



Universidad Nacional Autónoma de México

Posgrado en Filosofía de la Ciencia

**LA REALIDAD SOCIAL COMO OBJETO DE INDAGACIÓN CIENTÍFICA
UNA REIVINDICACIÓN DE LA ONTOLOGÍA SOCIOLÓGICA CLÁSICA**

TESIS

que para optar por el grado de:

DOCTORA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

presenta:

TERESA AZUCENA RODRÍGUEZ DE LA VEGA CUÉLLAR

Tutora: Dra. Adriana Murguía Lores
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Junio 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A Tere Cuéllar, Lucio, Mauro y Massimo,
cimientos y pilares de mi estructura ontológica.

Agradecimientos

Este trabajo está en deuda con el puntual, dedicado y estimulante seguimiento que le dieron Adriana Murguía, Mónica Guitián y Nora Rabotnikof. Los últimos borradores recibieron además la atenta lectura y los valiosos comentarios de Fernando Castañeda, Massimo Modonesi y Olga Sabido. A todos ellos, mi más sincero agradecimiento.

Gracias también a Alberto Fonseca y Juan Manuel Contreras, por el *coaching ontológico* (en sentido literal) y a Alejandro Vázquez y Nancy Núñez, por las porras y por el ejemplo; cuando sea filósofa, quiero ser como ellos.

La mayor parte de esta investigación se realizó con el apoyo del programa de Becas Nacionales del CONACYT en su convocatoria 2011-2012.

ÍNDICE

Introducción.....	9
Capítulo 1	
Ontología social en la filosofía contemporánea.....	17
1.1 Metafísica social contemporánea. El objeto del debate.....	18
1.2 Metafísica social contemporánea. Los actores del debate.....	22
Capítulo 2	
La ontología social en el tránsito de la filosofía social a la sociología.....	33
2.1 De la <i>persona artificial</i> a la <i>fuerza colectiva</i>	34
2.2 Comte y la víspera del emergentismo sociológico.....	39
Capítulo 3	
Ontología de los hechos sociales.....	45
3.1 La existencia independiente de los hechos sociales.....	48
3.2 La naturaleza coercitiva y exterior de los hechos sociales.....	52
Capítulo 4	
Ontología de la comprensión.....	55
4.1 De la hermenéutica sacra a la fundamentación de las ciencias del espíritu.....	56
4.2 La doble vía disciplinar de la hermenéutica post-diltheyana.....	59
4.2.1 La hermenéutica filosófica.....	60
4.2.2 La hermenéutica sociológica; una lectura ontológica.....	61
Capítulo 5	
Ontología de las formas sociales.....	71
5.1 Simmel, clásico de la sociología.....	72
5.2 La delimitación del objeto de estudio de la sociología: ontología de las formas sociales.....	73
5.3 El intencionalismo y los <i>a priori</i> de la socialización.....	81

Capítulo 6	
Ontología y crítica marxistas.....	85
6.1 ¿El materialismo histórico como ontología?.....	88
6.1.1 Antonio Gramsci y la objeción histórica.....	88
6.1.2 Louis Althusser y la objeción científica.....	90
6.2 Ontología de la producción.....	98
6.2.1 El <i>salto</i> ontológico.....	100
6.2.2 Determinación estructura → superestructura.....	111
6.2.3 Crítica ontológica a la enajenación.....	116
Capítulo 7	
Ontología sociológica clásica, una reivindicación.....	121
7.1 La ontología social y el <i>giro postmoderno</i>	122
7.2 Ontología sociológica clásica, un emergentismo no sustancialista.....	129
Primera tesis. La naturaleza no sustancial de las entidades emergentes....	130
Segunda tesis. La marginalidad relativa de las sustancias del tipo grupo...	133
Consideraciones finales.....	143
Bibliografía.....	147

INTRODUCCIÓN

Las últimas dos décadas han asistido a una importante revitalización del interés por la ontología social, es decir por “el estudio filosófico de la constitución básica y la estructura del mundo social” (Konzelman Ziv y Schmid, 2013: 1). El alcance de este *cambio de énfasis* “de los temas epistemológicos originales a los ontológicos de los debates recientes” (Murguía, 2014: 564), queda ilustrado en la valoración de John R. Searle de que la cuestión de qué lugar ocupan las cosas sociales en la ontología constituye “la única pregunta preponderante para la filosofía contemporánea” (Searle, 2014: 19).

Una lectura transversal de los trabajos compilados en *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, una antología publicada en 2003 bajo la dirección editorial de Frederick F. Schmitt, basta para identificar las dos características del debate contemporáneo en el campo de la metafísica social que constituyen la motivación de esta investigación. Por una parte, el debate parece discurrir en la convicción, generalmente implícita, de que el problema del estatus ontológico de lo social tiene sentido en sí mismo, al grado de que puede constituir el eje de un campo completamente independiente respecto al de la filosofía de las ciencias sociales.

Una formulación explícita en este sentido la encontramos en la posición de David-Hillel Ruben quien, a partir de una distinción fuerte entre las dimensiones *ontológica* y *metodológica* de la pregunta por el estatus de la realidad social,

afirma que la primera es filosóficamente interesante por derecho propio. En este entendido, sostiene Ruben, podríamos concentrar nuestro interés en alguna entidad que no posea ningún poder explicativo, ningún rol heurístico, ningún papel en las leyes de una ciencia y, de todas formas, tendría valor filosófico discutir su estatus ontológico (Ruben, 1985: 1).

En un sentido similar, Searle plantea que,

existe una línea de investigación que es más importante que la filosofía de las ciencias sociales (...), a saber, el estudio de la naturaleza de la sociedad humana en sí: ¿cuál es el modo de existencia de entidades sociales como los gobiernos, las familias, las fiestas de etiqueta, las vacaciones de verano, los sindicatos, los partidos de fútbol y los pasaportes? (Searle, 2014: 23)

Por otra parte, el debate avanza con una indiferencia casi absoluta frente a las diversas nociones de *lo social* que se han producido y se discuten en el campo de la sociología.¹

Ambas características pueden encontrar justificación en la distinción clásica, que se puede retrotraer hasta Aristóteles, entre las ciencias *ónticas* —aquellas que “remiten a un ente (o a un objeto)”— y la filosofía como la única disciplina

¹ En los orígenes de este boom contemporáneo de los temas de ontología social, en los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI, destacaban tan solo un par de excepciones: el trabajo que Margaret Gilbert hace sobre Durkheim, Weber y Simmel en *On Social Facts* (Gilbert, 1989). Ese esfuerzo contrasta con la forma en la que, en 1995, Searle sentencia, en la primera página de la introducción a *The Construction of Social Reality*, que los problemas que le interesan “no han hallado una respuesta satisfactoria en las ciencias sociales” y despacha a esos mismos tres autores diciendo que “de cierta familiaridad que he acabado teniendo de sus obras, he llegado a la conclusión de ellos no estaban en condiciones de responder a las cuestiones que a mí me intrigan porque carecían de las herramientas necesarias” (Searle, 1997: 19).

Poco después, y he ahí la segunda excepción, Keith Sayer publicó un par de trabajos en los que reconoce que “Desde sus orígenes en el siglo XIX, la sociología se ha enfrentado a la cuestión fundacional de ¿en qué sentido los fenómenos sociales existen?” (Sawyer, 2002: 227). Como se verá, este reconocimiento llevó al autor a realizar un análisis de la obra de Durkheim muy cercano al que aquí se presenta (Sawyer, 2002).

Más recientemente, como lo atestiguan las líneas introductorias a la antología titulada *Institutions, emotions and group agents. Contributions to social ontology*, publicada en 2013 bajo la dirección editorial de Anita Konselman Ziv y Hans-Bernhard Schmid, se ha empezado a reconocer, al menos de palabra, que la sociología, entre otras disciplinas de las ciencias sociales, “proporciona ideas sobre las estructuras y funciones sociales que no pueden ser ignoradas por la ontología social”. No obstante, en los hechos, como lo atestiguan los textos ahí compilados, los debates en el campo de la metafísica social contemporánea continúan sosteniéndose en una especie de autosuficiencia filosófica y la indiferencia por la teoría sociológica se mantiene como una constante.

ontológica en el sentido de que “focaliza su reflexión sobre el ser mismo, o el ser en cuanto ser” (Grondin, 2006 :27).²

Desde esta perspectiva, la discusión ontológica acerca del *ser social en cuanto tal* no tendría, en principio, por qué cruzar agendas con la ciencia óptica llamada *sociología*.

Y viceversa. Al respecto, Searle reconoce que aparentemente “hay muchas áreas de la investigación en ciencias sociales en las que, al menos en principio, no es necesario comprender los problemas fundacionales” y relata un episodio en el que, al presentar sus estudios sobre los “cimientos ontológicos de las ciencias sociales” en una conferencia, un sociólogo estadounidense especialista en sindicatos le dijo “Mi trabajo comienza donde termina el tuyo” dándole a entender que “para él no es necesario conocer los cimientos ontológicos del sindicalismo” (Searle, 2014: 2014: 273).

Ahora bien, este trabajo parte del supuesto de que la distinción entre disciplinas ópticas y ontológicas no rinde ninguna utilidad (al menos) en el caso de la *primera sociología*;³ durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, los años en los que, para aprovechar la metáfora arquitectónica de Searle, la sociología estaba levantando sus *cimientos*, se hallaba fuertemente comprometida con dos supuestos: “en el nivel ontológico, el supuesto de que ‘lo social’ existe de hecho; y, en el nivel metodológico, el supuesto de que ‘lo social’ puede ser estudiado científicamente” (Susen, 2015: 83).

² Los términos “óptico”, y “ontológico” como marcadores de posición en esta distinción los debemos a las filosofías de Husserl y Heidegger (Grondin, 2006: 27). Con otra terminología, Peter Winch parte de la misma distinción: “La diferencia entre los respectivos propósitos del científico y el filósofo debería expresarse de esta (...) manera: el científico investiga la naturaleza, las causas y los efectos de cosas y procesos reales *particulares*; al filósofo le interesa la naturaleza de la realidad como tal y en general” (Winch, 1972: 15).

³ Digo “al menos” para hacer justicia a posiciones como la de Winch, para quien muchos de los problemas teóricos de la sociología “pertenecen más a la filosofía que a la ciencia y, por lo tanto, deben solucionarse mediante un análisis conceptual *a priori* y no a través de la investigación empírica. A guisa de ejemplo, el problema de lo que constituye la conducta social exige una elucidación del *concepto* de conducta social” (Winch, 1972: 23). A esa apreciación de Winch, regreso en las consideraciones finales de este trabajo. Por lo demás, coincido con Adriana Murguía en el diagnóstico de que poco a poco se ha desacreditado “la imagen de una práctica científica libre de presupuestos ontológicos” y de que la revitalización del debate en el campo de la metafísica social puede entenderse como un efecto de ese descrédito (Murguía, 2014: 570).

En el contexto de su aparición/consolidación como disciplina científica, la sociología desarrolló una militante vocación anti-reduccionista que, independientemente de las especificidades que adquirió en cada perspectiva teórica, compartía una motivación de origen: la de justificar la pertinencia y necesidad de la disciplina:⁴ la sociología es necesaria y pertinente porque *existe* su objeto de estudio, una realidad social susceptible de constituir un objeto de indagación científica, un objeto distinto e irreductible respecto de las dimensiones no sociales de la realidad, fundamentalmente, de la dimensiones biológica, psicológica y *natural* de la vida humana.⁵

Antes de que confeccionara el término *sociología*, Comte ya manifestaba claramente esta vocación:

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. (...) 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 (Comte citado en Iglesias, *et. al.*, 2001: 355).

Lo que aquí se intentará mostrar es que de esta vocación anti-reduccionista derivaron muy importantes afirmaciones ontológicas.

Así pues, el corazón de este trabajo late alrededor de dos tareas: identificar las afirmaciones ontológicas comprometidas en el anti-reduccionismo de las perspectivas teóricas que la sociología reclama como sus *fundadoras*⁶ y, sistematizar esas afirmaciones en el dibujo de lo que llamo *la ontología sociológica clásica*.

⁴ Las peculiaridades de la motivación política (no académica) del anti-reduccionismo marxista serán tratadas en el capítulo 3.

⁵ Otra preocupación recurrente en la sociología clásica es la de deslindar su ámbito de competencia de otros acercamientos disciplinares a los fenómenos sociales, por ejemplo, del tratamiento especulativo propio de la filosofía o el tratamiento normativo propio del derecho. Se trata en ambos casos, no obstante, de un deslinde de corte epistemológico que no implica afirmaciones en torno al estatus ontológico de las cosas sociales.

⁶ A la triada canónica Marx-Durkheim-Weber, en este trabajo se suma la figura de Georg Simmel por razones que se expondrán en el capítulo 2.

Para ello, parte importante de lo que sigue consiste en una reconstrucción monográfica que se distingue claramente de los dos abordajes con los que se suele dar cuenta de la historia del momento fundacional de la disciplina: el abordaje *metodológico* y el *social*.

La *historia social* de la fundación de la disciplina (una especie de historia *externa*) suele centrar su atención en las necesidades sociales que, en el contexto de la consolidación, expansión y primeras crisis de la modernidad capitalista, motivaron la institucionalización de la sociología en las universidades europeas del siglo XIX.

Por otra parte, la *historia metodológica* de la fundación de la disciplina (una especie de historia *interna*) suele acentuar el proceso mediante el cual el impulso de la ciencia empírica en otras áreas estimuló, por imitación o diferenciación, la conformación de un campo disciplinario especializado en el tratamiento científico de los asuntos sociales.

Una historia *ontológica* de la fundación de la disciplina debería poner un énfasis distinto y dar cuenta de cómo fue que la sociología, heredera de lo que debió ser un largo proceso de organización de intuiciones ocurrido en el seno de la filosofía social⁷, dio a luz a la idea de *realidad social*.

El esfuerzo monográfico incluido en este trabajo apunta a una historia como ésa mediante la sistematización de la idea de *realidad social* que aparece comprometida en la obra Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber y Georg Simmel.

Desde mi perspectiva y como espero quede claro más adelante, esa sistematización bien puede ayudar a realizar una lectura crítica e informada de las voces que, en el seno de la teoría sociológica contemporánea, decretan que las nociones de *lo social* heredadas de la sociología clásica están en crisis y vaticinan su superación.⁸

Ahora bien, como resulta obvio, en contraste con las discusiones de la metafísica social contemporánea, las afirmaciones que aquí analizaré no pueden leerse como indiferentes respecto a la filosofía de las ciencias sociales pues, por

⁷ 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. A estas nociones dedico algunas líneas en el capítulo 2.

⁸ En el capítulo 7, identificaremos dos de estas voces: la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu.

regla general, fueron formuladas para justificar la posibilidad, necesidad y pertinencia de la sociología.

Adscribo por ello este trabajo al campo de la filosofía de las ciencias sociales y lo emparento con preocupaciones como las de Quine o Goodman, autores “interesados en lo que llaman ontología, es decir, en el problema de hasta dónde la elección del lenguaje que uno hace le obliga a decir que ciertas cosas existen”. (Ayer, 1965: 32).

Como consecuencia de esta autoadscripción, a lo largo del trabajo privilegiaré, en la medida de lo posible, el uso de conceptos habituales en el lenguaje sociológico (*entidades sociales, cosas sociales, lo social, realidad social*)⁹ por sobre la noción, de sello casi exclusivamente metafísico, del *ser social*.¹⁰ En el mismo sentido, cuando aquí hable genéricamente de *lo no social* no estaré refiriéndome a algún dominio del *ser* sino que, con el objeto de economizar la terminología, emplearé ese concepto para referirme a todos los objetos que quedan fuera del dominio específico de la sociología, es decir, a entidades y propiedades, *no sociales*, sean éstas biológicas o psicológicas, pertenecientes al ámbito de la determinación natural de la conducta humana.¹¹

Ahora bien, no obstante la autoadscripción de este trabajo al campo de la filosofía de las ciencias sociales, sostengo que las afirmaciones que se identifican y analizan en los capítulos 2 y 3 pueden ser leídas como afirmaciones ontológicas por derecho propio, es decir, afirmaciones que, parafraseando a Ruben, tendrían interés para el filósofo aun si no tuvieran ningún valor para el sociólogo. Por ello, a pesar de que su anclaje en el campo de la filosofía de las ciencias sociales y la sociología misma resulte cómodo y natural, este trabajo se propone contribuir también al campo de la metafísica social contemporánea, al menos dando buenas razones para que acuda con seriedad a la teoría sociológica como un interlocutor.

Sintetizando lo dicho, los objetivos del presente trabajo son, en orden de importancia:

⁹ Hacia el final del último capítulo el análisis se centrará en la categoría de *entidad*.

¹⁰ Digo “en la medida de lo posible” porque para reconstruir sin pérdida de contenido ciertas perspectivas, en particular la lectura que hace Lukács de la ontología marxista, será inevitable movernos alrededor de la categoría filosófica de “el ser”.

¹¹ Como quedará asentado más adelante, considero equivocado asociar automáticamente la categoría de *lo no social* con la esfera *individual* de la conducta humana.

1. Identificar las *afirmaciones ontológicas* comprometidas en las perspectivas teóricas de Marx, Durkheim Weber y Simmel.
2. Sistematizar dichas afirmaciones en el dibujo de lo que propongo llamar *la ontología sociológica clásica*.
3. Reivindicar esa ontología de cara a
 - las voces que, en el seno de la teoría sociológica contemporánea vaticinan la superación de las nociones de *sociedad* heredadas de la sociología clásica.
 - al debate contemporáneo en el campo de la metafísica social.

Con esos objetivos como horizonte, el trabajo presenta la siguiente estructura:

En el primer capítulo se traza un mapa del debate actual sobre ontológica social tal y como ha tomado forma en el campo de la filosofía analítica contemporánea.

En el segundo capítulo se pasa revista a algunos desarrollos teóricos previos a la sociología clásica con el objetivo de identificar la dimensión ontológica del tránsito entre la filosofía social y la sociología.

Del tercero al sexto se encuentran los capítulos monográficos en los que se pretende solventar el primer objetivo de la investigación realizando una reconstrucción en clave ontológica de las perspectivas teóricas de Durkheim Weber, Simmel y Marx.¹²

En el séptimo y último capítulo sistematizo, explico y reivindico algunos rasgos esenciales de la ontología sociológica clásica de cara a la metafísica social contemporánea y a las voces que, en el seno de la teoría sociológica contemporánea, vaticinan su superación.

¹² La sensiblemente mayor extensión del capítulo dedicado a Marx respecto a los demás, responde a que requirió la labor preliminar de pasar revista a las objeciones que, en el seno del propio marxismo, pueden hacerse al ejercicio propuesto.

CAPÍTULO 1

Ontología social en la filosofía contemporánea

En un trabajo titulado *La metafísica social hoy, su objeto y sus actores* (Rodríguez de la Vega, 2011), expuse el resultado de un esfuerzo por dibujar los contornos — externos e internos— del debate contemporáneo en el campo de la metafísica social, es decir, por delimitar el objeto del debate y las distintas posiciones que en él confluyen.

