueden ser considerados los fundadores del debate contemporáneo en torno al estatus ontológico de lo social.
2. Se presentaron monográficamente las posiciones de los autores elegidos tal y como aparecen en dichos trabajos enfatizando en cada caso las posturas identificadas por el autor y la explicitación de sus propias filiaciones.
3. Se evidenció que, tal y como aparece en los trabajos revisados, la agenda del debate ontológico acerca del estatus de lo social se mezcla frecuentemente con

discusiones de otra índole, especialmente con discusiones en torno a la explicación y a la construcción y el análisis conceptual.

4. Se aislaron dos causas que explican, cuando menos parcialmente, esta *impureza* de la pregunta ontológica: suponer la correlación entre la explicación como operación epistémica y la causación como proceso ontológico favorece el traslape entre la pregunta por la estructura ontológica de la realidad y la pregunta metodológica por la explicación; del mismo modo, ciertos tipos de realismo —aquellos que confían en la capacidad de uno u otro sistema de conocimiento (por ejemplo la ciencia o el sentido común) para captar la estructura de la realidad— favorecen el traslape de la pregunta por la estructura ontológica de la realidad con cuestiones referentes a la explicación y la construcción y el análisis conceptual.

5. Se evaluaron las prestaciones de la terminología con la que, según se lee en los trabajos revisados, comúnmente se identifica y caracteriza a las distintas posiciones que participan en el debate contemporáneo en el campo de la metafísica social. Se encontró que las duplas terminológicas de uso corriente (*atomismo/holismo* e *individualismo/colectivismo*) dan lugar a importantes equívocos en la caracterización de las relaciones de coincidencia y controversia que dan vida al debate.

6. Finalmente, se sugirió que la dupla terminológica *equivalentismo/anti-equivalentismo* captura adecuadamente el sentido de las distintas formas en las que se puede responder a la pregunta por el lugar que ocupa lo social en la estructura ontológica de la realidad y que, al hacerlo, la dupla en cuestión presta buenos servicios a la caracterización de las filias y las fobias de los actores que participan en el debate.

Ésas fueron las escalas más importantes del recorrido argumentativo que trazó este trabajo y que dio inicio con la mención a la antología publicada por Schmitt en 2003. Ahora bien, independientemente de la verosimilitud y de la efectividad que puedan concederse, respectivamente, al diagnóstico esbozado y a la terminología propuesta en ese recorrido, tal y como aparece plasmado en dicha antología, el debate contemporáneo en el campo de la metafísica social presenta dos especificidades adicionales que bien podrían convertirse en objeto de futuros

trabajos. La primera de ellas impacta directamente sobre las tareas que se emprendieron en este trabajo y la segunda señala un déficit del debate que priva a la mayoría de sus actores de valiosos insumos.

I.

Los trabajos que se compilan en *Socializing Metaphysics* no giran exclusivamente en torno al debate que sostienen *individualistas* y *colectivistas*; como puede leerse en la introducción de Schmitt y en las contribuciones de Sally Haslanger y Ron Mallon, la antología también aborda la discusión que compromete a *construccionistas* y *anti-construccionistas*⁵⁰.

¿Cuál es el objeto de ese otro debate? ¿cuál es la pregunta que construccionistas y anti-construccionistas responden de modos opuestos?

En términos generales, cuando se trata de posiciones ontológicas⁵¹, los construccionistas y sus oponentes polemizan en torno a la siguiente pregunta (A): *¿la realidad (o ciertos componentes de la misma) existe independientemente de nuestras acciones y representaciones?*

El anti-construccionista responde que sí mientras que su oponente responde que no y lo argumenta de dos posibles modos: insistiendo “en que una gran parte (...) de nuestra experiencia vivida, y del mundo que habitamos, han de ser considerados como socialmente contruidos” o a través de alguna reivindicación concreta “acerca de la construcción social de un *X* específico” (Hacking, 2001: 25). Como lo plantea Schmitt, estas reivindicaciones suelen dirigirse a demostrar el carácter socialmente construido de ítems “que parecieran no ser sociales (electrón, género, raza)” (Schmitt, 2003: 30).

⁵⁰ Conviene aquí hacer un par de aclaraciones terminológicas: Empleo el término *construccionismo* en vez de *constructivismo* siguiendo la recomendación de Ian Hacking en el sentido de reservar este último para el campo de la matemática. Asimismo, prefiero el término *anti-construccionismo* al término *realismo* en atención a que en filosofía de la ciencia, uno de los terrenos en los que esta discusión ha sido más prolija, existen importantes posiciones, como las de Thomas S. Kuhn y Hillary Putnam, que testimonian la consistencia entre ciertos tipos de construccionismo y ciertos tipos de realismo.