De cara a los objetivos que me he propuesto en esta ocasión, conviene recuperar y enriquecer dos ejes de aquel ejercicio, mismo al que en adelante me referiré con la sigla *MSH*:

- La identificación de los problemas en torno a los cuales se organizan las más importantes posiciones del debate y
- El llamado de atención en torno a la necesidad de revisar con cautela las etiquetas de las que disponemos para dar cuenta de dichas posiciones.

A ello dedico los siguientes dos apartados.

1.1 Metafísica social contemporánea. El objeto del debate

Tal y como es abordado en la metafísica social contemporánea, el problema genérico de la ontología —la pregunta por *el ser en cuanto ser*— encuentra delimitación en la siguiente cuestión:

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).

Dicho de otra forma, la metafísica social contemporánea se concentra, fundamentalmente, en el problema de la relación ontológica entre las entidades sociales y las entidades no-sociales, el problema del *estatus ontológico de la realidad social*.

Digo “fundamentalmente” porque hay al menos otros dos problemas que, aunque más pálidamente, aparecen de modo reiterado y consistente en el debate:

- El primero de ellos articula la preocupación ontológica por lo social con un debate metafísico de mucho mayor aliento: el que convoca a constructivistas y realistas como respuestas alternativas a la pregunta de cómo se relaciona ontológicamente la realidad (o ciertos componentes de la misma) con nuestras acciones y representaciones (sociales). Esta articulación es la aparece en el centro de las contribuciones de Sally Haslanger y Ron Mallon (2003) en *Socializing Metaphysics* y, desde mi perspectiva, recibió su más clara formulación en *The Construction of Social Reality* de John R. Searle (1997)
- El segundo tiene que ver con la *estructura ontológica de la sociedad*. Las voces que se articulan alrededor de este problema se esfuerzan por aportar un dibujo del edificio ontológico completo de la realidad social y en identificar en ese dibujo, las sustancias o procesos que tienen prioridad ontológica pues funcionan como elemento estructurante en última instancia de todos los pisos del edificio. Éste es el problema con el que parece estar comprometido el mismo Searle en importantes pasajes de

Making the Social World: The Structure of Human Civilization.¹³ Por ejemplo, como veremos en el capítulo seis, en la ontología implicada en el materialismo histórico, ese elemento es la *producción*.

Para economizar, en lo que sigue nos referiremos a estos tres problemas del modo siguiente:

- (1) El problema del estatus ontológico de la realidad social
- (2) El problema de la construcción social de la realidad
- (3) El problema de la estructura ontológica de la realidad social

Por ser el que empata más claramente con la agenda ontológica comprometida en la sociología clásica¹⁴ y amparada además en la independencia relativa que presenta respecto a (2)¹⁵ y (3), en este trabajo me concentro en (1).

Esa independencia se expresa en el hecho de que:

- Es posible tomar postura en torno a (1) sin plantearse (2).¹⁶
- Una posición consistente respecto a (1) no requiere explicitar sus consecuencias respecto a (3).¹⁷
- El sentido en el que se resuelvan los problemas (2) y (3) no supone unívocamente haber dado respuesta a (1) en un sentido determinado.¹⁸

¹³ Me refiero a los pasajes en los que, por ejemplo, el autor afirma que “Puesto que todo poder político es un asunto de funciones de estatus todo poder político, aun cuando es ejercido desde arriba, viene desde abajo” (Searle, 2014: 224). *Función de estatus* es la categoría con la que Searle se refiere a funciones que se imponen a “objetos y personas que por sí mismas no pueden ejecutar esas funciones en virtud de su estructura física. La ejecución de la función requiere que haya un estatus colectivamente reconocido, y únicamente con base en dicho estatus es que la persona o el objeto que lo tiene puede ejecutar la función en cuestión” (Searle, 2014: 24).

¹⁴ Aunque como se verá más adelante, en la sociología clásica encontramos algunas articulaciones consistentes, si bien no explícitas sí transparentes, entre (1) y (2) en el caso de Durkheim y entre (1) y (3) en el caso del marxismo.

¹⁵ Para profundizar en la vinculación e independencia entre (1) y (2), ver Rodríguez de la Vega, 2011: 75-78.

¹⁶ Es decir, en principio es posible defender una posición consistente respecto a cuál es la relación ontológica entre las entidades no-sociales y las entidades sociales sin plantearse el problema de si la realidad existe con independencia de nuestras acciones y representaciones. Ello podría deberse, por ejemplo, a que el problema parezca irrelevante.

¹⁷ En el campo de la metafísica social contemporánea, el trabajo de Searle en *Making the Social Word* es un ejemplo de cómo la respuesta que se dé al problema del estatus ontológico de la realidad social se puede extender y traducir en una ontología social completa, pero ello constituye una excepción, no la regla.

Ahora bien, identificar (1) respecto a (2) y (3) no es suficiente pues es común que en el debate aparezca traslapado con otra cuestión: *¿cómo damos cuenta explicativamente de las entidades sociales?*

Como se expone detalladamente en *MSH*, ello sucede con mucha claridad en las posiciones individualistas de Philip Pettit y Raimo Tuomela, autores que, salvadas sus diferencias, dan un contenido *ontológico causal*¹⁹ a lo que defienden 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. Para el autor, *explicar* un suceso consiste en explorar su *historia causal*. Pettit afirma, y he ahí su individualismo, que en la exploración de la historia causal de las entidades sociales no se encontrará ninguna *institución* que posea poderes propios mientras que será sencillo reconocerlos en las entidades individuales implicadas (ver Rodríguez de la Vega, 2011: 61).

Por su parte, 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).²⁰ El autor justifica explícitamente el uso conjunto de la categoría ontológica de *generación* y la categoría epistémica de *explicación* en su adscripción al realismo científico.²¹

¹⁸ Es por ejemplo posible imaginar una respuesta construccionista al problema de la realidad social sin que ello implique que se deba estar comprometido con una posición holista respecto a (1). Se podría por ejemplo pensar que al decir que la realidad está construida socialmente, el vocablo *social* se utiliza sólo como una herramienta heurística que no presenta en su semántica nada que esté ontológicamente *más allá ni por encima* de los individuos.

¹⁹ Ello supone que desde estas perspectivas se abraza el supuesto realista de “que la causalidad es una relación objetiva de producción entre eventos, es decir una relación en que un evento produce otro evento” (De Landa citado en Murguía, 2014: 573)

²⁰ Las cursivas son mías.

²¹ Tuomela asume 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” (Tuomela, 1984: 3). En el espíritu de este realismo, el autor invita a que las cuestiones ontológicas sean resueltas por las mejores teorías explicativas disponibles y, desde su perspectiva, las teorías psicológicas tienen un poder explicativo mayor que las teorías sociales (ver *Ibid.*: 461-462). 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

Así pues, como afirmo en *MSH*, el traslape de (1) con el problema de la explicación aparece como consecuencia de que, como sucede en las posiciones reseñadas, se asuma el supuesto realista que articula estrechamente —podría decirse incluso *identifica*— causalidad y explicación.²² El que así sea no socava el hecho de que, cuando no se asume tal supuesto, el problema del estatus ontológico de las entidades sociales pueda permanecer independiente del problema epistémico de cómo las explicamos.²³

El ejercicio hecho hasta aquí basta para dar por suficientemente identificado el objeto del debate en el que se enmarca este trabajo: se trata de la faceta ontológica del problema de la relación entre entidades sociales y no-sociales, faceta que en algunas posiciones aparece imbricada con la dimensión epistémico-explicativa de dicha relación.

Para terminar de delimitar el perímetro del debate en el campo de la metafísica social, conviene hacer una última precisión.

Actualmente, el rechazo a la multiplicación innecesaria del “mobiliario ontológico” (Murguía 2014: 572) y, en términos generales, a la postulación de dos o más realidades, es un consenso generalizado en el debate ontológico (ver Searle, 2014: 12-20).

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

²² Como es bien sabido, esta articulación apareció en el campo de la filosofía de la ciencia como una enmienda al modelo hempeliano de la explicación ante algunos “contraejemplos estándar” que, como el siguiente, muestran que una derivación deductiva bien puede no tener ningún poder explicativo:

“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)

Como respuesta, algunos autores toman 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), y proponen una “identificación fuerte entre causalidad y explicación” (*Ídem.*): la explicación científica expone los mecanismos subyacentes a los fenómenos observados.

Desde mi perspectiva, esta identificación funciona en el campo de la metafísica social contemporánea como el supuesto implícito que explica, por ejemplo, por qué el reduccionismo representa “tanto una tesis metafísica como una forma de concebir la explicación y la relación entre las ciencias, como un programa de investigación científica en su conjunto que se deriva de las prescripciones sobre la explicación” (Murguía, 2014: 565-566).

²³ En *MSH* se exponen un par de ejemplos (Rodríguez de la Vega, 2011: 55-60).

En atención a ese consenso, conviene explicitar que la formulación más precisa del problema fundamental de la metafísica social no debe hacer referencia al estatus ontológico de *la realidad social* (o el *ser social*) sino al estatus ontológico de *las entidades sociales* en la estructura completa de la realidad o bien, a la relación ontológica que, en esa estructura completa, vincula a las entidades sociales con las entidades no-sociales.²⁴

Hecha esa aclaración, podemos dar paso a la valoración de las etiquetas de las que podemos echar mano para dar cuenta de las posiciones que participan en el debate cuyo perímetro he procurado delimitar. Por ser las que utilizaré de modo sistemático en mi ejercicio de relectura de la sociología clásica, me concentraré, fundamental, aunque no exclusivamente, en la valoración de las etiquetas con las que se suele dar cuenta de las posiciones que afirman de alguna forma la autonomía ontológica de las entidades sociales.

1.2 Metafísica social contemporánea. Los actores del debate

Empiezo este ejercicio de valoración terminológica con la etiqueta de uso más extendido en el debate: el *holismo*.

- *Holismo*

²⁴ En el campo de la metafísica social contemporánea abundan los ejercicios que procuran dibujar la estructura completa de la realidad. Por ejemplo, en un esfuerzo de síntesis que recuerda a ciertos planteamientos de Auguste Comte, en *The Construction of Social Reality*, Searle reconstruye del modo siguiente el “esqueleto de nuestra ontología”:

- (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.

Holismo e individualismo son las etiquetas que se usan de modo más recurrente para identificar las posiciones que se tejen al rededor del problema del estatus ontológico de las entidades sociales.

Parafraseando la formulación mínima que Schmitt hace del problema (Schmitt, 2003: 1), el término *holismo (H)* etiquetaría una afirmación respecto a las entidades sociales como la siguiente:

H: equivalen a algo significativamente más y por encima de las entidades individuales y sus relaciones no-sociales.

Mientras tanto, el término *individualismo (I)* etiquetaría la negación de tal afirmación de tal manera que:

I: $\sim H$

No obstante su difusión en la literatura especializada, como expuse detalladamente en *MSH*, en los orígenes de la metafísica social contemporánea se vertieron importantes y sugerentes críticas a estas etiquetas clásicas.

Por ejemplo, aunque Ruben se refiere a su propia postura como un *holismo de entidades*, dedica todo un capítulo de *The Metaphysics of the Social World* a fundamentar su descontento con tal denominación. A juicio del autor, la etiqueta 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 la sociedad (el todo) y los individuos (*las partes*) (Ruben, 1985: 85).²⁵ Esta suspicacia en torno a la etiqueta *holismo* alcanza al término que intuitivamente, más que el vocablo *individualismo*²⁶, nombraría a la posición opuesta, a saber, el *atomismo (A)*.²⁷

²⁵ Entre quienes según Ruben abrazan sin mayor discusión este supuesto estarían autores como Graham Macdonald y Philip Pettit, para quienes “los individuos son las partes de los grupos en el mismo sentido en que los átomos son las partes de las moléculas” (Macdonald y Pettit, 1981: 45-46).

²⁶ Respecto del *individualismo* Ruben plantea que la etiqueta no es lo suficientemente precisa en torno al “tipo metafísico al que pertenecen los individuos en cuestión” (Ruben, 1985: 85). Adicionalmente, habría que llamar la atención en la dificultad para enunciar una afirmación mínima que agrupara 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

Dadas las suspicacias y dificultades que he descrito en torno a la etiqueta *holismo*, conviene recuperar las consideraciones que desarrollé en *MSH* en torno a un término alternativo: *Colectivismo*.

- *Colectivismo*

A primera vista, la sustitución del término *holismo* por el término *colectivismo* evade el problema señalado por Ruben en tanto no sugiere de entrada que la forma en la que convergen los individuos en un colectivo dé lugar necesariamente a una relación mereológica.²⁸

Colectivismo (C) es la etiqueta que da nombre a la siguiente afirmación respecto a los colectivos:

C: son ontológicamente autónomos respecto a los individuos que en ellos convergen (como miembros, participantes, etc.),

Mientras tanto, *individualismo (I)* sería el término que designa la negación de tal afirmación de modo que:

I: $\sim C$

El debate entre colectivistas e individualistas agrupa de un lado a posiciones como la que Margaret Gilbert sintetiza en su noción de *sujeto plural*²⁹ o la que se lee en la noción de *intencionalidad colectiva* de Searle³⁰, y del otro lado, a posiciones como la que ya he reseñado de Philip Pettit.

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” (*Idem*: 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).

²⁷ De hecho, es común que la dupla *atomismo/holismo* se presente como análoga a la dupla *individualismo/colectivismo* (ver por ejemplo Macdonald y Pettit, 1981: 113).

²⁸ Ni siquiera supone de entrada una relación de *membresía* entre individuo y colectivo porque se puede decir con sentido, por ejemplo, que un individuo *participa* en un colectivo.

²⁹ Ver Rodríguez de la Vega, 2011: 48-52.

³⁰ Ver *Ibid.*: 77.

Sin embargo, la dupla *individualismo/colectivismo* (en adelante *I/C*) seguiría dando ocasión a equívocos. Y es que el estatus de los colectivos respecto a los individuos que los conforman o participan en ellos 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*. (Ruben, 1985: 3)

Lo anterior conduce a pensar que aun cuando *individualismo* y *colectivismo* funcionen 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 de él, no se antojan igual de eficaces cuando el interés se dirige a otro tipo de sustancias.

Pensemos, por ejemplo, en el esfuerzo que hace Ruben por demostrar la independencia ontológica de Francia (ver Rodríguez de la Vega, 2011: 34- 36): 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 a la cuestión del 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 respectivamente.

Como apuntaba en *MSH*, si la dupla *I/C* resulta insuficiente cuando el debate se refiere a *sustancias*, es difícil imaginar que preste mejores servicios cuando se trate de otro tipo de *entidades* (por ejemplo, *acciones* o *relaciones*) o bien de *propiedades*.

Las dificultades, aparentemente insorteables, que enfrenta la dupla *I/C* invitan a ir más allá del ejercicio que hice en *MHS* y a dirigir la atención a una etiqueta que en años recientes ha entrado con gran empuje, desde el campo de la filosofía de la mente, al debate propio de la metafísica social: *emergentismo*.³¹

- *Emergentismo*

Como reseña Manuel de Landa, el término *emergencia*, introducido al debate filosófico en su acepción actual desde finales del siglo XIX, retrotrae su semántica a la intuición que se lee en la siguiente afirmación de John Stuart Mill:

... la combinación química de dos sustancias produce una tercera sustancia con propiedades diferentes a las de las dos primeras sustancias tomadas por separado o conjuntamente. No se observa rastro alguno de las propiedades del hidrógeno o del oxígeno en las propiedades de su compuesto, el agua (John Stuart Mill citado en De Landa, 2003: 4).

Así pues, desde su origen el concepto *emergencia* da cuenta de procesos en los que aparece una “novedad cualitativa” (Bunge, 2003: 18)³² como la que se da cuando una planta *emerge* de una semilla o “un patrón óptico a partir de la yuxtaposición de azulejos en un mosaico” (*Ibid.*: 17).

En el terreno de la filosofía de la mente, la categoría arraigó en la formulación de la tesis emergentista respecto a la relación entre mente y cerebro generando un amplio consenso (Murguía, 2014: 569).³³

³¹ Ver Murguía, 2014: 567.

³² Desde la perspectiva de Bunge es preciso distinguir este concepto ontológico de emergencia de su acepción epistemológica, misma que daría cuenta de la imprevisibilidad de un fenómeno emergente “a partir de niveles inferiores” (Bunge, 2003: 30).

³³ En ese terreno también echó raíz otro término que ha sido preferido por filósofos como G. E. Moore, Donald Davidson y Jaegwon Kim: *supervenencia*. En este trabajo opto por las categorías de emergencia/emergentismo atendiendo al llamado de autores como Searle (2014:21) y Bunge (2003: 30) respecto a las confusiones a las que el concepto de supervenencia ha dado lugar. Adicionalmente, la categoría de la supervenencia admite una dependencia ontológica fuerte de las propiedades supervenientes respecto de las propiedades preexistentes (ver Bunge: 2003: 31) que no alcanza para hacer justicia a un anti-reduccionismo tan militante como el que se halla comprometido en la sociología

Como señala Murguía, en el terreno de la reflexión sobre el estatus ontológico de las entidades sociales el emergentismo dibuja una posición análoga: en ambos terrenos lo que se afirma es la *no-identidad* de las entidades de un nivel (*mental* en un caso, *social* en el otro) con las entidades de otro nivel (*cerebral* en un caso, *no-social*³⁴ en el otro). Adicionalmente, “En ambos casos, el argumento en el que se sostiene la no identidad es la indeterminación del nivel emergente por las propiedades de sus componentes” (Murguía, 2014: 569), lo que se traduce en la *emergencia epistemológica* de la que habla Mario Bunge (2003: 30), es decir, en la incompletion de cualquier explicación que se mueva en un nivel previo a la emergencia (Murguía, 2014: 569) (una explicación de la planta en términos de la semilla, de la mente en términos del cerebro, de la sociedad en términos de la “naturaleza humana”).

En una formulación mínima, *emergentismo (E)* es entonces la etiqueta que identifica a la afirmación que sostiene que las entidades sociales:

E: emergen de las entidades no-sociales.

En la palabra “emergen” se halla contenida la afirmación de que las entidades sociales tienen una relación de no-identidad respecto de las entidades no-sociales pues, para recuperar la expresión de Schmitt, presentan propiedades *más allá y por encima* de las propiedades de éstas, o, para recuperar la expresión de Bunge, presentan *novedades cualitativas*.

Las peculiaridades del término *emergentismo* saltan a la vista desde el momento en que se quiere imaginar un término para designar a sus oponentes. No podemos conservar la designación *individualismo* pues mientras *emergentismo* deriva de un proceso (la emergencia), *individualismo* deriva de una *sustancia* (el individuo).

clásica; un anti-reduccionismo que necesita de una categoría que capture la idea de una fuerte discontinuidad –un auténtico “salto ontológico”– entre lo social y lo no-social.

³⁴ Murguía aquí habla de individuos; yo prefiero el término *entidades no-sociales* para no determinar de entrada el tipo de sustancias que son objeto de la relación emergencia.

Por ello, conviene acudir a otro término de uso corriente: *reduccionismo*, y hacerlo con la sola aclaración de que se le empleará en su connotación *ontológica*,³⁵ es decir, como designando la postura que niega *E*:

R: $\sim E$

Desde mi perspectiva, al no descansar en el tipo de entidades relacionadas sino en la relación misma, la dupla terminológica *E/R* supera las dificultades que hemos identificado para otras etiquetas. En lo que sigue expongo algunas razones a favor de tal conclusión.

1. La dupla E/R no da por sentada, como la dupla holismo-atomismo, una relación mereológica entre lo social y no-social

Aunque, como señala Bunge, se suele identificar a la emergencia “con la imposibilidad de comprender la totalidad a través del análisis de sus componentes y de sus interacciones” (Bunge, 2003: 19), no se reduce a ello. La “emergencia tiene lugar cada vez que surge algo cualitativamente nuevo, como cuando nace una molécula, una estrella, una bioespecie, una empresa o una ciencia” y ello no necesariamente implica que la entidad emergente haya nacido de la *agregación* de componentes de un “nivel inferior”³⁶. En vez de “componentes” o “partes” se puede hablar, por ejemplo, de “precursores”; lo que importa es que, como resultado de la emergencia existe “un objeto nuevo y complejo, que posee propiedades que se hallan ausentes en sus componentes o precursores” (Bunge, 2003: 19).

³⁵ En su connotación epistemológica el término daría cuenta de la posición que afirma que la explicación de las entidades de un nivel (digamos el social) en términos de lo que ocurre en el nivel de base (digamos el de la vida orgánica), es completa.

³⁶ Aunque esta forma de emergencia sea la más intuitiva: “Que todo objeto es simple o complejo en algún aspecto o en algún nivel es una verdad lógica. Por ejemplo, las palabras están compuestas por unidades léxicas tales como letras o simples ideogramas, las oraciones están compuestas por palabras y los textos por oraciones; los números enteros, excepto 0 y 1, son sumas de dos o más números; los polígonos están constituidos por segmentos de líneas; las teorías están compuestas por proposiciones, las cuales, a su vez, son combinaciones de conceptos; los núcleos atómicos, los átomos y las moléculas están compuestos por partículas elementales como protones y electrones; gotas, líquidos, geles y sólidos están compuestos por átomos o moléculas; los haces de luz están compuestos por fotones; las células están compuestas por moléculas y orgánulos; los órganos están compuestos por células; las familias, las pandillas, las empresas y otros sistemas sociales están compuestos por personas; las máquinas están compuestas por módulos mecánicos o eléctricos, y así sucesivamente” (Bunge, 2003: 25).

En consecuencia, con el recurso de la dupla *E/R* es posible dar cuenta, por ejemplo, de las posiciones respecto a una discusión clásica: la relación ontológica entre sociedad y la naturaleza. Aquí la naturaleza aparecería como *precursora*, no *componente* ni *parte* de la sociedad.

2. *La dupla E/R no identifica de entrada a lo social con un tipo de sustancia (colectivos o grupos) ni a lo no-social con otro tipo de sustancia (individuos).*

Tal y como es reseñada por Murguía, la perspectiva de Achim Stephan ilustra que la etiqueta *emergentismo* permite dar cuenta de afirmaciones acerca no sólo de sustancias sino de propiedades. De hecho, el autor estima que la discusión en torno a estas últimas es relativamente exhaustiva en el sentido de que:

Se puede acordar fácilmente que es posible producir una explicación de las entidades y efectos en términos de propiedades. Se dice que una entidad es emergente si y solo si posee propiedades emergentes. Un evento, por otro lado, sólo es emergente si es la instanciación de propiedades emergentes, y los efectos [...] deben de interpretarse como entidades (sustancias) o propiedades. Por lo tanto, lo único que resta son leyes y propiedades (y) una ley puede considerarse emergente si y sólo si contiene propiedades emergentes (citado en Murguía, 2014: 572-573).

Desde una perspectiva así, como apunta Murguía, “La discusión (...) se puede restringir a la existencia de propiedades diferentes a las de los individuos, propiedades sociales a las que se les reconoce eficacia causal, es decir, la capacidad de producir efectos en el mundo” (Murguía, 2014: 573).

La importancia de que la etiqueta “emergentismo” no dé por sentada la naturaleza de las entidades que el concepto de “emergencia” relaciona, se pone de relieve en el hecho de que con su apoyo podamos dar cuenta de interesantes afirmaciones anti-individualistas que resultan bastante atípicas. Pienso por ejemplo en la forma en la que George Herbert Mead caracteriza el proceso de *construcción social de la persona*, misma que bien podría describirse como una posición emergentista que afirma que *la persona emerge del individuo biológico*.³⁷

³⁷ Mead hace una crítica a lo que llama *teoría individualista de la persona*, a la que identifica con el supuesto de que las personas individuales son una especie de “presupuestos lógicos y biológicos del proceso social u orden dentro del cual interactúan” (Mead, 1973 :244). En sentido opuesto, Mead afirma que: “La persona posee un carácter distinto del organismo fisiológico propiamente dicho. La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo dado de

En este sentido, la categoría de la *emergencia* permite dar cuenta de procesos que podríamos llamar de *regreso ontológico*. En estos procesos, sobre los que convendría profundizar en otra oportunidad, las propiedades emergentes (sociales, por ejemplo) parecen *regresar* sobre las entidades de origen (el individuo, por ejemplo) transformándolas de un modo decisivo.³⁸

Con lo dicho hasta aquí resulta suficientemente obvio que este recorrido terminará con la decisión de adoptar la dupla terminológica *E/R* por encima de otras denominaciones.³⁹ Sin embargo, conviene agregar una última consideración que justifica esta decisión.

3. *La etiqueta emergentismo captura el hecho de que es consistente afirmar, en un sentido fuerte, el carácter irreductible de lo social al tiempo que se sostiene cierta prioridad ontológica de lo no-social.*

Como señala Murguía, la tesis *emergentista* de la no-identidad es consistente con aceptar que, en cierto sentido, las entidades y propiedades sociales *dependen* de

resultas de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso” (Mead, 1973: 166). Por planteamiento como éste, Charles W. Morris reconoce a Mead el mérito de “haber demostrado que el espíritu y la persona son emergentes sociales y que el lenguaje, en la forma de gesto vocal, proporciona el mecanismo para su emergencia” (Morris, 1973: 27).

³⁸ Una intuición similar a la que aquí llamo *regreso ontológico* se lee en la distinción que hace Bunge entre *estructuras integrales y modulares* dependiendo de si la asociación transforma la naturaleza de las partes (en el caso de las primeras) o no (Bunge, 2003: 26). Ello depende, a su vez, de si las “partes” están agregadas o combinadas. La agregación da lugar a estructuras modulares y la combinación a estructuras integrales. (Bunge, 2003: 27). En el mismo campo problemático se ubica la idea de J. Kim que reseña Adriana Murguía, según la cual: “el emergentismo se cae o se sostiene con lo que se ha denominado causalidad descendente, es decir, con la afirmación de que las propiedades emergentes tienen efectos sobre los componentes que les dieron origen. (...) Es decir, los argumentos tienen que mostrar cómo es posible que algo que es causado (en ese caso el nivel emergente de lo social) sea a su vez causa (que afecte a los individuos que le dan sustento” (Murguía, 2014: 575). Desde la perspectiva de la socióloga mexicana, los problemas de sobredeterminación a los que podría dar lugar la idea de causalidad descendente se evitan si se opta por afirmar que las “*relaciones estructurales* de los niveles más altos *coordinan la acción* de los niveles más bajos, dándole a los niveles más altos efectividad causal (...). Es decir: las relaciones sociales estructurales no causan la acción de los individuos, la coordinan, lo que implica un nivel muy diferente de sus efectos” (Murguía, 2014: 576).

³⁹ Como además en su formulación mínima el emergentismo captura la idea de la no-identidad entre lo social y lo no-social, su semántica empata con la de la dupla terminológica que propuse y defendí en *MSH: equivalentismo/anti-equivalentismo* (ver Rodríguez de la Vega, 2011: 69-72).

las entidades y propiedades no-sociales (Murguía, 2014: 565).⁴⁰ Por ello, la etiqueta *emergentismo* hace justicia a la inquietud de quienes, como Margaret Gilbert, aceptan cierta prioridad ontológica de los individuos respecto a las colectividades⁴¹ y, sin embargo, rechazarían cualquier tesis reduccionista.

Al amparo de este hilado fino que permite la categoría de *emergencia*, en el siguiente capítulo argumentaré que el individualismo de Max Weber representa una posición de este tipo; matiz que resulta sencillamente inconcebible con el recurso de las duplas terminológicas habituales (*holismo/atomismo* y *colectivismo/individualismo*).

Los apuntes hechos hasta aquí en torno las posiciones que participan en el debate contemporáneo en el campo de la metafísica social y al objeto mismo del debate, resultan suficientes para organizar con esa base el ejercicio de reconstrucción de la ontología sociológica clásica que me he propuesto y al que dedico los siguientes capítulos.

Después del recorrido realizado en este capítulo conviene explicitar pues que, en la tarea de identificar las afirmaciones ontológicas comprometidas en las perspectivas teóricas de Marx, Durkheim, Weber y Simmel, de lo que se trata es, fundamentalmente, de rastrear el modo en el que esos autores dan respuesta al problema del estatus ontológico de las entidades sociales en la estructura completa de la realidad o, a la relación ontológica que, en esa estructura completa, sostienen las entidades sociales con las entidades no-sociales.

Asimismo, en la tarea de sistematizar dichas afirmaciones en el dibujo de la ontología sociológica clásica, conviene anticipar desde ya que, desde mi perspectiva, se trata, sin excepción, de una *ontología emergentista*.

⁴⁰ De modo análogo, el materialismo antirreduccionista en filosofía de la mente acepta la dependencia de las propiedades mentales respecto a su base material, al mismo tiempo que sostiene su irreductibilidad (Murguía, 2014: 568)

⁴¹ En *On Social Facts*, esta prioridad ontológica es afirmada por Gilbert en la defensa de lo que llama *intencionalismo*, la tesis de que “las intenciones son previas a las colectividades” en el sentido de que “los seres humanos deben verse a sí mismos de una manera particular para constituir una colectividad” (Gilbert, 1989: 12-13).

La ontología social en el tránsito de la filosofía social a la sociología

Simmel interpreta históricamente el nacimiento de la sociología como la “prolongación y el reflejo teóricos del poder práctico que han alcanzado en el siglo XIX las masas frente a los intereses del individuo” (Simmel, 2014: 99). A decir del sociólogo berlinés, el poder práctico de las masas condensó teóricamente en las distintas acepciones de *lo social* que se produjeron en ese periodo.⁴²

El carácter militantemente anti-reduccionista que adquirirían dichas acepciones sería, desde esta perspectiva, el resultado del poder de la masa frente al individuo, poder que se manifestó en las grandes convulsiones sociales de la época.

Con esta afirmación, Simmel no sólo anticipa más de medio siglo la tesis de la historia social de la disciplina que correlaciona su institucionalización con las revoluciones burguesas en Europa, sino que le da un énfasis que resulta particularmente útil para el ejercicio de rastreo que se presenta en este apartado.

En concreto, ese énfasis invita a buscar los antecedentes de las acepciones de *lo social* propios de la sociología clásica en categorías en las que *el poder práctico de las masas* pudo haber condensado con anterioridad.

De esa búsqueda resulta el dibujo de una trayectoria que será el hilo conductor de las siguientes páginas y que se extiende:

⁴² En una sugerente lectura en clave clasista, Simmel apunta que los conceptos *hipertróficos* que equiparan *lo social* con todo *lo humano* dan la medida de la impresión que las masas movilizadas causaron sobre las clases superiores (Simmel, 2014: 99).

- cronológicamente, desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX.
- históricamente, sobre toda la época de las revoluciones burguesas, es decir, desde los inicios de la Revolución Inglesa hasta la víspera de la *Primavera de los pueblos* del 48.
- teóricamente, desde la afirmación de cierta *discontinuidad ontológica entre lo social y lo no-social* (discontinuidad que en sus primeras expresiones es compatible con cierto reduccionismo) hasta el *emergentismo anti-reduccionista* que caracterizó el pasaje de la filosofía social a la sociología.

En un ejercicio que está lejos de ser exhaustivo, en lo que sigue se pasa revista a algunas expresiones emblemáticas de esa trayectoria seleccionadas con el único criterio de que en ellas —o más bien *entre ellas*— se manifiesta con especial claridad el pasaje teórico *de la discontinuidad a la emergencia*:

- *El Leviatán* de Thomas Hobbes (1651)
- *El espíritu de las leyes* de Charles Lois de Secondat, Barón de Montesquieu (1747)
- *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau (1762)
- *¿Qué es la propiedad?* de Pierre-Joseph Proudhon (1840)
- *Curso de filosofía positiva* de Auguste Comte (1842)

En ese recorrido, daré un tratamiento especial a esta última obra porque, desde mi perspectiva, sintetiza el capítulo ontológico del tránsito de la filosofía social a la sociología.

2.1 De la *persona artificial* a la *fuerza colectiva*

Como ya había anticipado, el recorrido que emprendo para rastrear los antecedentes de las nociones de realidad social comprometidas en la fundación de la sociología comienza en Hobbes. Es una verdad de Perogrullo la que señala que la suya es una filosofía política individualista y reduccionista.⁴³

⁴³ Para una exposición sucinta de esta afirmación, ver Campbell, 2007: 18-37 y 91-101.

A ello apuntan no sólo el carácter determinante que Hobbes atribuye a la naturaleza humana respecto de la forma que adquiere la unidad que resulta de la asociación entre individuos —el Estado—, sino la valoración de que dicha asociación adquiere y conserva sentido sólo porque, y en la medida en que, salvaguarda al individuo en su persona y propiedad.

Como sabemos, desde la perspectiva de Hobbes el Estado nace de un acto de renuncia y transferencia de la soberanía que pone fin al estado de naturaleza y que el autor ilustra con la siguiente declaración hipotética: “*autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él y autorizareis todos sus actos de la misma manera*” (Hobbes, 1980: 141).

La cláusula de transferencia en esa declaración hipotética se explica porque, dada la naturaleza humana, la única garantía de que cada individuo cumpla con la renuncia pactada es que ella dé origen a un poder que así lo asegure por la fuerza, teniendo ello por resultado una triple relación de identidad:

Sociedad=Estado=Gobierno.

Como es bien sabido, esa ecuación funciona como premisa en el polémico argumento hobbesiano que plantea que la disolución del gobierno supone la disolución del cuerpo social.⁴⁴

Lo que aquí interesa es que, no obstante el individualismo al que he hecho referencia, la *persona ficticia* así conformada presenta cierta discontinuidad ontológica respecto de los individuos que la conforman movidos por el interés egoísta de la propia conservación.

Esa discontinuidad queda nítidamente expuesta en las afirmaciones de Hobbes respecto de la indivisibilidad del poder soberano. Argumentando en contra de quienes consideran que si bien “los reyes soberanos son *singulis majores*, o sea de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son *universis minoris*, es decir, de menor poder que todos ellos juntos” (Hobbes, 1980: 149),

⁴⁴ Como también es conocido, esa ecuación es explícitamente rechazada por la filosofía social posterior. Desde John Locke hasta Jean Jacques Rousseau, la sociedad iría diferenciándose progresivamente del Estado y, más aun, del Gobierno. A la postre, esa diferenciación conduciría a la institucionalización de la Ciencia Política y la Sociología como disciplinas independientes.

Hobbes no titubea en afirmar que el poder del soberano “debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos sus súbditos” (Hobbes, 1980: 149).

No es necesario subrayar el holismo en germen que se lee en tal afirmación; baste tan solo con apuntar que la discontinuidad ontológica que supone se traduce en la triple agenda que Hobbes asigna a la filosofía.

Tal discontinuidad es la justificación de que, al lado de

- 1) el estudio geométrico y mecánico de los cuerpos y de
- 2) el estudio fisiológico y psicológico de los individuos humanos, Hobbes percibiera la necesidad de destinar un departamento específico de la filosofía a
- 3) el estudio “del más complejo de todos los cuerpos, el cuerpo «artificial» denominado sociedad o Estado” (Sabine, 1994: 355).

Ahora bien, la discontinuidad ontológica sobre la que he llamado la atención es consistente en la obra de Hobbes con la tesis reduccionista según la cual los fenómenos que se estudian en los departamentos 2 y 3 son sólo “casos complejos de causación mecánica” (Sabine, 1994: 355).

Esa peculiaridad de la ontología hobbesiana puede ilustrarse con un recurso metafórico: cuando una sustancia soluble (un soluto) satura un medio disolvente no es posible disolver en él ningún otro soluto. Pues bien, la tesis de la discontinuidad no satura el medio de la ontología de Hobbes por lo que ahí aparece mezclada con una tesis reduccionista⁴⁵.

La metáfora alcanza también para introducir la diferencia que, respecto a la de Hobbes, representa la posición de Montesquieu: la tesis de la discontinuidad entre lo social y lo no-social satura la ontología de Montesquieu de modo que en ese medio no queda lugar para ninguna tesis reduccionista.

Mucho más que su vocación empírica, es este rasgo de la obra de Montesquieu el que le valió el reconocimiento de Durkheim en el sentido de que “estableció los principios de la nueva ciencia” (Durkheim, 2000a: 22). A juicio de Durkheim, si bien Montesquieu no consigue distinguir con suficiente nitidez entre *ser* y *deber ser*, entre *ciencia* y *arte* (Ver Durkheim, 2000a: 40-41), el paso que da en dirección a la delimitación de un objeto propio para la sociología lo ubica como un auténtico fundador. En este sentido, “La ciencia que se encuentra

⁴⁵ Y viceversa: la tesis reduccionista no satura la ontología hobbesiana por lo que aparece mezclada con la tesis de la discontinuidad entre lo social y lo no-social.

en Montesquieu es realmente ciencia social: no trata de la conciencia del hombre individual; lo que tiene por objeto son las cosas sociales” (Durkheim, 2000a: 41).

La discontinuidad ontológica entre lo social y lo no-social en Montesquieu descansa en la base de su distinción entre leyes naturales y leyes positivas (Montesquieu, 2005: 34-36) y se expresa en la afirmación de que “no se puede decir que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico, pues aunque aquél tiene igualmente leyes que por naturaleza son invariables, no las observa siempre, como el mundo físico observa las suyas” (Montesquieu, 2005: 33). Ello no sólo porque los seres inteligentes están sujetos al error, sino sobre todo porque “corresponde a su naturaleza el poder obrar por sí mismos” (Montesquieu, 2005: 33).

Así, la naturaleza humana en Montesquieu incluye la curiosa determinación natural a romper con las determinaciones naturales.

El quiebre abierto por esa peculiar determinación mina la idea misma de *naturaleza humana* pues abre la puerta a que determinaciones contingentes, como la del clima, participen en el dibujo de una gran *diversidad* de formas de sociedad. Como atinadamente apunta Gerald Cohen, la afirmación de esa diversidad divorcia a Montesquieu de uno de los más importantes supuestos del pensamiento ilustrado, el que afirma la uniformidad espiritual del ser humano, y lo hace coincidir con Johann Gottfried von Herder y el romanticismo alemán en la “aserción de la existencia de diferentes formas coherentes de ser humano” (Cohen, 1986: 3).

En el terreno de la vida social, el concepto de *naturaleza humana* cede su lugar a la categoría de *espíritu general*, definido como el resultado de las determinaciones múltiples que hacen a una sociedad ser lo que es. En palabras de Montesquieu: “Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general” (Montesquieu, 2005: 280).