⁵¹ Según Schmitt, la discusión entre construccionismo y anti-construccionismo puede darse en un terreno distinto al de la ontología y preocuparse por el origen y la condición de “nuestras clasificaciones de las cosas y la gente en tipos”. En ese terreno, lo que se discute es si esas clasificaciones son causadas por condiciones sociales o por la naturaleza (Schmitt, 2003: 30).

En el marco de las tareas que se emprendieron en este trabajo, resulta obligado detenerse, así sea brevemente, en la relación que, en el debate contemporáneo, la pregunta (A) tiene con la que aquí se identificó como la pregunta matriz de la metafísica social (B): *¿ocupa lo social un lugar en la estructura ontológica del mundo?*

A primera vista se pueden identificar dos cruces en los que (A) y (B) aparecen complementemente traslapadas:

- Una respuesta construccionista a (A) determina una respuesta anti-equivalentista a (B).⁵²
- Una respuesta equivalentintista a (B) determina una respuesta anti-construccionista a (A).

Ahora bien, en ninguno de esos cruces la determinación corre en la dirección opuesta⁵³ por lo que, por muy estrecha que sea la relación que existe entre las preguntas (A) y (B), están en la base de debates independientes. Así lo demuestra *The Construction of Social Reality*, un texto escrito por John R. Searle con el propósito de “desarrollar (...) una teoría general de la ontología de los hechos sociales” (Searle, 1997: 20) y publicado en 1995.

Así como este trabajo partió de identificar un conjunto de textos que, publicados en los 80, se pueden considerar los *clásicos* del debate contemporáneo en torno a (A), *The Construction of Social Reality* es un clásico de la articulación de ese debate con el que, en un terreno metafísico de mucho mayor alcance, se pregunta (B).

Como respuesta a (A), el corazón de la posición de Searle está en la noción de *intencionalidad colectiva*, síntesis de su adscripción a lo que aquí hemos llamado *anti-equivalentismo*. Concretamente, esta filiación descansa en la afirmación de que la intencionalidad colectiva es un *fenómeno biológico primitivo* (Searle, 1997: 41-42).

⁵² Con otra terminología, Schmitt evidencia que el construccionismo ontológico “es inconsistente con el individualismo acerca de los grupos (...). En particular, si ser un individuo es algo socialmente construido, y esto significa que los individuos dependen de las colectividades para su individuación, o para la individuación del contenido de sus actitudes, entonces los grupos no pueden ser entendidos como individuos, sus propiedades no-sociales o compuestos admisibles de éstas” (*Ibid.*: 32).

⁵³ Una respuesta anti-construccionista a (A) no obliga a dar una respuesta equivalentista a (B) y una respuesta anti-equivalentista a (B) no obliga a dar una respuesta construccionista a (A).

Según Searle, los esfuerzos reduccionistas (*equivalentistas*) están condenados al fracaso toda vez que la forma ‘Yo creo que tú crees que yo creo que tú crees que yo creo...’ “no consigue una agregación suficiente para un sentido de *colectividad*” pues, en una actividad cooperativa, la intencionalidad individual de la forma “yo” (el desear, creer, etc.) “*deriva* de la intencionalidad colectiva” de la forma “nosotros”. Es decir, en una actividad cooperativa de cualquier índole, cualquier “yo hago”, deriva de “nuestro hacer”; cualquier “yo intento” deriva de un “nosotros intentamos”. Así, la forma de la intencionalidad colectiva es, *primitivamente*, la forma “nosotros” y no puede ser reducida a (*o planteada como equivalente de*) ninguna agregación/superposición iterativa de estados intencionales individuales (*Ibíd.*: 42).

Ahora bien, aunque es un pasaje importantísimo de lo que el autor postula como el *esqueleto de nuestra ontología*,⁵⁴ la noción *intencionalidad colectiva* no es la que concentra sus mayores apuestas; este lugar lo ocupa otra noción, a saber, la de *hecho institucional*.

En la defensa que emprende del estatus de este tipo de hechos —ubicados en la cumbre de su *esqueleto* ontológico— el autor no dirige sus mayores esfuerzos a deslindarse del *reduccionismo (equivalentismo)*. Reduciendo “al absurdo la pretensión de que todos los hechos seas institucionales” (Domenech, 1997: 13), Searle se muestra especialmente interesado en deslindarse del *construccionismo social*, concretamente, de sus consecuencias anti-realistas (ver *Ibíd.*: 22).