Así pues, la discontinuidad ontológica entre lo social y lo no-social encuentra en Montesquieu la forma de la discontinuidad entre la naturaleza humana como determinación universal y el espíritu general de una sociedad. Tal discontinuidad sí implica la tesis anti-reduccionista porque, como bien apunta Durkheim, la

naturaleza humana queda confinada en Montesquieu al dominio de la vida individual “pues el instinto que nos empuja a establecer relaciones con nuestros semejantes, aunque abre las vías a la sociedad, no produce, sin embargo, sus formas, su naturaleza ni sus leyes. No hay nada en las instituciones sociales que se pueda explicar por ese medio” (Durkheim, 2000a).

La estocada que de este modo dio el autor de *El espíritu de las leyes* al concepto de naturaleza humana explica la soltura con la que Rousseau afirmó que “la sociedad no es natural”, o dicho de otro modo, que “la sociedad no está implicada en la naturaleza del hombre” (Durkheim, 2000a: 123).

Como se lee en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau conjetura que debió ser el concurso de verdaderos “accidentes” lo que obligó a los hombres a vivir juntos.⁴⁶

Así pues, si en Montesquieu el paso del estado de la naturaleza a la sociedad estaba todavía determinado, así fuera sólo en la forma de un impulso originario, por la naturaleza humana, en Rousseau la sociedad es un ser *artificial* completamente discontinuo respecto de tal naturaleza.

Como resultado de ello, en Rousseau ya es explícita la idea de que una sociedad es “un ser moral que tiene cualidades propias y distintas de las de los seres particulares que la constituyen” (citado en Durkheim, 2000a: 124).

En la filosofía política de Rousseau, esta idea condensa en el concepto de *voluntad general* y en su carácter indivisible y discontinuo respecto de la voluntad individual (Rousseau, 1999: 18).

En el balance de Durkheim, este patente anti-reduccionismo coloca a Rousseau en un lugar mucho más merecido que el que suele darse a Spencer entre los precursores de la disciplina sociológica (Durkheim, 2000a: 125).⁴⁷

Autorizada por el criterio que subyace a esa reivindicación de Rousseau como precursor de la sociología, reclamo el mismo reconocimiento para el último de los autores en los que hago escala antes de concentrar mi atención en Comte. Y es

⁴⁶ Rousseau imagina “Grandes inundaciones o temblores de tierra debieron rodear de agua o de precipicios, comarcas habitadas” (Rousseau, 2003: 97) generando así un aislamiento sin el cual sería inexplicable el comienzo de la vida social.

⁴⁷ Por si esto fuera poco, en Rousseau se insinúa también la idea de que el cuerpo artificial regresa causalmente sobre la naturaleza humana alterándola sensible, irreversible y, por lo que se lee en algunos pasajes del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, trágicamente.

que el hilo conductor que he venido hilvanando ilumina de un modo especial la obra de un filósofo al que la sociología suele acudir sólo en tanto antecedente de la crítica marxista al capital: me refiero, sin más preámbulos, a Proudhon.

Como parte de su crítica a la tesis de que el trabajo da lugar al derecho a la propiedad, Proudhon argumenta del modo siguiente el carácter endémicamente injusto de la ganancia capitalista:

El esfuerzo de mil hombres actuando durante veinte días se ha pagado igual que el de uno solo durante cincuenta y cinco años; pero este esfuerzo de mil ha hecho en veinte días lo que el esfuerzo de uno solo, durante un millón de siglos, no lograría hacer. ¿Es equitativo el trato? Hay que insistir en la negativa una vez más. Cuando pagáis todas las fuerzas individuales, no pagáis la fuerza colectiva; por consiguiente, siempre existe un derecho de propiedad colectiva que no habéis adquirido y que disfrutáis injustamente (Proudhon, 2002: 110).

Más allá de lo rudimentario que puede resultar el concepto de *ganancia* comprometido en este pasaje del célebre ensayo *¿Qué es la propiedad?* si se le compara con el concepto marxista de *plusvalor*, lo que aquí interesa es el concepto de *fuerza colectiva*. Sobre lo que conviene llamar la atención es, pues, el hecho de que, como apunta Mirko Roberti,

Proudhon parte del concepto sociológico de que la sociedad (...) expresa una *idéntica* «fuerza colectiva» que no es el simple resultado de las fuerzas individuales asociadas: a partir del momento en que éstas se asocian, se desarrolla un excedente de energía que no es obra de ninguna de éstas en particular, sino de su «asociación» (Roberti, 2002: 8).

La discontinuidad ontológica entre lo social y lo no-social que se lee en la obra de Proudhon insinúa de esta manera la forma emergentista que terminaría por adquirir en la perspectiva que Auguste Comte.⁴⁸

2.2 Comte y la víspera del emergentismo sociológico

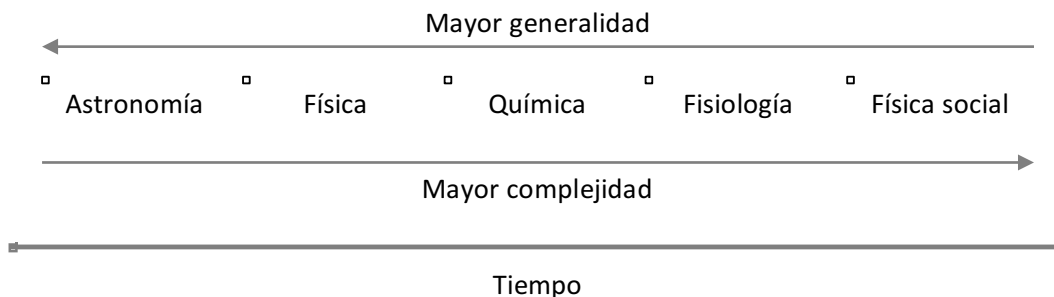
Como resultado del “riguroso determinismo histórico” materializado en la *ley de los tres estados*,⁴⁹ Comte explica el nacimiento de la sociología (originalmente

⁴⁸ Con el recurso de la terminología esbozada en el capítulo anterior, se puede decir que, en la perspectiva de Proudhon, *la fuerza colectiva emerge de la reunión de las fuerzas individuales*.

denominada *física social*) como un momento necesario del proceso caracterizado en la “ley de la sucesión de las ciencias”, según la cual

las ciencias ‘fundamentales’ (...) surgen históricamente de acuerdo con la siguiente ley: cada una de ellas es condición necesaria para la aparición de la siguiente y sus respectivos objetos van de mayor generalidad y menor complejidad a menor generalidad y mayor complejidad. Primero (...) la astronomía, la física, la química, la biología, y, por último, la sociología (Iglesias, *et. al.*, 2001: 341).

La ley de la sucesión de las ciencias dibuja así una triple relación (sucesión, generalidad y complejidad) entre las cinco “ciencias fundamentales” en los que, como resultado del desarrollo del espíritu humano, queda dividida la filosofía positiva. Como lo intenta expresar gráficamente el siguiente esquema, esas relaciones son transitivas y asimétricas:



⁴⁹ “Esta ley consiste en que cada una de nuestras principales especulaciones, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo (...): el primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; el tercero su estado fijo y definitivo, y el segundo está destinado en forma exclusiva a servir de transición. En el estado teológico, el espíritu humano al dirigir fundamentalmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, hacia las causas primeras y finales de todos los efectos que lo sorprenden, en una palabra, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continuada de agentes sobrenaturales más o menos cuantiosos, cuya intervención arbitraria explica todas las anomalías aparentes del universo. En el estado metafísico, que en verdad no es más que una simple modificación general del primero, los agentes sobrenaturales son sustituidos por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (...), inherentes a los diferentes seres del mundo y concebidas como capaces de generar por sí mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste, así, en asignar a cada uno su correspondiente entidad. En el estado positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de alcanzar nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y destino del universo y a llegar a conocer las causas intrínsecas de los fenómenos, para dedicarse exclusivamente a descubrir –con el uso bien combinado del razonamiento y de la observación– sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de similitud. La explicación de los hechos, reducida a sus términos reales, no será de ahora en más otra cosa que la coordinación establecida entre los diferentes fenómenos particulares y algunos hechos generales, que las diversas ciencias han de limitar al menor número posible” (Comte, 2004: 22).

De esta triple relación, la que aquí resulta de menor interés es la de sucesión. Ello porque no señala directamente una relación entre los objetos de estudio de las ciencias fundamentales, sino que se refiere a la secuencia con la que el espíritu humano arriba al conocimiento positivo de los mismos. La relación ilustrada con el vector “Tiempo” se limita pues, a señalar que cada rama de conocimiento aparece como condición de posibilidad para la rama siguiente pues la inteligencia humana arriba a pensar positivamente los fenómenos más generales y simples primero, y los más particulares y más complejos después. Como reseña Pierre Arnaud: ‘La observación de la (sic) hechos es la única base sólida de los conocimientos humanos’. Tal es lo que las ciencias mayores enseñan a la más joven (Arnaud, 1971: 16).

En contraste, las relaciones de generalidad y complejidad entre las ciencias son resultado directo de las relaciones de generalidad y complejidad entre los fenómenos de los que se ocupan. En palabras del filósofo de Montpellier:

La filosofía positiva se halla (...) naturalmente dividida en cinco ciencias fundamentales, cuya sucesión es determinada por una subordinación necesaria e invariable, fundada (...) sobre la mera comparación profundizada de los fenómenos correspondientes; astronomía, física, química, fisiología y física social. La primera considera los fenómenos más generales, simples, abstractos y alejados de la humanidad; éstos influyen sobre todos los demás sin ser influidos por ellos. Los fenómenos considerados por la última son, al contrario, los más particulares, complicados, concretos y directamente interesantes para el hombre, dependen más o menos de todos los precedentes, sin ejercer sobre ellos influencia alguna. Entre estos dos extremos, los grados de especialidad, complicación y personalidad de los fenómenos van en aumento gradual y dependencia sucesiva” (Comte citado en Iglesias, et. al., 2001: 355-356).

La transitividad y asimetría de la relación de generalidad explica la *dependencia sucesiva* que cada ciencia presenta respecto a las más generales. Esto porque los fenómenos estudiados por la ciencia de mayor generalidad influyen en los fenómenos estudiados por la ciencia menos general sin ser influidos por ellos. Y, sin embargo, como la relación de complejidad también es transitiva y asimétrica, esa dependencia no puede dar lugar a ninguna relación

de reducción.⁵⁰ Ello queda transparentemente asentado en la siguiente apreciación de Comte respecto a la relación entre sociología y fisiología:

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 considerarse como es debido su necesaria relación íntima con la fisiología propiamente dicha (Comte citado en *Ibid.*: 355).

Conviene cerrar este breve recorrido por la perspectiva de quien diera nombre a la sociología llamando la atención sobre tres aspectos de su anti-reduccionismo.

El primero de ellos tiene que ver con que Comte afilia al anti-reduccionismo ontológico consciente de que hacerlo es una condición necesaria para la fundación de la sociología. Aunque su explicitación ubique al pensamiento en el terreno de la especulación imaginativa que el espíritu positivo estaría llamado a sustituir por la observación, para justificar su necesidad y pertinencia, la sociología está obligada a abrazar de entrada el principio de que existen “diferentes órdenes de fenómenos naturales” (Comte, 2004: 62-63). Como apunta Norbert Elias, en la obra de Comte, “*Fue la comprensión de la autonomía relativa del ámbito del objeto de la «sociología» lo que supuso el paso decisivo para la constitución de la sociología como una ciencia relativamente autónoma*” (Elias,

⁵⁰ Lo que arroja luz sobre la equivocada lectura que hacen de Comte Paul Oppenheim y Hilary Putnam en *Unity of Science as a Working Hypothesis*, trabajo en el que los autores argumentan a favor de un *sistema de niveles reductivos* ante lo que consideran las desventajas del *sistema reductivo entre disciplinas* propuesto, a su juicio, por Comte en el *Curso de filosofía positiva* (Oppenheim y Putnam, 1991: 423).

1999: 52). Así pues, Comte es el primero en percibir y hacer explícita la necesidad fundacional de la que después harían eco Durkheim, Simmel y Weber: “es imprescindible considerar a los cuerpos brutos y a los cuerpos vivos (y a los cuerpos sociales) como algo de naturaleza diferente para reconocer la necesidad de la separación de sus estudios” (Comte, 2004: 98).

El segundo aspecto sobre el que quiero llamar la atención es el hecho de que Comte inaugura uno de los signos más interesantes del positivismo sociológico tal y como sería continuado por Durkheim:⁵¹ la combinación entre una militante vocación anti-reduccionista y una igualmente militante defensa de la unidad del método científico⁵².

La valoración explícita en el sentido de que “No hay más unidad indispensable que la unidad de método” (Comte, 2004: 65) expresa la convicción de que, con independencia de la generalidad y complejidad de su objeto, el quehacer científico requiere de un conjunto de *hábitos intelectuales* especificables.⁵³ La observancia de ese conjunto de hábitos intelectuales no excluye la posibilidad de que, como de hecho ocurre, la sociología requiera del diseño de métodos específicos que se desprenden de la naturaleza igualmente específica de su objeto de estudio. Es el caso, en Comte, del *método histórico*.

El tercer y último aspecto del anti-reduccionismo de Comte que conviene resaltar conecta justo con la especificidad del objeto de estudio de la sociología que justifica la necesidad del método histórico:

Precisamente en esto debe distinguirse la ciencia sociológica de la biológica propiamente dicha (...). En efecto, el principio positivo de esta indispensable separación filosófica resulta de cierta influencia de las diversas generaciones humanas sobre las generaciones siguientes, la cual, gradual y continuamente acumulada, acaba por constituir la consideración preponderante del estudio directo del desarrollo social. Hasta que tal preponderancia no es reconocida, este estudio positivo de la humanidad debe parecer racionalmente un mero prolongamiento espontáneo de la historia natural del hombre. Pero este carácter

⁵¹ Aunque es necesario aclarar que el reduccionismo de Durkheim no abreva sólo de Comte. Además de la recepción crítica del organicismo de Albert Schäffle (ver Giddens, 1998: 129-133), Sergio Martínez reconoce en Durkheim la Influencia de Emile Boutroux, quien fuera maestro de Durkheim y desarrolló una teoría anti reduccionista de órdenes de realidad (ver Martínez, 2007: 31).

⁵² Combinación que disuena de los desarrollos que el positivismo recibiría en el Círculo de Viena.

⁵³ Ver Comte citado en Iglesias, *et. al.*, 2001: 354.

científico, muy conveniente si se limita a las primeras generaciones, se borra cada vez más a medida que la evolución social se manifiesta, y debe transformarse finalmente, cuando el movimiento humano esté bien establecido, en un carácter nuevo, directamente propio de la ciencia sociológica, en que deben prevalecer las consideraciones históricas” (Comte citado en Iglesias, *et. al.*, 2001: 372).

Sobre lo que quiero llamar la atención es que, en la perspectiva de Comte, la mayor complejidad de lo social respecto a lo orgánico no se debe a un excedente cualitativo que resulte de la agregación de individuos en un todo, sino a la influencia iterada de las “generaciones humanas sobre las generaciones siguientes”.

Así pues, el anti-reduccionismo de Comte no toma la forma de un holismo pues no describe lo social como el resultado emergente de la agregación de individuos.⁵⁴

Este rasgo del anti-reduccionismo comteano se preserva en las perspectivas que analizo en los siguientes apartados en cuyo recorrido se verá que, como habré de profundizar en el capítulo 4, *el holismo no constituye la posición hegemónica —y de hecho resulta bastante marginal— en la escena de la ontología emergentista de la sociología clásica.*

⁵⁴ Y esto no parece exclusivo de la relación entre sociología y fisiología. Una lectura transversal sugeriría que ninguno de los *puentes* entre los dominios de las cinco ciencias fundamentales consiste en la emergencia de un todo como resultado de la asociación entre las partes. Aunque Comte no abunde al respecto, es completamente contraintuitivo pensar, por ejemplo, que los fenómenos que estudia la física sean el resultado de la agregación en un todo emergente de los fenómenos que estudia la astronomía.

CAPÍTULO 3

Ontología de los hechos sociales

El ejercicio de identificar las afirmaciones ontológicas comprometidas en la obra de Durkheim requiere despejar de entrada un posible malentendido. Me refiero a la objeción que a tal tarea pareciera haber planteado el propio Durkheim al responder a las críticas suscitadas por la primera y la “más fundamental” de las reglas del método sociológico: la que exige “*considerar a los hechos sociales como cosas*” (Durkheim, 2000: 69).

Y es que, al responder a sus críticos, Durkheim aclaró que la regla no constituía ninguna afirmación *ontológica* o *metafísica* sino, tan sólo, un imperativo metodológico. En este sentido, aclara Durkheim, “Tratar a hechos de un cierto orden como cosas no es, pues, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es observar con respecto a ellos una cierta actitud mental” (Durkheim, 2000: 37).

La cuestión a la que obligadamente nos enfrenta esa precisión es la de si con ella Durkheim estaría desautorizando, o incluso impugnado, la posibilidad de realizar un ejercicio como el aquí propuesto.

Un análisis más cuidadoso de la aclaración hecha en ocasión de la segunda edición de *Las reglas del método sociológico* revela que, en definitiva, no es así.

Al defender el carácter metodológico de la regla que establece tratar a los hechos sociales como cosas Durkheim se pregunta “¿Qué es una cosa?” y en seguida responde:

Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente compenetrable por la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos hacernos una noción adecuada por un mero procedimiento de análisis mental, todo aquello que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo, por medio de observaciones y experimentos, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores e inmediatamente más accesibles a los menos visibles y más profundos (Durkheim, 2000: 37)

Desde el entendido de que esa *actitud mental* ya se ha conquistado en otros dominios del conocimiento científico, la regla pide al sociólogo que “se ponga en el estado de espíritu en que están los físicos, los químicos y los fisiólogos cuando se aventuran en una región aún inexplorada de su dominio científico” (Durkheim, 2000: 39-40).

Al preguntarse de qué depende que los físicos, químicos y fisiólogos alcancen ese “estado de espíritu”, Durkheim lo atribuye al hecho de que “el científico que estudia la naturaleza física tiene una conciencia viva de la resistencia que ésta le opone” (Durkheim, 2000: 40).

Lo que el sociólogo debe hacer, que el científico que estudia la naturaleza ya ha hecho, es cobrar conciencia del estatus ontológico de los fenómenos que le ocupan. Es éste el sentido que debemos dar a la advertencia del autor de que tratar a los hechos sociales como cosas

(...) no es rebajar las formas superiores del ser equiparándolas a las formas inferiores sino, por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad al menos idéntico a aquel que todo mundo reconoce a las segundas. No decimos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con el mismo derecho que las cosas materiales, aunque de otro modo.

Tiene razón Durkheim al afirmar que su regla no implica “ninguna especulación sobre la esencia última de las cosas” (Durkheim, 2000: 39), pero eso no quita que implique una fuerte afirmación ontológica: la que defiende para los hechos sociales un estatus ontológico “al menos idéntico” al que reconocemos a las cosas materiales.

Sin embargo, hay que hacer justicia a la precisión que hace Durkheim al afirmar que la regla en cuestión “no implica (...) ninguna concepción metafísica” (Durkheim, 2000: 39).

En primera instancia, el esfuerzo por deslindar sus preceptos metodológicos de discusiones metafísicas se inscribe en la necesidad general percibida por Durkheim de “sustraer a la sociología de la tutela filosófica, lo cual no podía sino impedirle que se constituyera como ciencia positiva” (Durkheim, 2012: 502).

En segunda instancia, como habré de explicar más detalladamente, más que deslindar su postura de cualquier ontología, la está deslindando de una ontología: el sustancialismo. Así parece sugerirlo el siguiente pasaje del Prefacio a la segunda edición de las *Reglas del Método Sociológico*:

Nos acusaron de realismo y de ontologismo, siendo así que en muchas ocasiones habíamos declarado que la conciencia, tanto individual como social, no era para nosotros nada sustancial, sino sólo un conjunto más o menos sistematizado de cosas *sui generis* (Durkheim, 2000: 35).

Por lo demás, conviene recordar que Durkheim expone con particular vigor la necesidad que ya había percibido Comte en el sentido de que la fundación de la sociología requería partir del supuesto, claramente ontológico, de que las cosas sociales existen y de que esa existencia es de algún modo independiente respecto a las cosas correspondientes a otros órdenes de realidad.

En palabras de Durkheim: “La ciencia, en efecto, se ocupa de cosas, de realidades” por lo que una “disciplina sólo merece el nombre de ciencia si tiene un objeto determinado que explorar.” (Durkheim, 2000a, 25) y, en esa medida, la sociología “no tiene razón de ser más que si se da por tema de estudio un orden de realidad que no es estudiado por las demás ciencias” (Durkheim, 2000: 206).

En las siguientes líneas se analiza detenidamente, y en clave ontológica, la forma en la que Durkheim delimitó ese *orden de realidad*, delimitación que queda sintetizada en la definición de *hecho social* con la que Durkheim cierra el primer capítulo de *Las reglas del método sociológico*:

Es hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una coerción exterior sobre el individuo; o también, que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales (Durkheim, 2000: 68).

Dado que, como se verá, denotan dos aspectos distintos (aunque relacionados) de la ontología ahí implicada, en los siguientes dos apartados se analiza cada de las dos afirmaciones que en la definición aparecen separadas por la expresión “o también”:

- la *existencia propia* de los hechos sociales, independiente de sus manifestaciones individuales.
- la *acción exterior y coercitiva* que los hechos sociales ejercen sobre los individuos.

3.1 La existencia independiente de los hechos sociales

La de que los hechos sociales tienen “una *existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales*” (Durkheim, 2000: 68) es la tesis ontológicamente más comprometida de Durkheim.

En ella se condensa la manera en la que el autor da cuenta de la discontinuidad ontológica entre lo social y lo no-social, discontinuidad que da razón de ser y justificación a la sociología como ciencia independiente porque, como vimos, “no puede haber sociología si no existen sociedades, y (...) no existen sociedades sino hay más que individuos” (Durkheim, 1998:10).

Una lectura literal de algunas afirmaciones de Durkheim y, sobre todo, de los recursos metafóricos que aparecen reiteradamente en su obra, podría dar lugar a interpretar esa discontinuidad como necesaria y exhaustivamente comprometida con una concepción holista del mundo social.

Me refiero a afirmaciones como la de que “La sociedad tiene por substrato el conjunto de individuos asociados” (Durkheim, 2006: 24) o a recursos metafóricos como los que se precipitan en el siguiente pasaje de *Las reglas del método sociológico*:

Todas las veces que elementos cualesquiera combinándose dan lugar a nuevos fenómenos, hay que pensar que esos fenómenos están situados no en los elementos sino en el todo formado por su unión. La célula viva sólo contiene partículas minerales, así como la sociedad tampoco contiene nada fuera de los individuos;⁵⁵ y sin embargo, es perfectamente

⁵⁵ Durkheim matiza esa afirmación al aclarar que “sólo es parcialmente exacta. Además de los individuos están las cosas que son elementos integrantes de la sociedad. Lo que sí es cierto es que los individuos son los únicos elementos activos de la misma” (Durkheim, 2000: 41)

evidente que no es posible que los fenómenos característicos de la vida residan en átomos de hidrógeno, oxígeno, carbono y nitrógeno. (...) La vida (...) está en el todo y no en las partes. No son las partículas no vivientes de la célula las que se nutren, se reproducen y, en una palabra, viven; es la propia célula, y sólo ella. Y lo que decimos de la célula podría repetirse al hablarse de cualquiera de las síntesis posibles. La dureza del bronce no está en el cobre, ni en el estaño ni en el plomo que han servido para formarlos y que son cuerpos blandos o flexibles; está en la mezcla de los mismos. La fluidez del agua, sus propiedades alimenticias y de otro tipo no están en los dos gases de que está compuesta, sino en la sustancia compleja que forman mediante su asociación (Durkheim, 2000: 42).

No obstante, si nos alejamos de la prosa de *Las reglas del método sociológico*, veremos que la discontinuidad ontológica entre lo social y lo no-social en Durkheim no reviste necesariamente una afirmación holista.

Pienso por ejemplo en el ejercicio que hace el autor en *Representaciones individuales y representaciones colectivas*. En ese trabajo Durkheim dirige parte importante de sus esfuerzos a argumentar la existencia de las representaciones como fenómenos mentales irreductibles (Durkheim, 2006).⁵⁶

En esa argumentación, Durkheim no recurre tanto a la metáfora holista como al siguiente enunciado condicional: si podemos “comprobar que ciertos fenómenos no pueden ser causados sino por representaciones” luego entonces las debemos dar por existentes, pues “tales fenómenos constituyen signos exteriores de la vida representativa” (Durkheim, 2006: 19).

Por lo demás, agrega Durkheim, las dificultades que representan algunas realidades para el investigador en términos de su accesibilidad empírica o de que se les pueda representar “con claridad en el espíritu”, no son privativas de ninguna disciplina. En este sentido, “no hay ciencia que no se encuentre en cierto modo obligada a seguir este rodeo para alcanzar los objetos de su materia, en cuyo estudio se marcha de afuera hacia adentro, es decir, de las manifestaciones exteriores e inmediatamente sensibles a los caracteres internos que estas manifestaciones revelan”. Esas dificultades epistémicas no dan licencia para negar la existencia de fenómenos, siempre que éstos se manifiesten “mediante

⁵⁶ A juicio de Keith Sawyer, con esta incursión en el terreno de la ontología de los estados mentales, Durkheim anticipó importantes nociones de perspectivas contemporáneas en el campo de la filosofía de la mente (ver Sawyer, 2002: 227).

efectos definidos que sean por sí representables y que sirvan de adecuadas exteriorizaciones” (Durkheim, 2006: 19). Se trata, por el contrario, de “fenómenos reales, dotados de propiedades específicas” (Durkheim, 2006: 15).

Como es de preverse, el siguiente paso que da Durkheim es trasladar el argumento al terreno de las representaciones colectivas:

Tanto para unos como para otros⁵⁷ (...) la sociedad es nada por sí misma. No se la ve sino como un epifenómeno de la vida individual, poco importa si orgánica o mental, de la misma manera como para Maudsley y sus discípulos la representación individual no es sino un epifenómeno de la vida psíquica. La sociedad no tendría así otra realidad que la que le comunica el individuo; del mismo modo que la representación individual no alcanzaría otra existencia que la que le proporciona la célula nerviosa, por donde la sociología no vendría a ser otra cosa sino una psicología aplicada (Durkheim, 2006: 33).

En oposición a esas concepciones, Durkheim afirma que independientemente de las dificultades que pueda acarrear su delimitación empírica, las representaciones colectivas no son pues, epifenómenos de las conciencias individuales,⁵⁸ como tampoco lo son los estados mentales respecto a las neuronas, ni la vida respecto de la materia bruta (ver Durkheim, 2006: 4). Lo que aquí interesa resaltar es que un pasaje crucial de la defensa de Durkheim de esta afirmación no descansa en el holismo sino en un argumento causal: si una entidad tiene efectos definidos, esa entidad existe.

Llama la atención, pues, que el holismo no es el único argumento con el que Durkheim da cuenta de la existencia de lo social; lo que, no obstante, no resta importancia a las intuiciones holistas reiteradamente suscritas por el autor en su

⁵⁷ Durkheim se refiere a quienes reducen a los hechos sociales al “estrato la conciencia del individuo” y quienes “quieren aún reducirlos a las propiedades generales de la materia organizada” (Durkheim, 2006: 33)

⁵⁸ Respecto a estas dificultades, Durkheim aporta algunas respuestas premonitorias al señalamiento que hacen Oppenheim y Putnam (1991) respecto de la incontrastabilidad de los fenómenos *emergentes*. Al definir lo que son los hechos sociales el autor plantea que “la estadística nos proporciona un medio para aislarlos” (Durkheim, 2000: 63). Esta definición operacional adquiere contenido en su famoso estudio sobre el suicidio: “si en lugar de no ver en ellos más que acontecimientos particulares aislados los unos de los otros (...), se considera el conjunto de suicidios cometidos en una sociedad dada, durante una unidad de tiempo determinado, se comprueba que el total así obtenido no es una simple adición de unidades independientes, o una colección, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo y *sui generis*, que tiene su unidad y su individualidad y, como consecuencia, su naturaleza propia, y que además esta naturaleza es eminentemente social” (Durkheim, 1998: 18).

intento por demostrar que esa existencia es independiente de los fenómenos que operan en la escala del individuo.

No quiero pues que se lea lo dicho como la contraintuitiva sugerencia de que Durkheim no sostiene posiciones holistas⁵⁹; me interesa tan sólo destacar que el holismo no agota su antireduccionismo ontológico pues reconocer esto nos permite, desde mi punto de vista, hacer justicia a la sofisticación de la posición ontológica que podemos atribuir a Durkheim.

Ello porque, como afirmé con anterioridad recuperando una advertencia de Ruben, la etiqueta *holismo* parece agotar su semántica en la descripción de una forma anti-reduccionista de caracterizar una relación mereológica en la que lo no-social es la parte y lo social el todo.

Desde mi perspectiva, y no obstante las recurrentes intuiciones holistas que expone, la relación ontológica entre lo social y lo no-social que se lee en Durkheim es mucho más sofisticada que eso.

Durkheim es *holista* en la medida en que, en un sentido genético, considera que lo social es producto de la reunión de individuos: “*No puede existir vida representativa sin en el todo formado por la reunión de elementos nerviosos, del mismo modo que la vida colectiva no existe sino en el todo formado por la reunión de individuos*” (Durkheim, 2006: 27). Continúa siendo *holista* en su consideración emergentista, ilustrada con el apoyo de un gran número de metáforas, de que esa reunión da lugar a una realidad que supera a las unidades reunidas de forma tal que entre la causa que es la reunión de las partes y el efecto que es el todo, existe una “interrupción” ontológica (ver Durkheim, 2006: 29).

Pero la definición de hecho social no tiene por objeto ese efecto que es *el todo* sino las “formas de hacer, fijas o no”, que son generales en su medio, es decir, “en el ámbito de una sociedad dada”. La cuestión es que con la etiqueta *holismo* no podemos hacer justicia al modo en que esas formas de hacer existen, en la

⁵⁹ Keith Sawyer sí llega a esta conclusión. Según el psicólogo estadounidense, la de Durkheim es una posición nitidamente distinguible de “dos respuestas no emergentistas asociadas con las posiciones filosóficas tradicionales del atomismo y el holismo. Los holistas sociológicos (...) asumen que los fenómenos colectivos existen, que tienen poderes causales sobre los individuos y que no pueden ser reducidos. El problema, por supuesto, es que muchos sociólogos y no sociólogos no creen que este supuesto sea válido. En contraste, sostienen que los fenómenos colectivos no son nada más que las acciones de los individuos participantes” (Sawyer, 2002: 244). Entre los primeros, Sawyer distingue a los “estructuralistas” y entre los segundos, a los teóricos de la elección racional.

perspectiva de Durkheim, en relación con los individuos, lo que nos lleva al siguiente apartado.

3.2 La naturaleza coercitiva y exterior de los hechos sociales

Exterioridad y coerción son, en la definición de Durkheim, propiedades relacionales de los hechos sociales: éstos son exteriores y coercitivos *en relación* a los individuos.

La exterioridad de los hechos sociales es expuesta por Durkheim con el recurso de un argumento bastante intuitivo: al momento de su nacimiento, los individuos se encuentran con ciertas *formas de hacer las cosas* que ya estaban ahí; formas de hacer de las que cabe decir que “si éstas existían antes de él es que existen fuera de él” (Durkheim, 2000: 57).

La simplicidad del recurso argumentativo puede ocultar la complejidad de la propiedad de exterioridad que, en la perspectiva de Durkheim, tienen los hechos sociales respecto de los individuos. Como queda de manifiesto en el siguiente pasaje tomado de un breve texto de Durkheim publicado en 1917 en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, no se trata tan sólo de una relación de *anterioridad* en el tiempo:

La gran diferencia entre las sociedades animales y las sociedades humanas es que en las primeras el individuo está gobernado exclusivamente *desde dentro*, por los instintos (salvo una pequeña parte de educación individual que ella misma depende del instinto); las sociedades humanas, por contrario, presentan un fenómeno nuevo, de una naturaleza especial, que consiste en que ciertos modos de actuar le son impuestos al individuo, o, al menos, son propuestos a él, *desde fuera* y se sobreañaden a su propia naturaleza: tal es el carácter de las «instituciones» (Durkheim, 2000: 321).

Para ser más precisos, habría que apuntar entonces que la exterioridad es la forma en la que la propiedad *coerción* opera en relación a los individuos: “desde afuera”. Esta precisión parece autorizada por el modo en la que el propio Durkheim frasa su definición de hecho social: “Es un hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una *coerción exterior* sobre el individuo.

A decir de Durkheim, la existencia exterior de esta coerción se esconde por regla general a la observación pues la fuerza del hábito hace que los individuos percibamos nuestras acciones como gobernadas por disposiciones interiores,

intenciones o decisiones. Sin embargo, la coerción se manifiesta de inmediato en su exterioridad ante cualquier intento de resistencia (ver Durkheim, 2000: 57).

Esta forma de definir el carácter coercitivo de los hechos sociales respecto de los individuos echa luz sobre un rasgo sumamente interesante de la ontología implicada en la perspectiva de Durkheim. Para dar cuenta de ese rasgo conviene explicitar la afirmación ontológica sobre la que he estado rondando:

Los hechos sociales existen *fuera* de los individuos.

Ésta es la afirmación ontológica con la que Durkheim justifica que, a diferencia de algunos de los sistemas de filosofía social que reseñé en el apartado anterior, para la sociología el individuo humano sea

menos un punto de partida que un punto de llegada. No comenzamos por postular una concepción de la naturaleza humana para deducir de ésta una sociología; es más bien a la sociología a la que demandamos un entendimiento progresivo de la humanidad (Durkheim, 2012: 501).

En un artículo de 1914 titulado *El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales*, Durkheim reconoce que

Si bien la sociología se define como la ciencia de las sociedades, en realidad no puede tratar grupos humanos, que son el objeto inmediato de su investigación, sin llegar finalmente hasta el individuo, el elemento último que compone a esos grupos. Porque la sociedad sólo puede constituirse siempre y cuando penetre en las conciencias individuales y las moldee «a su imagen y semejanza» (Durkheim, 2012: 515).

Al lado de la afirmación de la existencia exterior de la sociedad respecto a los individuos, la ontología implicada en la sociología de Durkheim da cuenta también de cómo esa existencia exterior es introyectada en las existencias individuales, mecanismo imprescindible para la existencia continuada de la sociedad, es decir, para su reproducción.

Así pues, en la sociología de Durkheim, *lo social* emerge de las relaciones entre individuos, tanto como el individuo emerge de los hechos sociales que se le imponen desde afuera. En este último orden de fenómenos, más que ser *un miembro del todo social*, el individuo es su consecuencia: “por consiguiente es imposible intentar explicar el todo sin explicar la parte, por lo menos como una consecuencia” (Durkheim, 2012: 515).

Cierro esta breve visita ontológica a la sociología de Durkheim, diciendo que comparto la apreciación de Sawyer en el sentido de que esta doble agenda de la ontología de Durkheim sintetiza en una *teoría de la emergencia social* que corre en dos direcciones: del individuo hacia la sociedad y de ésta, en un movimiento de “causación descendente”⁶⁰ hacia el individuo (Sawyer, 202: 227). Coincido con el psicólogo estadounidense también en su valoración de que este doble sentido de la emergencia es lo que permite a Durkheim escapar premonitoriamente al dilema reduccionismo/dualismo, dilema que décadas después atraería la atención verdaderamente preocupada de los especialistas en el campo de la filosofía de la mente y, poco después, agrego yo, en el de la metafísica social contemporánea.

⁶⁰ *Descendente* en el sentido de que la causación corre del nivel emergente al nivel del que emergió y que, en esa medida, aparece como su condición de posibilidad.

CAPÍTULO 4

Ontología de la comprensión

A pesar de su importancia en la historia de la sociología y de su empuje inicial, la posición naturalista-positivista no gozó de una hegemonía indiscutible en el desarrollo posterior de la disciplina. Como lo plantean Enrique de la Gaza y Gustavo Leyva, parte importante de las escuelas y posturas desarrolladas en el campo durante el siglo XX suscribirían en lo general la tesis de que “el ámbito de los objetos del que se ocupan (...) las «ciencias sociales» se halla preestructurado simbólica y discursivamente, por lo que el acceso al mismo tiene que estar mediado por una comprensión de sentido” (De la Garza y Leyva, 2012: 28).

La tesis en cuestión contiene una doble afirmación:

- (a) la afirmación *ontológica* de que “el ámbito de objetos de los que se ocupan las «ciencias sociales» se halla preestructurado simbólica y discursivamente” y
- (b) la afirmación *metodológica* de que, dado lo anterior, “el acceso” a ese ámbito de objetos “tiene que estar mediado por una comprensión de sentido”.

La mayoría de las reconstrucciones monográficas de la teoría sociológica suelen desdeñar la importancia que tiene la afirmación *ontológica* (a) en el desarrollo de la sociología comprensiva identificándola exclusivamente como una tradición *metodológica* comprometida con la afirmación (b).

En este apartado me propongo reconstruir los vaivenes de la relación entre hermenéutica y sociología que parecen dar origen a ese desdén y, en oposición al mismo, ilustrar el fuerte compromiso que Weber y los más importantes desarrollos posteriores de la sociología comprensiva tienen con la afirmación ontológica (a).

La historia del impacto original de la hermenéutica en la sociología puede reconstruirse en dos grandes momentos: Un primer periodo, que abarca del siglo XVII al siglo XIX, en el que la hermenéutica se desplaza del campo de la interpretación de los textos sagrados al de la fundamentación de las ciencias del espíritu y un segundo momento —que se extiende hasta poco más de la primera mitad del siglo XX— caracterizado por un proceso de bifurcación en el que la hermenéutica corre en dos pistas paralelas: la sociología y la filosofía.

4.1 De la hermenéutica sacra a la fundamentación de las ciencias del espíritu

El vocablo «hermenéutica» hunde sus raíces en la mitología griega, concretamente, en Hermes, “el enviado divino que llevaba los mensajes de los dioses a los hombres” y aparece por vez primera en 1654 en el título *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* de Johann Conrad Dannhauer (Gadamer, 2001: 57-58).