⁵⁴ La cadena continua que estructura la ontología propuesta por Searle puede ser reconstruida como sigue:

- (1) Vivimos en un mundo enteramente compuesto por partículas físicas en campos de fuerza;
- (2) una subclase de estas partículas agrupa a las partículas que se organizan en sistemas;
- (3) una subclase de estos sistemas agrupa a los sistemas vivos;
- (4) una subclase de estos sistemas agrupa a los sistemas vivos que adquirieron evolutivamente conciencia y, por tanto, intencionalidad;
- (5) una subclase de estos sistemas vivos agrupa a los que poseen capacidad para la intencionalidad colectiva;
- (6) una subclase de estos sistemas vivos que poseen capacidad para la intencionalidad colectiva agrupa a los que manifiestan esta intencionalidad en la asignación de funciones de status que crean hechos institucionales.

De (1) a (3), el esqueleto ontológico captura y articula a los hechos físicos, químicos y biológicos, (4) introduce y articula a los estados mentales, (5) a los hechos sociales y, por último, (6) a los hechos institucionales.

Ese deslinde toma forma en la afirmación del carácter ontológicamente independiente de *los hechos brutos*, a los que se atribuye cierta prioridad respecto a los hechos institucionales:

... la construcción de hechos institucionales y de realidad social procede de acuerdo con una lógica de atribución colectiva de funciones en orden ascendente, cuyo basamento último tiene que ser necesariamente algún hecho bruto. Es verdad que la existencia de «dinero» es un hecho institucional, socialmente construido e irreductible a los ejemplares físicos en que se instancia. Pero ese hecho se construye atribuyendo colectivamente una función (la función de hacer de medio de intercambio, por ejemplo) a algún trozo de materia bruta (oro, fibras de celulosa o huellas magnéticas, pongamos por caso) (*Ibíd.*: 13-14)

Así pues, Searle expone una posición que combina la defensa del carácter irreductible de los *hechos institucionales* con la afirmación de la independencia y de cierta prioridad ontológica de los *hechos brutos*.

Esa defensa doble invita a interpretar a Searle como suscribiendo el llamado anti-voluntarista de Emile Durkheim en el sentido de conceder a los hechos sociales un estatus ontológico análogo al que suele concederse a los ítems no-sociales.⁵⁵

Los siguientes pasajes evidencian el encuentro:

... hay porciones del mundo real, hechos objetivos en el mundo, que son hechos sólo merced al acuerdo humano. En un sentido, hay cosas que existen sólo porque creemos que existen. Estoy pensando en cosas como el dinero, la propiedad, los gobiernos y los matrimonios. Sin embargo, muchos hechos que tienen que ver con estas cosas son hechos «objetivos» en el sentido de que no son cuestión de mis preferencias o de las de ustedes, ni de mis

⁵⁵ “La proposición según la cual debemos tratar los hechos sociales como si fueran cosas —proposición básica de nuestro método— es una de las que más contradicciones ha provocado. Algunos encuentran paradójico y escandaloso que asimilemos a las realidades del mundo exterior las del mundo social. Para ellos, hacerlo es equivocarse totalmente sobre el sentido y el alcance de esta asimilación, cuyo objeto no es rebajar las formas superiores del ser a las formas inferiores, sino, por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad igual, al menos, al que todo el mundo atribuye a las segundas. En pocas palabras, no decimos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas como las cosas materiales, aunque de otra manera.” (Durkheim, 1997: 15)

valoraciones (o de las de ustedes), ni de mis actitudes morales (o de las de ustedes). (Searle, 1997: 21)

Cuando desempeño mi tarea de hermano, esposo o ciudadano, cuando cumplo los compromisos que he contraído, realizo deberes que están definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Incluso cuando están de acuerdo con mis sentimientos y siento interiormente su realidad, ésta no deja de ser objetiva; porque no soy yo quien los ha creado, sino que los he recibido por medio de la educación. (...) El sistema de signos que utilizo para expresar mi pensamiento, el sistema monetario que empleo para pagar mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas seguidas en mi profesión, etc., etc., funcionan independientemente del uso que hago de ellos. Si tomamos uno tras otro a todos los miembros de los que se compone la sociedad, encontramos que lo que antecede puede repetirse acerca de cada uno de ellos. He aquí modos de actuar, de pensar y de sentir que presentan la propiedad notable de que existen fuera de las conciencias individuales. (Durkheim, 1997: 38-39)

El paralelo trazado entre el filósofo norteamericano y el sociólogo francés da pauta para la reflexión que cierra este trabajo y que llama la atención sobre una última especificidad del debate contemporáneo en torno al estatus ontológico de *lo social*: la ausencia, prácticamente absoluta, de referencias a las diversas nociones de *lo social* que se han producido y circulan en el campo de la sociología, especialmente en la sociología de finales del siglo XIX y principios del XX.