Anclada desde su origen al arte de poner en contacto a mundos heterogéneos, la hermenéutica nace como un *oficio* consistente en escalear el “verdadero significado” de un texto (Bauman, 2002: 7) y se desarrolla originalmente en tres campos distintos:

- en la interpretación de textos religiosos, que recibiría un empuje especial en el contexto del debate entre católicos y protestantes,
- en la aplicación, en el campo de la jurisprudencia, de preceptos legales generales a casos concretos y, por último,
- en la traducción e interpretación filológica de los textos clásicos de la tradición griega y latina, campo que había cobrado gran valor en el contexto del Renacimiento (ver Leyva, 2012: 137-138).

El ambiente intelectual prusiano de finales del siglo XVIII fue el medio que asistió al primer vuelco importante que se dio en el desarrollo de este *oficio*; un vuelco en virtud del cual, de hecho, la hermenéutica dejaría de ser un simple oficio para convertirse en una disciplina.

El capítulo decisivo de tal vuelco lo constituye la aparición en escena del *autor* del texto; el objeto del análisis del hermeneuta —el texto— deja así de ser independiente de su autor. Para comprender un texto no bastaba analizarlo, había que dirigir la atención a su autor, al sujeto detrás del texto, mismo que no era accesible ni descifrable mediante las herramientas del análisis filológico.

Este cambio se personificó en la figura de Friedrich Schleiermacher, para quien la interpretación de un texto implicaba una tarea doble: por una parte, el análisis *gramatical objetivo* “de los nexos lingüísticos (...) que se dan en la articulación y las relaciones que mantienen los signos lingüísticos entre sí” y, por otro, la reconstrucción *psicológica subjetiva* de las intenciones del autor (Leyva, 2012: 142).

Poco a poco, el análisis del componente psicológico se convertiría en el corazón de la empresa hermenéutica y terminaría por desplazar por completo al componente gramatical que le había dado origen (ver Leyva, 2012: 143).

Este desplazamiento sería el signo de la hermenéutica del siglo XIX y encontraría su principal exponente en la figura de Wilhem Dilthey, en cuya obra la hermenéutica deviene fundamentación epistemológica y sello de distinción de las así llamadas “ciencias del espíritu”.

En oposición explícita a quienes, como John Stuart Mill, llamaban a la fundación de una *ciencia natural de lo social* cobijándose en la tesis de *la unidad del método*, Dilthey dirigió sus esfuerzos a argumentar la diferencia radical que existe entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, concretamente a “analizar qué clase de relación existía entre las *Geisteswissenschaften* y su «objeto» mostrando por qué esta relación era distinta de la que se encontraba entre las *Naturwissenschaften* y sus objetos” (De la Garza y Leyva, 2012: 26).

En palabras del propio Dilthey, la diferencia estriba en que “Las situaciones en la sociedad nos son comprensibles desde dentro; podemos reproducirlas, hasta cierto punto, en nosotros, en virtud de la percepción de nuestros propios

estados (...mientras que) La naturaleza es muda para nosotros. (...) La naturaleza nos es ajena” (citado en Mardones y Ursúa, 1997: 69).

Y es que, en tanto producto de la acción humana, la realidad social es en sí misma significativa, lo que la hace objeto de una operación cognoscitiva que está vedada para las ciencias naturales:⁶¹ la *comprensión*, definida en términos generales como la capacidad empática de colocarse en el lugar del otro, de transportarse “mentalmente al contexto y a las situaciones específicas” del otro (Velasco, 2012: 206). A decir de Dilthey, “comprender es redescubrir a ti en mí” (citado en Bauman, 2002: 33).

En la obra de Dilthey se termina por desdibujar el sello original de la hermenéutica como un oficio de interpretación de textos y se concibe más bien como el método más adecuado para del conocimiento de la realidad social, entendida como el ámbito de todas las “objetivaciones de la vida”.

Si la interpretación de textos entendidos como “expresiones de vida fijadas en la escritura” (Dilthey citado en Leyva, 2012: 151), constituye un capítulo central de la hermenéutica, que no el único, es porque de todas las objetivaciones de la vida, la más importante es justo el vehículo expresivo de la escritura, es decir, el lenguaje. Pero la categoría de “objetivación de la vida” es mucho más amplia; en palabras de Dilthey, la expresión equivale a “las diversas formas en las que se ha objetivado la comunidad existente entre los individuos en el mundo de los sentidos” (citado en Leyva, 2012: 149).

De la mano de Dilthey la hermenéutica se constituye en una fundamentación de las ciencias del espíritu que descansa en la «facultad del hombre de conocerse a sí mismo y a la sociedad y a la historia por él creadas” (Leyva, 2012: 145), lo que, además de revestirlas de especificidad frente a las ciencias naturales, las coloca, según el propio Dilthey, como una enmienda al programa kantiano que adquiere la forma de una «crítica de la razón histórica».⁶²

⁶¹ Pues, como apunta Bauman, “sólo es posible captar el sentido de aquel objeto que es significativo en sí mismo (¡no un árbol!)” (Bauman, 2002: 37).

⁶² Enmienda porque, para Dilthey, “el *a priori* de Kant (...) es rígido y muerto (...); pero las condiciones reales de la conciencia y sus presuposiciones, como yo las comprendo, son un proceso histórico vivo (...), son desarrollo (...), tienen su historia [...] La vida de la historia aprehende también las condiciones aparentemente rígidas y muertas bajo las cuales pensamos” (citado en Leyva, 2012: 145).

Así planteada, si bien la hermenéutica en Dilthey aparece fundamentalmente como un *método*, es en su obra en donde se inaugura también como una posición *ontológica*, a saber, la que entiende a la *realidad social* como el conjunto de las “objetivaciones de la vida”.

Este doble énfasis (metodológico y ontológico) daría pie a que la hermenéutica de Dilthey se constituyera en un referente fundamental para importantes posturas en el ámbito de la filosofía y de la neonata sociología.

4.2 La doble vía disciplinar de la hermenéutica post-diltheyana

El desarrollo de la hermenéutica en la primera mitad del siglo XX está marcado por la diferenciación de su agenda entre dos vertientes disciplinares: la filosófica y la sociológica.

Del mapeo general de esa bifurcación y del seguimiento de la trayectoria que la hermenéutica recorrió en cada una de estas vertientes puede obtenerse la conclusión de que la hermenéutica arraigó como posición *ontológica* en la filosofía y como posición *metodológica* en la sociología⁶³. Sin embargo, en el repaso que haremos por ambas trayectorias, concentrándonos obviamente en la segunda, se hará patente que mientras en la filosofía la hermenéutica se desarrolló como una posición ontológica explícita y radicalmente independiente de toda discusión metodológica o epistémica, su desarrollo en el seno de la sociología mantuvo en todo momento, e incluso profundizó, el doble énfasis —metodológico y ontológico—de la hermenéutica inaugurada por Dilthey.

Por lo demás, ello resulta, desde la perspectiva de Paul Ricoeur, completamente explicable dada la naturalidad con la que las tesis fundamentales de la hermenéutica migran del terreno de la metodología al de la ontología:

Al principio, la cuestión es saber si las ciencias, sean ciencias naturales o ciencias del hombre, constituyen un conjunto continuo, homogéneo y finalmente unitario, o si, entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre es necesario instituir un corte epistemológico. En este primer nivel del problema los términos «explicar» y «comprender» son los emblemas de dos campos enfrentados. En este duelo, el término «explicación» designa la tesis de la no diferenciación, de la continuidad

⁶³ Por ejemplo, Ambrosio Velasco estima que ha sido el desarrollo filosófico de la hermenéutica la que la ha reconocido como una ontología y ubica a Weber, junto con Dilthey y Winch, dentro de la hermenéutica metodológica (Velasco Gómez, 2014: 67).⁶³

epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre mientras que el término «comprensión» anuncia la reivindicación de una irreductibilidad y de una especificidad de las ciencias del hombre. Pero, ¿qué es lo que puede fundamentar, en última instancia, este dualismo epistemológico, sino el presupuesto de que en las cosas mismas el orden de los signos y de las instituciones es irreductible al de los hechos sometidos a leyes? (Ricoeur, 2002: 149).

4.2.1 La hermenéutica filosófica

La recepción de la hermenéutica en la filosofía se daría por conducto de Martin Heidegger, quien, no obstante, desde el inicio toma distancia respecto a la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey.

Mientras que la hermenéutica romántica quedaba circunscrita “al establecimiento de reglas necesarias para la interpretación de los textos” y, en su versión más ambiciosa, a la fundamentación de un área del conocimiento, las ciencias del espíritu (Leyva, 2012: 153), en Heidegger la hermenéutica aparece comprometida con una agenda más basal: el esclarecimiento de la estructura ontológica del mundo, concretamente, el

(...) esclarecimiento de las condiciones de posibilidad y la estructura de la precomprensión y comprensión de la existencia humana (...). Para Heidegger no se trata entonces de una hermenéutica del texto en sentido estricto; tampoco de un esclarecimiento de cuestiones metodológicas propias de un determinado tipo de conocimiento o de ciencias, sino más bien de una hermenéutica de la vida (Leyva, 2012: 153).

Así, la comprensión aparece en la ontología heideggeriana como uno de “Los existenciales fundamentales que constituyen el ser del «ahí»” (Heidegger, 1971: 179).

En perfecta continuidad con este desdén por la fundamentación de las ciencias del espíritu, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer se mueve alrededor de la cuestión de *¿cómo es posible la comprensión?*, pregunta que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias comprensivas, a las normas y a las reglas de éstas, pregunta previa, aún más, a todo comportamiento comprensivo del sujeto” (Leyva, 2012: 160).

Para Gadamer, como para Heidegger, en la medida en que “el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana” su análisis no

corresponde al restringido marco de la metodología o la epistemología de determinados departamentos del conocimiento —el de las ciencias sociales— sino que cae en el “centro de la filosofía” (Gadamer, 1999:12).

Ya instalada en ese “centro”, y como ocurriría también en el seno de la sociología, la hermenéutica gadameriana rompe con el

(...) postulado básico de la hermenéutica romántica de acuerdo con el cual la interpretación, la comprensión de un texto o una obra determinados supondría una suerte de reconstrucción de sus determinaciones originarias (lo que...) implicaría por principio una suerte de anulación de las propias expectativas de un intérprete por demás condenado a una suerte de asimilación congenial, simpatética, a la obra en cuestión (Leyva, 2012: 161-162).

Gadamer establece así una hermenéutica plenamente consciente de que el sentido de un texto, y por tanto su comprensión, está parcialmente determinado por la “situación histórica del intérprete” (Leyva, 2012: 165).

De la mano de Schütz, la sociología comprensiva llegaría a una conclusión similar, pero en este caso de ella se extraerían consecuencias exclusivamente metodológicas que tienen que ver con la situación del sociólogo como intérprete de una realidad pre-interpretada.

Ahora bien, de la trayectoria que la hermenéutica siguió en la tradición sociológica aquí no interesan especialmente las que arraigaron en ciertas decisiones metodológicas sino las que lo hicieron en afirmaciones ontológicas.

4.2.2 La hermenéutica sociológica; una lectura ontológica

Gracias a su recuperación en la obra de Max Weber, Dilthey fue uno de los principales referentes de los debates que fundaron la disciplina sociológica.

Como es bien sabido, el tronco de la sociología weberiana se constituyó en continuidad y ruptura con los postulados de la hermenéutica diltheyana.

Ruptura porque Weber rechaza la concepción diltheyana de “la comprensión como un proceso empático de revivencia (...) en el que se (...) se reexperimentan los motivos del agente” (Velasco, 2012: 208). Como alternativa, Weber propondrá un método centrado en la construcción y utilización de *tipos ideales*.⁶⁴

⁶⁴ En una exposición sumaria, ese método opera del siguiente modo:

Continuidad porque Weber suscribe por entero la afirmación de la significatividad de los asuntos humanos como el fundamento de la especificidad del método comprensivo.

Llevada al campo de la sociología, esa continuidad condensa en el modo en el que Weber define el objeto de estudio de la sociología: la acción social. Según esa definición, una *acción* es un comportamiento al que el agente o los agentes asocian un *significado subjetivo* y es *social* si ese significado está referido al comportamiento de otros (Weber, 2006: 69).

Dada esa significatividad, la especificidad de la sociología respecto a las ciencias naturales queda establecida de este modo:

Con las «instituciones» estamos en situación de lograr —a diferencia de lo que logramos con los «organismos» algo que va *más allá* de la mera constatación de relaciones y de regularidades («leyes») funcionales, algo totalmente inaccesible para las «ciencias naturales» (...). Ese algo más es precisamente la «comprensión» del comportamiento de los *individuos* participantes, pues nosotros *no* «comprendemos» las células, sino que solamente podemos conocer y establecer su función según las leyes que sigue su desarrollo. Esta mayor aportación de la explicación mediante interpretación respecto a la explicación mediante observación paga, por supuesto el precio del carácter fragmentario e hipotético de los resultados que se pueden conseguir mediante la interpretación. Pero esta última es, no obstante, lo específico del conocimiento sociológico (Weber, 2006: 87).

La “explicación mediante interpretación” pone en marcha recursos metodológicos sensiblemente distintos a los recursos metodológicos propios de la “explicación mediante observación”. Un enclave particularmente interesante de esa especificidad está en el hecho de que para el método interpretativo las generalizaciones teóricas no son un fin sino tan sólo un “medio heurístico en la búsqueda de la interpretación del significado particular de las acciones” (Velasco, 2012: 207).

-
- el sociólogo construye una categoría teórica, un *tipo ideal*, hipotetizando y acentuando *unilateralmente* ciertas características de la acción social que desee estudiar de manera tal que resulte un modelo libre de contradicciones.
 - con ese instrumento conceptual en mano, la comprensión ocurre en el contraste del fenómeno estudiado con el modelo construido y arroja como resultado el dibujo de la especificidad del fenómeno, dibujo que adquiere sus contornos en su desviación respecto al tipo ideal (ver Bravo, 1984: 22-32 y Díaz Polanco, 1984: 63-73).

Lo que aquí interesa resaltar, no obstante, no es esa especificidad metodológica sino la especificidad fenoménica que la justifica. En la caracterización de dicha especificidad, encuentro tres enclaves cruciales de la ontología implicada en la sociología comprensiva, tal y como fue inaugurada por Weber.

Primer enclave

Para identificar el primer enclave conviene regresar un poco en la exposición y preguntar ¿por qué no podemos *comprender* el comportamiento de las células? ¿cuál es el origen del *mayor aporte de la explicación interpretativa* frente a la observadora?

En Weber, ambas respuestas se encuentran en la categoría de *sentido* o *significado*: no podemos comprender el comportamiento de la célula porque éste no tiene *sentido* para ella; la explicación interpretativa tiene un mayor aporte explicativo porque da cuenta de un fenómeno al que no puede accederse desde la explicación “observadora”: el *sentido*. El sentido o significado es pues, el fenómeno que distingue a la *acción*, como conducta motivada, del mero comportamiento.

La cuestión sobre la que me interesa llamar la atención aquí es que la diferencia que Weber establece entre *comportamiento* y *acción* puede ser leída como afirmando una auténtica discontinuidad ontológica, discontinuidad a la que Weber se refiere cuando habla de la *lábil* “frontera entre una acción dotada de significado y un comportamiento meramente mecánico” (Weber, 2006: 70). *Lábil* pero discontinuidad al fin y al cabo y, sobre todo, de gran importancia pues justifica la especificidad de los métodos comprensivos.

La labilidad de la frontera que Weber tiende entre comportamiento y acción evade cualquier dualismo ontológico y se atestigua en la existencia de acciones límite en las que, por ejemplo, la tradición opera casi como una disposición fisiológica (ver Weber, 2006: 70).

Si se concede que lo dicho hasta aquí es plausible, es decir, si se concede que Weber identifica una discontinuidad ontológica que, por conducto del sentido, levanta una *lábil* frontera entre comportamiento y acción; y si se concede también que, justo por esa labilidad, tal discontinuidad no implica consecuencia dualista

alguna, entonces ¿no se puede leer a Weber como afirmando que, por conducto del significado, la acción *emerge* de la conducta? La definición mínima de emergencia que reseñé en el primer capítulo parecería autorizar una respuesta afirmativa.⁶⁵

Ahora bien, toda vez que Weber distingue entre *acción* y *acción social*, podría objetarse que la discontinuidad o emergencia que he identificado no se tiende entre *lo social* y *lo no-social* sino entre el *comportamiento* y la *acción*; pensando en términos de *dominios*, la frontera se levantaría entre el dominio de los organismos vivos que presentan determinados comportamientos y el de los sujetos humanos que emprenden ciertas acciones.

Para responder a tal objeción conviene recordar que la distinción entre *acción* y *acción social* para Weber descansa en la *orientación del sentido* de la acción. En palabras del autor, es social “aquel comportamiento en que el significado que el agente o los agentes le asocian está referido al comportamiento de *otros*, siendo este último por el que se guía el comportamiento de aquéllos” (Weber, 2006: 17).

Dado que el salto ontológico en Weber se da de la mano de la capacidad de los sujetos de orientar su acción a la acción de otros, esa capacidad merece toda nuestra atención.

¿Por qué el sujeto puede orientar su acción hacia el comportamiento de otros siendo que éste puede ser “pasado, presente o esperable en el futuro” y que “los «otros» pueden ser personas individuales y conocidas o un número indeterminado y desconocido”? (Weber, 2006: 97).

En la reseña que hace Giddens de Weber, ello es posible porque la acción significativa no se da en el vacío sino en el contexto de “influjos socioculturales” (Giddens, 1998: 252) en virtud de los cuales un sujeto puede esperar, por ejemplo, “que otros muchos, indeterminados y desconocidos, van a estar dispuestos” a aceptar el dinero que en estos momentos él mismo está aceptando; lo que hace de la acción de recibir un pago una acción social (Weber, 2006:97). La acción social sólo puede existir entonces en un *medio social* que dote a los sujetos de las expectativas que necesitan para orientar el sentido de su acción a la acción de otros.

⁶⁵ En esa definición mínima, emergencia denota sencillamente la aparición de una novedad cualitativa.

El explícito anti-reduccionismo respecto a la psicología que Weber suscribe al afirmar, por ejemplo, que

(...) del análisis de las cualidades psicológicas del hombre no se progresa al análisis de las instituciones sociales (... por lo que) no explicaremos las instituciones a partir de unas leyes psicológicas o de fenómenos psicológicos elementales (Weber citado en Giddens, 1998: 252),⁶⁶

descansa en el supuesto de que el fenómeno *sentido orientado* sólo puede existir en un *medio social*.

Pero en Weber, esta advertencia aparece sólo como eso, como un supuesto; lo que nos lleva al siguiente enclave.

Segundo enclave

Es preciso admitir que Weber no llega muy lejos en explicar en qué consiste el medio social en el que los sujetos forman las expectativas que les permiten orientar sus acciones a las acciones de otros. Por ejemplo, cuando busca dar cuenta de la regularidad que reviste a las relaciones sociales definidas como acciones sociales recíprocamente orientadas, Weber habla de “expectativas típicas” pero no atina en plantear típicas con respecto a qué, cuál sería el origen de esa *tipicidad* (Weber, 2006: 105).

Es en ese vacío de la sociología weberiana en el que se inserta la intención explícita de Alfred Schütz de dotar a la sociología comprensiva de Weber de “un punto de vista filosófico seguro y de alcance general” (Schütz, 1989: 37).

Ahí está pues el matiz prometido: un enclave importantísimo de la ontología implicada en la sociología comprensiva (a saber, la afirmación de la existencia de un *medio social* como condición necesaria para la acción social), se encuentra

⁶⁶ Por otra parte, el anti-reduccionismo de Weber respecto a la psicología es perfectamente coherente con la especificidad metodológica que defiende para la sociología frente a las ciencias generalizantes: “Supongamos que, por medio de la psicología (...), se logre un día descomponer todas las ligazones causales de fenómenos sociales, observadas o imaginables para el futuro, en algunos «factores» simples últimos, y que se pueda abarcarlas luego de manera exhaustiva en una imponente casuística de conceptos y de reglas que valgan estrictamente como leyes: ¿Qué importancia revestiría el resultado de todo esto respecto de nuestro conocimiento de la cultura históricamente dada, o de cualquier fenómeno individual de ella, como por ejemplo el capitalismo en su desarrollo y significación cultural? Como medio cognoscitivo, no revestiría utilidad mayor ni menor que la que tendría un catálogo de las combinaciones de la química orgánica respecto del conocimiento biogenético del mundo animal y vegetal” (Weber, 2001: 63).

apenas insinuado en Weber y encontraría explicitación y desarrollo hasta la sociología fenomenológica de Schütz.

A juicio del sociólogo austriaco, el más importante límite de la sociología weberiana es el haber concebido a la acción significativa de un individuo como el elemento básico e irreductible de la realidad social (Schütz, 1989: 37) sin percatarse de que esa acción se da en el marco de la “estructura significativa del mundo social” (Schütz, 1989: 42) y de que, en suma, “el significado se constituye (...) como un fenómeno intersubjetivo”. (Schütz, 1989: 62).

Es así como, en la brecha abierta por la noción diltheyana de las “objetivaciones de la vida” y por conducto de la recuperación explícita de la fenomenología de Edmund Husserl (Velasco, 2012: 209), arribó a la teoría sociológica el concepto de “mundo de la vida”, con el que pronto se empezó a nombrar al conjunto de las objetivaciones realizadas por los actores en el curso de su vida cotidiana, un mundo que los actores “experimentan como la realidad de sus vidas cotidianas” (Schütz, 1995: 79), un “mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento” (Schütz, 1995: 198). Ese mundo toma cuerpo en los sujetos la forma de los esquemas interpretativos —el *saber mutuo* en la terminología de Giddens (1997: 190) o el *acervo de conocimiento a mano* en la de Schütz (1995: 198)— con base en los cuales orientan sus acciones hacia otros y lo hacen, la mayoría de las veces, de un modo adecuado a la situación de la que se trate.⁶⁷ Una consecuencia de este modo de enfocar el contexto intersubjetivo en el que se da la acción significativa es que desaparecen las *acciones límite* que Weber había identificado en la acción puramente tradicional: toda vez que éstas se tejen a partir de las tipificaciones del mundo de la vida, constituyen, sin lugar a dudas, acciones significativas.

⁶⁷ En el desarrollo de la sociología comprensiva, el mundo de la vida terminaría por desplazar a la acción social como “el objeto de la ciencia empírica de la sociología” (Berger y Luckmann, 2001: 36). En una segunda generación de posturas sociológicas con sello hermenéutico este desplazamiento se había consolidado. Ello es evidente en la obra de, por ejemplo, Harold Garfinkel para quien a la sociología debe interesarle “no sólo las acciones de la otra persona, sino todo el conocimiento del mundo que esa otra persona tiene” (Garfinkel, 2006: 295). Consecuente con ello, Garfinkel dirige su etnometodología a desarrollar un programa de investigación en el marco del cual fuese posible —mediante la realización de distintos “experimentos de ruptura”— entrar en contacto empírico con el *acervo de conocimiento* que los actores tienen y en virtud del cual actúan como lo hacen.

Lo ontológicamente relevante aquí es que el *mundo de la vida* puede ser definido como una realidad emergente respecto a las acciones significativas de los sujetos y funciona, al mismo tiempo, como su condición de posibilidad.

Ahora bien, la licencia que nos dimos de extender a Weber en la sociología fenomenológica de Schütz para extraer las consecuencias ontológicas de lo que podríamos llamar la intuición *emergentista* que subyace a la diferencia entre acción y acción social, parecería correr en una dirección, si bien no opuesta, por lo menos no coincidente con el individualismo con el que se suele identificar al sociólogo alemán. En ocasión de la exposición del último enclave ontológico que distingo en su obra, considero que quedarán despejada las suspicacias a las que puede conducir este señalamiento.

Tercer enclave

Por principio de cuentas, hay que tomar en serio a Weber cuando afirma que “La acción, como comportamiento guiado por un significado (...), sólo existe, para nosotros, como comportamiento de una persona individual o de varias personas *individuales*” (Weber, 2006: 84).

Lejos de la lectura habitual de que el individualismo weberiano es una posición *metodológica*, se trata, desde mi punto de vista, de una afirmación transparentemente ontológica; así lo sugiere la forma misma en la que la está fraseada: la acción sólo *existe* como comportamiento de individuos.

Siendo todavía más específica, considero que más que una moraleja ontológica de su sociología, el individualismo es el *supuesto ontológico* con base en el cual Weber se deslinda, también ontológicamente, del *holismo*.

Ello queda suficientemente expuesto, desde mi modo de ver, en la crítica que, pensando explícitamente en Schäffle, Weber interpone a lo que llama la “sociología orgánica”:

(...) la llamada sociología «orgánica» (...) pretende explicar la acción social colectiva partiendo de «todo» (la «economía». El individuo y su comportamiento son interpretados dentro de ese «todo» de manera similar a como la fisiología trata el lugar de un «órgano» corporal en la «economía» del organismo (...). Para una sociología interpretativa, ese tratamiento funcional puede servir para dos cosas. En primer lugar, para una ilustración práctica y como una guía provisional. Para esto

puede ser muy útil y necesario, pero naturalmente también puede muy perjudicial si se exagera su falso realismo conceptual y su valor cognoscitivo. En segundo lugar sólo este funcionalismo podrá en algunos casos encontrar la acción social, que será importante interpretar para explicar el contexto. Pero en este punto (...) comienza el trabajo de la sociología (Weber, 2006: 87).

Más aún: metodológicamente Weber no prohíbe la posibilidad de que, para “finalidades cognoscitivas” distintas a las de la sociología o bien por alguna “finalidad práctica”, pueda “resultar apropiado e inevitable tratar las instituciones sociales (el «Estado», las «cooperativas», la «sociedad anónima», las «fundaciones») como individualidades concretas” (Weber, 2006: 84-85). Como posición metodológica pues, el holismo no es inadmisibles para Weber, tan sólo le parece sociológicamente infértil.

Como lo demuestra el que hable sin titubeos del “falso realismo conceptual” de la sociología orgánica, el individualismo ontológico de Weber es mucho más radical que su individualismo metodológico.

Considero, no obstante, que este individualismo no alcanza a comprometer a Weber con algún tipo de reduccionismo, como supone equivocadamente Schütz al afirmar que “Weber reduce todas las clases de relaciones y estructuras sociales, todas las objetivaciones culturales, todos los dominios del espíritu objetivo, a las formas más elementales de conducta individual” (Schütz, 1989: 36).

Si por “las formas más elementales de conducta individual” Schütz entiende el *mero comportamiento*, creo que lo dicho en el primer enclave descarta su valoración.

Considero pues que es necesario ser cautelosos al afirmar, por ejemplo, que “Weber reconocía la existencia de fenómenos sociales pero afirmaba su reducibilidad” (Murguía, 2014: 572). La única reductibilidad que, según lo expuesto, estaría defendiendo Weber, y de un modo radical, es la reductibilidad de las entidades holistas postuladas por la sociología orgánica a la acción social, pero ésta a su vez es un fenómeno social que, según vimos en el segundo enclave, es irreductible.

Desde mi punto de vista, y con ello considero haber llevado suficientemente lejos esta lectura ontológica de Weber, la asociación entre su individualismo y un supuesto reduccionismo es un testimonio no de su sociología, sino de las

dificultades con las que nos enfrentan las etiquetas de uso corriente en las discusiones ontológicas. Con el recurso de esa terminología, no es posible dar cuenta de una postura que, como la de Weber, podría ser catalogada como un *individualismo social de sello emergentista*.

CAPÍTULO 5

Ontología de las formas sociales

Georg Simmel es *contemporáneo* de Durkheim y Weber no sólo en el sentido cronológico del término. Su interlocución directa con el autor de *Las reglas del método sociológico*, su trabada amistad con el autor y con la editora de los textos publicadas bajo la fórmula *Economía y sociedad* y, sobre todo, el que se preocupara y ocupara explícitamente de los mismos problemas, son hechos que contrastan con su relativa marginalidad en la historia que hasta hace relativamente poco la disciplina solía contar de sí misma⁶⁸.

⁶⁸ Algunos ejemplos emblemáticos:

- Simmel no aparece entre los cuatro autores que acompañan a Marx, Durkheim y Weber en *Las etapas del pensamiento sociológico* de Raymond Aron de 1967 (Montesquieu, Tocqueville, Comte y Pareto);
- merece apenas cuatro menciones en los capítulos que Anthony Giddens dedica a la obra de Max Weber en *El capitalismo y la moderna teoría social* (1971);
- aparece muy discretamente al lado de Tönnies como parte de la escena de *La sociología alemana en la época de Max Weber* que dibuja Julien Freun en la *Historia del análisis sociológico* compilada por Robert Nisbet y Tom Bottomore (1978).

La formación del pensamiento sociológico de Robert Nisbet (1966) constituye una excepción pues dedica a Simmel todo un apartado en el tratamiento de cada “idea-elemento de la sociología” que identifica (la *comunidad*, la *autoridad*, el *status*, lo *sacro* y la *alienación*).

No fue sino hasta la década de los ochentas que Simmel comenzó a figurar de manera constante en el árbol genealógico de la sociología (ver Watier, 2005: 17).⁶⁹ A partir de entonces, es común encontrar en la literatura especializada reivindicaciones de la faceta sociológica del autor. En este apartado me propongo sumar un énfasis, evidentemente uno *ontológico*, a las reivindicaciones de Simmel como un clásico de la sociología.

5.1 Simmel, clásico de la sociología

Jeffrey Alexander define una obra *clásica* como aquella a la que los científicos contemporáneos conceden un “rango privilegiado” al considerar que “en calidad de clásica, tal obra establece criterios fundamentales en ese campo particular” (Alexander, 1990: 23).

En la historia de la sociología el establecimiento de criterios fundamentales estuvo en parte comprometido con dotar a la disciplina de una especificidad suficiente para justificar su pertinencia como campo de conocimiento autónomo. Ese sentido de especificidad puede ser metodológico u ontológico.

En el terreno metodológico la especificidad de la sociología se construyó, fundamentalmente, en un doble deslinde: el deslinde frente al carácter especulativo de la empresa filosófica y el deslinde frente a los métodos que se identifican como propios de las ciencias naturales.⁷⁰

En este terreno, aun cuando Simmel coreó con Weber algunas de las consignas centrales de la defensa de la especificidad metodológica de la sociología —por ejemplo, el rechazo al realismo científico ingenuo y el reconocimiento del carácter fragmentario y unilateral del conocimiento histórico-social (Cohn, 1998:

⁶⁹ En la década de los ochentas Simmel comienza a figurar en las más importantes reconstrucciones históricas del pensamiento sociológico. Poco a poco, el desdén que se lee, por ejemplo, en el apéndice de tan sólo seis páginas que Randall Collins le dedica en su emblemático *Tres tradiciones sociológicas* (1985) (*cuatro* en la edición de los noventas) (Collins, 1996: 118-124), comienza a contrastar con tratamientos como el que le da George Ritzer en la *Teoría sociológica clásica*, en cuyas páginas introductorias se reconoce a Simmel como una de las “cuatro figuras principales” de la historia de la teoría sociológica al lado de Marx, Durkheim y Weber (Ritzer, 1993: xix).

⁷⁰ Metodológicamente, este deslinde presenta una gradiente que va desde la tímida especificidad que Durkheim atribuye al método sociológico respecto a las ciencias naturales, hasta la diferencia radical que separa según Weber la naturaleza de ambos campos de conocimiento.

65-66)⁷¹—, su figura dista mucho de aparecer como decisiva. Esto puede deberse al hecho de que, en contraste con Marx o Durkheim, Simmel no renunciara nunca, ni en los dichos ni en los hechos, ni en la forma ni en el contenido, al oficio filosófico (ver Watier, 2005: 7).

Del otro lado, en el terreno ontológico, la especificidad de la disciplina se construyó a través de la identificación del orden de realidad que habría de constituirse como su campo de estudio y de la demostración de que se trata de un orden distinto e irreductible respecto a otros.

Es en este terreno, que representa el foco de nuestro interés, en el que la figura de Simmel destaca por derecho propio⁷² y, al menos, con la misma nitidez que la de Marx, Durkheim o Weber.

El propio Durkheim, quien criticara duramente el carácter especulativo de sus afirmaciones y lo culpaba de defender una concepción “vaga” de sociología (ver Watier, 2005: 14), reconoció a Simmel el haber desarrollado un claro “sentido de la especificidad de los hechos sociales” (Watier, 2005: 16).⁷³

En las siguientes páginas se reconstruyen, en clave ontológica, los aspectos centrales de la argumentación de Simmel en torno a la especificidad del orden de fenómenos de los que habría de ocuparse la sociología.

5.2 La delimitación del objeto de estudio de la sociología: ontología de las formas sociales

Uno de los argumentos recurrentes de las reivindicaciones de Simmel como un clásico de la teoría sociológica señala que fue al menos tan explícito e insistente

⁷¹ “Simmel afirmaba (...) que «todo conocimiento es la traducción de los datos inmediatos de la experiencia en una lengua nueva, lengua que tiene sus propias formas, sus categorías y sus reglas». El problema de la sociología es precisamente constituir una lengua, las categorías a través de las cuales la realidad, los hechos, pero también la experiencia social adquieren estatus de conocimiento. En este sentido, el conocimiento es siempre una construcción segunda; no es copia o un calco de lo real, tal como el realismo ha pretendido que lo era, erróneamente” (Watier, 2005: 19).

⁷² Decimos “por derecho propio” para distinguir este modo de abordar la obra de Simmel de aquellas reseñas en las que aparece tan solo como un interlocutor de Weber —por ejemplo, Freund (1988) y Cohn (1998)—, o como uno de los fundadores de cierta vertiente de la teoría del conflicto —por ejemplo, Collins (1996)—, o bien como uno de los antecedentes, y por cierto no el más importante, del interaccionismo simbólico —por ejemplo, Joas (1990).

⁷³ De ahí que, a pesar de su marginalidad en los medios académicos de la época, Simmel participara en el primer número del *Année Sociologique*.

como Durkheim en la necesidad de identificar sin ambigüedad el orden de fenómenos a los que el sociólogo habría de dirigir sus esfuerzos.

A juicio de Simmel, “La ciencia de la sociedad se encuentra (...), a diferencia de otras ciencias bien fundadas, en la desfavorable situación de tener que comenzar por demostrar en general su derecho de existencia” (Simmel, 2003: 25), es decir, por oponerse al argumento reduccionista de que, en última instancia, la sociedad es tan sólo “una abstracción, imprescindible para fines prácticos, de gran utilidad también para un resumen provisional de los fenómenos, pero ningún auténtico *objeto* más allá de los seres singulares y los procesos dentro de ellos” (Simmel, 2003: 25).

Del mismo modo y como cabe esperar, Simmel es suficientemente explícito en su rechazo al reduccionismo, a la afirmación de que “«existen» las moléculas del color, las letras, las partículas de agua; pero el cuadro, el libro, el río no son más que síntesis, no existen como unidades en la realidad objetiva, sino sólo en una conciencia que permite que coincidan” (Simmel, 2003: 28).

El anti-reduccionismo simmeliano se expresa no sólo en la afirmación del carácter *sui generis* de las formas sociales⁷⁴ (sobre el que nos concentraremos en seguida) sino en una dura crítica a la pretensión de hacer pasar por incontrovertible el estatus ontológico de los individuos humanos como entidad básica.

Para Simmel,

la línea divisoria que termina la subdivisión en el «individuo» es del todo arbitraria, puesto que también éste tiene que mostrarse al análisis en su progreso constante como una composición de cualidades y destinos singulares, fuerzas y derivaciones históricas que en relación con aquél son realidades tan elementales como los individuos mismos lo son en relación con la «sociedad» (Simmel, 2003: 28-29).

Ahora bien, desde la perspectiva del autor constituye un error oponer al individualismo reduccionista una noción hipertrófica de sociedad que identifique como objeto de la sociología a “Todo lo que los seres humanos son y hacen” con el

⁷⁴ Para Simmel, “si la sociedad ha de ser el objeto autónomo de una ciencia independiente ello se deberá sólo al hecho de que una nueva entidad surge a partir de la suma de los elementos individuales que la constituyen; de otro modo, todos los problemas de la ciencia social serían solamente los de la psicología individual” (citado en Frisby, 2014: 127).

argumento de que todo ello “acontece dentro de la sociedad, (y es) determinado por ella”. Para Simmel, “esta definición (que) quiere darlo todo a la sociología, le quita tanto como la otra que no quiere darle nada” (Simmel, 2003: 25).

La sociología de Simmel reclama como materia de trabajo no todo lo que ocurre en la sociedad sino sólo “aquello que es «sociedad» en la sociedad” (Simmel citado en Cohn, 1998: 73), esto es, las *formas de socialización*.

De acuerdo con Simmel, la sociología debe rechazar cualquier definición sustancialista de su objeto de estudio pues, bien miradas las cosas, lo que solemos llamar *sociedad* es un *acontecer*.⁷⁵ De hecho, para lograr capturar terminológicamente el verdadero sustrato del que ha de ocuparse la sociología, convendría hablar de *socialización* más que de *sociedad* (Simmel, 2003: 34).

Desde esta perspectiva, las concepciones sustancialistas de lo social serían el resultado de la tendencia a fijar la atención en las “interacciones *duraderas*, (...) aquellas que se han objetivado en configuraciones singulares definibles: un Estado, una familia, gremio, iglesias, clases, asociaciones en función de ciertos fines etc.” (Simmel, 2003: 32). En contraste con esas concepciones, Simmel reivindica la importancia sociológica de una “cantidad incontable de tipos de relación e interacción humanas menores y aparentemente insignificantes” (Simmel, 2003: 32).⁷⁶

Así pues, para Simmel,

El estudio de la sociedad es (...) el de todas las formas de socialización; éste no se resume en el análisis de las grandes instituciones que orquestan las relaciones sociales, porque esas grandes formas son

⁷⁵ A decir de Esteban Vernik, esta manera de definir el objeto de estudio de la disciplina coloca a Simmel al margen de “cualquier fundación reificante de la sociología al consagrarla no al estudio de la sociedad como un ente fijo, sino justamente a ese acontecer que son las formas de socialización” (Vernik, 2003: 17).