II

Con la importante excepción de Margaret Gilbert, quien dedica gran parte de *On Social Facts* al análisis de los postulados de Durkheim, Weber y Simmel, llama la atención la ausencia de referencias a la sociología clásica que encontramos en la literatura que aquí se ha trabajado.⁵⁶ Adicionalmente, el único de los autores revisados que considera necesario excusar la omisión es Searle.⁵⁷

⁵⁶ En *Socializing Metaphysics*, las únicas referencias a la sociología clásica se leen en el artículo de Gilbert.

⁵⁷ “Puesto que esas cuestiones tienen que ver con lo que podrían considerarse problemas de fundamentación de las ciencias sociales, podría suponerse que habrían sido planteadas y resueltas ya en las varias ciencias sociales, y en particular por los grandes fundadores de las ciencias sociales en el siglo diecinueve y comienzos del veinte.

La indiferencia de *los clásicos de la metafísica social contemporánea* por *los clásicos de la sociología* llama la atención no sólo porque, como afirma Searle, el del estatus ontológico de lo social es un problema de fundamentación de las ciencias sociales, sino porque la sociología clásica fue especialmente prolija en la formulación de respuestas a la cuestión de qué lugar ocupa lo social en la estructura de la realidad.

En el contexto de su aparición/consolidación como disciplina científica, la sociología desarrolló una militante vocación anti-reduccionista que resultaba, en aquel momento, vital para justificar su necesidad y pertinencia: la sociología es necesaria y pertinente porque *existe* una dimensión de la realidad, distinta e irreductible, que sólo ella puede descifrar explicativamente.

Esta vocación *anti-equivalentista* se manifestaba ya en la obra de Auguste Comte incluso antes de que confeccionara el término *sociología*:

En todos los fenómenos sociales se observa en primer término la influencia de las leyes fisiológicas del individuo y, además, algo peculiar que modifica los efectos de aquéllas, y que es debido a la acción de los individuos entre sí, especialmente complicada en la especie humana por la acción de cada generación sobre la que sigue. Es, pues, evidente que, para estudiar convenientemente los fenómenos sociales, hay que partir de un conocimiento profundo de las leyes referentes a la vida individual. Por otra parte, esta subordinación necesaria entre los dos estudios no determina (...) que la física social sea un simple apéndice de la fisiología. Aunque los fenómenos sean en verdad homogéneos, no son idénticos, y la separación de las dos ciencias es verdaderamente fundamental, pues sería imposible tratar el estudio colectivo de la especie como una pura deducción del estudio de individuo, ya que las condiciones sociales que modifican la acción de las leyes fisiológicas son precisamente entonces la consideración más esencial. Así, la física social debe fundarse en un cuerpo propio de observaciones directas, sin dejar de

Ciertamente no soy un experto en esa bibliografía, pero hasta donde alcanzo a decir, las cuestiones a las que me enfrento en este libro no han hallado una respuesta satisfactoria en las ciencias sociales. Tenemos una gran deuda con los grandes filósofos-sociólogos del siglo diecinueve y comienzos del veinte -pienso especialmente en Weber, Simmel y Durkheim-; mas de cierta familiaridad que he acabado teniendo con sus obras, he llegado a la conclusión de que ellos no estaban en condiciones de responder a las cuestiones que a mí me intrigan porque carecían de las herramientas necesarias. Aun sin falta alguna de su parte, carecían de una teoría adecuada de los actos de habla, de los performativos, de la intencionalidad, de la intencionalidad colectiva, de la conducta gobernada por reglas, etc.” (Searle, 1997: 19-20)

considerar como es debido su necesaria relación íntima con la fisiología propiamente dicha (Comte citado en Iglesias, *et. al.*, 2001: 355).

Así pues, heredera de un largo proceso de *organización de intuiciones* en el que, desde el siglo XVII y en el seno de la filosofía social⁵⁸, se fue conformando la idea de dicha dimensión, la primera sociología se fijó como uno de sus principales objetivos el de argumentar su carácter distinto e irreductible respecto de las dimensiones no sociales de la realidad, fundamentalmente respecto de la dimensión biológica y *natural* de la vida humana.

El resultado de estos esfuerzos quedó expresado en las unidades de análisis propuestas por los autores que la sociología reclama como sus fundadores: *relación social*⁵⁹, *hecho social*⁶⁰, *acción social*⁶¹.

En los compromisos ontológicos que se establecen al amparo de estas unidades de análisis, la metafísica social contemporánea puede encontrar valiosas interlocuciones;⁶² identificarlas y sistematizarlas bien podría constituir el objeto de una futura investigación.

⁵⁸ Me refiero a las intuiciones que se leen en nociones como la de *persona ficticia* de Hobbes, la de *voluntad general* de Rousseau, la de *ley positiva* de Montesquieu y la de *fuerza colectiva* de Proudhon.

⁵⁹ “En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” Marx, 2004: 66-67).

⁶⁰ “(...) *un hecho social es toda manera de hacer, establecida o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, el que es general en la extensión de una sociedad determinada teniendo al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales*” (Durkheim, 1997: 51-52).

⁶¹ “Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo” (Weber, 1944: 5).

⁶² Me refiero concretamente a la postulación de la existencia de ítems sociales como la *clase social* en la obra de Marx, la *conciencia colectiva* obra de Durkheim y el *sentido* en la obra de Weber.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. (1990). “La centralidad de los clásicos” en Anthony Giddens, Jonathan Turner, *et. al.*, *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Madrid.
- Domenech, Antoni (1997). “Prólogo” en John R. Searle, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.
- Durkheim, Emile (1997). *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gilbert, Margaret (1989). *On social facts*, Routledge, Londres.
- Hacking, Ian (2001). *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona.
- Haslanger, Sally (2003). “Social Construction: The ‘Debunking’ Project” en Frederick F. Schmitt (ed.), *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, Rowman and Littlefield, Oxford.

- Hempel, Carl G. (1991). "Laws and Their Role in Scientific Explanation" en Richard Boyd, P. Garsper y J. D. Trout (compiladores), *The Philosophy of Science*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- ----- (1998). "Two Basic Types of Scientific Explanation" en Martin Curd y J.A, Cover (compiladores), *Op. cit.*
- ----- (2005). *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Paidós/Surcos, Barcelona.
- Iglesias, María C., Julio R. Aramberri y Luis R. Zúñiga (2001). *Los orígenes de la teoría sociológica*, Akal, Madrid.
- Kimble, Kevin y Frederick F. Schmitt (2003). "Socializing Metaphysics: A Bibliography" en Frederick F. Schmitt (ed.), *Op. Cit.*
- Macdonald, Graham y Philip Pettit (1981). *Semantics and Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Mallon, Ron (2003). "Social Construction, Social Roles, and Stability" en Frederick F. Schmitt (ed.), *Op. Cit.*
- Marx, Karl (2004), "Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política", en Introducción general a la crítica de la economía política / 1857, Fondo de Cultura Económica, México.
- Olivé, León (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/UNAM-FFyL, México.
- Oppenheim, Paul y Hilary Putnam (1991). "Unity of Science as a Working Hypothesis" en Richard Boyd, P. Gasper y J. D. Trout (compiladores), *The Philosophy of Science*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Pettit, Philip (1980). *Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Quine, Willard Van Orman (1963). *From a Logical Point of View*, Harper and Row Publishers, New York.
- ----- (1991). "Natural Kinds" en Richard Boyd, P. Garsper y J. D. Trout (compiladores), *The Philosophy of Science*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Ruben, David-Hillel (1985), *The Metaphysics of the Social World*, Routledge & K. Paul, Londres.

- ----- (1998). "Arguments, Laws, and Explanation" en Martin Curd y J.A. Cover (comp.), *Philosophy of Science. The Central Issues*, W.W. Norton, Nueva York/Londres.
- Salmon, Wesley C. (1990). "Scientific Explanation and Unification" en *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XXII, No. 66, diciembre.
- Schmitt, Frederick F. (2003). "Socializing Metaphysics: An Introduction" en Frederick F. Schmitt (ed.), *Op. Cit.*
- Searle, John R. (1997). *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.
- Sheehy, Paul (2002), "On Plural Subject Theory" en *Journal of Social Philosophy* Vol. XXXIII.
- Tuomela, Raimo (1984). *A Theory of Social Action*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Weber (1944). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.