⁷⁶ En el explícito anti-sustancialismo de la sociología Simmeliana es posible destacar un primer rasgo de la ontología ahí comprometida: se trata de una ontología *relacional* que postula a la interacción como unidad mínima de la existencia social. No obstante, no es ése el rasgo de la ontología sociológica comprometida en Simmel el que aquí desarrollaré. Ello porque coincido con Lionel Lewkow en el sentido de que, en la obra de Simmel, la noción de *interacción* o *acción recíproca*, hace referencia no a una ontología específicamente sociológica, sino a “un principio ontológico general que abarca no sólo problemáticas sociales, sino también, por ejemplo, los nexos entre las partes de los organismos”. Dado el carácter no exclusivamente social de la semántica comprometida en el vocablo alemán *Wechselwirkung*, Lewkow estima que la fórmula “intercambio de efectos” expresa de manera más fiel el argumento simmeliano que la traducción habitual del término como “interacción”. (Simmel, 2017: 43).

recorridas por lazos y acciones recíprocas por las que los individuos se socializan, forman sociedades (Watier, 2005: 2).

Este énfasis en la dimensión de las relaciones y las interacciones sociales le ha valido a Simmel el que la suya sea identificada como una *microsociología* al estilo de desarrollos posteriores como el interaccionismo simbólico, la dramaturgia o la etnometodología que estaría polemizando con sociologías *macro* como la de Emile Durkheim.⁷⁷

La lectura se antoja legítima toda vez que, como hemos visto, el autor exige dirigir los esfuerzos de la disciplina a un tipo de fenómenos “menores y aparentemente insignificantes”. No obstante, una revisión cuidadosa de la distinción que Simmel propone entre *forma* y *contenido* da pauta a otra interpretación.

En esta distinción, la noción de *contenido* hace referencia a las pulsiones, las tendencias, los objetivos individuales que constituyen “la materia psíquica de la socialización” (Watier, 2005: 22) y la de *forma* al modo en el que esa materia se organiza en la escena social.

A decir de Simmel, en sentido estricto los *contenidos* no son *sociales* sino cuando se organizan en *formas de acción recíproca*. Simmel lo dice del modo siguiente:

(...) llamo contenido o materia de la socialización, a cuanto exista en los individuos (portadores concretos e inmediatos de toda realidad histórica), capaz de originar la acción sobre otros o la recepción de sus influencias; llámese instinto, interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico. En sí mismas estas materias con que se llena la vida, estas motivaciones no son todavía un algo social. Ni el hambre, ni el amor, ni el trabajo ni la religiosidad ni la técnica ni las funciones y obras de la inteligencia constituyen todavía socialización cuando se dan inmediatamente y en su pureza. La socialización sólo se presenta cuando la coexistencia aislada de los individuos adopta formas determinadas de cooperación y colaboración que caen bajo el concepto general de la acción recíproca. Por consiguiente, la socialización es la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de los intereses sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan aquellos intereses” (Simmel, 2014: 103)

⁷⁷ Ver, por ejemplo, Rizo, 2013.

Así pues, en la definición de Simmel, *la forma socializa al contenido*; por ejemplo, “El modo de organización de la comida socializa el hambre, la forma familia socializa la relación sexual”.

La de Simmel se propone así como una sociología *formal* que tiene por objeto “las formas básicas que asume el proceso de interacción social, con relativa independencia de sus contenidos particulares” (Cohn, 1998: 71).

Así, por ejemplo,

Una sociedad secreta puede tener como contenidos de socialización motivos loables tanto como motivos criminales, puede ser una asociación revolucionaria o una de delincuentes, pero desde que las orientaciones recíprocas entre los miembros están modeladas por la forma del secreto, de ello surge una similitud formal que lleva a orientaciones recíprocas compartidas por los miembros de tales asociaciones. (...) El secreto de la confesión y el secreto de la prostituta no son del mismo orden, pero como socialización implican de los dos depositarios del secreto una relación particular con el conjunto social circundante (Watier, 2005: 40).

Ahora bien, Simmel es en extremo cuidadoso de que esta distinción entre contenido y forma no dé lugar a un dualismo que, desde su perspectiva, es insostenible toda vez que “En todo fenómeno social, el contenido y la forma sociales constituyen una realidad unitaria” (Simmel, 2014: 103).⁷⁸

En ese cuidado descansan las lecturas que, como la de Olga Sabido y Gina Zabudovsky, apuntan que la especificidad que Simmel da a la sociología descansa no en su objeto sino “en el modo de considerarlo” (Sabido y Zabudovsky, 2014: 29). En el mismo sentido, para David Frisby resulta “evidente que el propósito de Simmel de fundamentar la sociología no se apoya en el descubrimiento de un nuevo objeto de la investigación sociológica” (Frisby, 2014: 134) y Watier plantea que “forma y contenido son sólo conceptos relativos, categorías del conocimiento para acercarse a los fenómenos y organizarlos intelectualmente” (*Ibid.*: 22). Desde esta perspectiva, la categoría de *contenido* miraría las interacciones “a ras de piso” mientras que la de *forma* lo haría “desde arriba”, perdiendo detalles, pero capturando el conjunto. Como el propio Simmel declararía, estaríamos simplemente ante “diferentes intenciones del

⁷⁸ Sobre este rechazo simmeliano al dualismo, ver Cohn, 1998: 71.

conocimiento, a las que corresponden diferentes tomas de distancia” (Simmel, 2003: 30).⁷⁹

Aunque esta lectura es coherente con la oposición de Simmel a un realismo científico ingenuo⁸⁰, considero verosímil que el concepto de *forma* sea para Simmel algo más que un *punto de vista* y que, de hecho, se refiera a algo que *existe*, por lo que la distinción entre forma y contenido no es exclusivamente epistémica.

Gabriel Cohn parece llegar a una conclusión similar al afirmar que “la noción de forma ostenta (...) una fuerte marca empirista, en la medida en que esa realidad es concebida como efectivamente dada en la realidad, como un objeto que debe ser trabajado, y no como algo semejante a una categoría del entendimiento ordenadora de lo real” (Cohn, 1998: 83).

Ahora bien, esa lectura ontológica del concepto *forma* topa con una dificultad impuesta por el propio Simmel. Y es que, así como la metáfora organicista dificulta tejer fino en la lectura de Durkheim y reconocer que su ontología no es exclusiva y exhaustivamente holista, la recurrente metáfora geométrica que utiliza Simmel⁸¹ dificulta tejer fino en su lectura y reconocer que la distinción entre forma y contenido no es exclusiva y exhaustivamente epistémica.

⁷⁹ La sociología en Simmel se conforma así como un *punto de vista* inaccesible para quien participa de la interacción social pues “el contenido de la actividad a la que se consagran los miembros de un grupo haría olvidar con frecuencia la socialización en la que se desarrolla” (Watier, 2005: 26). En este punto, la sociología de Simmel acompaña a Marx y Durkheim en la ruptura con lo que en *El oficio del sociólogo* se identifica como la “ilusión de la transparencia” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1975: 30).

⁸⁰ Un realismo que presumiera que los conceptos de la ciencia se corresponden uno a uno con objetos de la realidad. Recordemos que para Simmel, “lo que llamamos contenido fáctico es una recepción desde una categoría unilateral” (Simmel, 2003: 44) de tal modo que, por ejemplo, el concepto *sociedad* es, como todo objeto científico, una síntesis del pensamiento “que en la realidad inmediata no encuentra reflejo alguno” (Simmel, 2003: 25-26).

⁸¹ Dice Simmel: “la sociología, como teoría del ser social en la humanidad, que puede ser objeto de ciencia en otros sentidos incontables, está, pues, con las demás ciencias espaciales en la relación en que está la geometría con las ciencias fisicoquímicas de la materia. La geometría considera la forma merced a la cual la materia se hace cuerpo empírico, forma que en sí misma sólo existe en la abstracción. Lo mismo sucede en las formas de la socialización. Tanto la geometría, como la sociología, abandonan a otras ciencias la investigación de los contenidos que se manifiestan en sus formas o de las manifestaciones totales cuya mera forma la sociología y la geometría exponen” (Simmel, 2014: 109).

Afortunadamente, en sentido distinto a lo que puede sugerir una lectura literal de tal metáfora, el propio Simmel extiende a sus intérpretes una licencia realista —no ingenua pero realista— al plantear que

Aunque semejantes abstracciones (forma y contenido) —las únicas que permiten extraer ciencia de la complejidad y aun de la unidad de lo real— hayan surgido de las necesidades interiores del conocimiento, ha de haber para ellas alguna legitimación en la propia estructura del objeto (Simmel, 2014: 104).

Al amparo de esa licencia, considero que la advertencia de Simmel en el sentido de que forma y contenido son “elementos (inseparables en la realidad) de todo ser y acontecer sociales”, es consistente con la afirmación de cierta discontinuidad ontológica entre, por un lado, los contenidos individuales (pulsiones, intereses, motivos, fines), y, por otro, la “forma o manera de acción recíproca entre los individuos” (Simmel, 2014: 103). En virtud de esa discontinuidad, la sociología consigue justificar su pertinencia como campo de conocimiento autónomo toda vez que cuenta con “un objeto susceptible y digno de investigarse que no se constituye en absoluto de las particulares existencias individuales demostrables” (Simmel, 2003: 27).

En esa dirección apunta la identificación que, como reseña Watier, hace Simmel de ciertas formas que como “el saber objetivo, el dinero, el derecho (...) adquieren una objetividad que gobierna la práctica”, “«formas puras» (que) vueltas independientes de la actividad de sujetos individuales (...) conducen a nuevas relaciones entre los individuos y a una forma supraindividual” (Watier, 2005: 40-41). Algunos antes de acuñar la distinción entre forma y contenido, Simmel hacía ya referencia a “las interacciones sociales y su cristalización en estructuras separadas” (Simmel, 2016: 185) y planteaba, con respecto al dinero, que en él “La función del intercambio se cristaliza (...) como una construcción existente en sí misma” (Simmel, 2016: 191).

La categoría de “forma pura” expresa de un modo emblemático el hecho de que, como apunta Cohn, en la perspectiva de Simmel “las formas (...) tienen su dinámica, ésta pasa a ser la suya propia y ya no la de la vida. De este modo las formas pasan a existir según su propia lógica” (Cohn, 1998: 68). La categoría de “forma pura” manifiesta pues de un modo transparente lo que considero es una tesis ontológica a la que podemos adherir a Simmel sin temor a

sobreinterpretarlo: la que establece la discontinuidad e independencia ontológicas de las formas sociales respecto de los contenidos que los individuos imprimen a cada interacción.⁸²

Adicionalmente, para redondear el dibujo de la ontología implicada en su sociología, conviene aquilatar un dicho de Simmel que hasta aquí ha sido sólo mencionado: el de que *en la forma los contenidos alcanzan “realidad social”* (Simmel, 2014: 103). Desde mi perspectiva, tampoco se arriesga de sobreinterpretar a Simmel al decir que esa afirmación puede leerse del siguiente modo: *en las formas sociales, la acción recíproca emerge como una realidad social sobre la base de los contenidos, no necesariamente sociales, que constituyen su “materia”* (ver Simmel, 2014: 103).

Hasta aquí llega el repaso de la ontología implicada en la manera en que Simmel delimita el ámbito de competencia de la sociología y justifica su pertinencia como campo disciplinar y recorte conceptual. En el siguiente apartado saldo cuentas con, valga la cacofonía, la faceta más filosófica de la faceta sociológica de Simmel: la que él llama *sociología filosófica* y encuentra una expresión emblemática en su famosa *Digresión sobre el problema de ¿cómo es posible la sociedad?*

El interés que reviste para esta reconstrucción esta faceta es que en ella Simmel establece la única tesis ontológica de la sociología clásica que, de la mano de Margaret Gilbert, arraigó en la escena de la metafísica social contemporánea

⁸² Esta independencia de las formas respecto de los contenidos explica que éstas conserven sus propiedades en cualquier escala fenoménica. Por ejemplo, cuando el *secreto* se constituye en la forma sobredeterminante de una relación social, presenta el mismo conjunto de propiedades independientemente de la escala y la extensión de las interacciones que cobije. Por eso, una *sociedad secreta* puede ser desde una pareja de amantes hasta una organización clandestina en la que converjan miles (ver Simmel, 2014: 371-393).

Lo mismo ocurre con la forma *lucha*: como forma de acción recíproca presenta las mismas propiedades cuando moldea un diferendo en el matrimonio, la competencia en el mercado o, a escala societal, el antagonismo en el sistema de castas o en la relación entre clases opresoras y oprimidas e incluso, a escala intersocietal, la guerra (Ver Sabido y Zabudovsky, 2014: 40-41 y Simmel, 299-331).

De esta ductilidad de las formas sociales como objeto de estudio de la sociología, se deduce la medida de cuán equivocados están quienes definen la propuesta de Simmel como una *microsociología*.

5.3 El intencionalismo y los *a priori* de la socialización

Al preguntarse ¿cómo es posible la sociedad? Simmel se apoya explícitamente en la preocupación kantiana en torno a ¿cómo es posible la naturaleza? y a ¿qué papel juega el entendimiento en esa posibilidad?

Desarrollando la analogía con Kant, el autor plantea que mientras “la naturaleza requiere para existir del intelecto que la sintetiza como objeto”, la sociedad no necesita ningún contemplador pues está compuesta ella misma por “elementos conscientes que practican una unidad sintética” (Simmel, 2002: 77). En este sentido, podría decirse que, desde esta perspectiva, la sociedad tiene una existencia de *primer orden* en la medida en que “La conciencia de constituir una unidad con los demás es aquí, de hecho, la unidad misma” por lo que, “La sociedad es la unidad objetiva, no necesita de contemplador alguno, distinto de ella” (Simmel, 2002: 78).

Desde la perspectiva de Simmel:

Para existir, la sociedad supone que los elementos que la constituyen la conocen y la reconocen, no como si la conocieran desde el exterior, como el conocimiento que un observador puede tener de fenómenos que se desarrollan en el mundo físico, sino como miembros del conjunto social. (...) Para existir, las sociedades suponen, de parte de aquellos que van a constituir las, un saber de la socialización (Watier, 2005: 30)

Este énfasis en la conciencia de los individuos que participan en la interacción ha dado lugar a que se afilie a Simmel a cierto psicologismo y a que se descarte, por tanto, la posibilidad de entender la suya como una postura anti-reduccionista.

No obstante, según se estableció en el apartado anterior, Simmel militó activamente en la causa de emancipar a la sociología de cualquier fundamento psicológico; de ahí su insistencia en “abstraer del conjunto de los elementos que constituyen la realidad social un campo singular que no es objeto de análisis de otras disciplinas” (Watier, 2005: 39).

Pero entonces, ¿cómo entender el hecho de que para Simmel “la conciencia de estar vinculado a otros” sea una condición necesaria para que la socialización exista como algo distinto a “la simple yuxtaposición de espacial de objetos”? (Watier, 2005: 42).

Margaret Gilbert responde a esta cuestión presentando a Simmel como exponente de una postura, el *intencionalismo*, cuya tesis fundamental sostiene que, para *existir*, una colectividad requiere de la existencia previa de estados intencionales de seres humanos que sean capaces de verse a sí mismos como conformando una colectividad (Gilbert, 1985: 17).

Para Gilbert el intencionalismo no debe confundirse con una postura individualista si por ello se le entiende como defendiendo la tesis, inaceptable, de que la sociología sólo puede apelar, en última instancia, a los actos particulares de personas individuales.

Así pues, el *intencionalismo* que Simmel suscribe en ocasión de su disertación filosófica sobre los *a priori* de la socialización, no debe ser confundido con una afirmación reduccionista. Es cierto que supone cierta prioridad ontológica del individuo, pero se trata sólo de una prioridad *genética*, como la que existe, para recordar la metáfora durkheimiana, entre la materia inerte y la vida; la prioridad ontológica de aquello que se presenta como condición necesaria para la existencia de algo más. Pero afirmar esta prioridad ontológica diacrónica (para que exista sociedad se requiere que *antes* existan individuos) no implica en modo alguno comprometerse con ninguna prioridad ontológica sincrónica entre el individuo y la sociedad como realidades coexistentes.

La relación ontológica sincrónica entre individuo y sociedad queda expresada en Simmel en la distinción entre forma y contenido que ya hemos revisado y que podemos reiterar para hilvanar la siguiente afirmación respecto a la ontología implicada en el cruce entre su sociología formal y su sociología filosófica:

Es cierto pues que según Simmel la existencia de ciertos *contenidos vitales* individuales (“intenciones” diría Gilbert) es una condición para la existencia de la sociedad, pero también lo es el hecho de que para Simmel esos contenidos se organizan en formas de socialización que son “independientes de los contenidos múltiples y diversos (...) que han podido presidir su nacimiento” (Watier, 2005: 39). Por eso, desde esta perspectiva, por ejemplo, “la fidelidad como afecto no puede ser presociológica” (Watier, 2005: 37).

Con el recorrido hecho a través de la obra de Simmel cierro la reconstrucción monográfica, en clave ontológica, de las perspectivas de la sociología clásica que se asumieron explícitamente *fundacionales*. En el siguiente capítulo reproduzco el ejercicio tomando como objeto la perspectiva teórica avanzada por el marxismo. Como anticipé desde la introducción, en el análisis de esa perspectiva procuraré hacer justicia a la especificidad comprometida en la motivación política, no académica, de su formulación original.

CAPÍTULO 6

Ontología y crítica marxistas

La emblemática aserción de que “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*” (Marx, 1980b: 3) ha dado lugar a algunas de las discusiones más fecundas al interior del marxismo.

¿Quiere decir Marx con ello que es necesario dejar de interpretar la realidad para comenzar a transformarla? ¿Quiere decir que cualquier labor interpretativa de la realidad *debe*, en sentido ético, estar orientada a su transformación? ¿Quiere decir que la única manera de conocer cabalmente la realidad es transformándola?

En la bisagra entre las dos últimas preguntas podríamos colocar, por ejemplo, a Eric Hobsbawm, para quien el marxismo, “la corriente teórica que en la historia del mundo moderno ha tenido mayor influencia práctica (y más profundas raíces prácticas), es al mismo tiempo un método para interpretar el mundo y para transformarlo” (Hobsbawm, 1979: 10).

Para lo que aquí interesa, conviene señalar que una de las derivas que esta discusión puede y suele presentar tiene que ver con si la agenda marxista, orientada a la interpretación y/o transformación del mundo, tiene un capítulo *ontológico*.

De ser así, como aquí se sostiene, las más importantes tesis del materialismo histórico —por ejemplo, la tesis de que la producción es “la condición fundamental de toda historia” (Vilar, 1979: 130)— pueden leerse como auténticas afirmaciones ontológicas.

Ahora bien, la pretensión de hacer una reconstrucción en clave *ontológica* de las principales tesis del materialismo histórico puede ser y ha sido objetada por importantes autores que se reclaman herederos de los planteamientos de Karl Marx.⁸³

Algunos *marxólogos* como Tom Bottomore y Maximilien Rubel, por ejemplo, impugnan incluso el mote, introducido por la pluma de Engels, de *materialismo histórico*:

El nombre es (...) equívoco porque atribuye a Marx una intención filosófica que no tenía. Lo que le preocupaba no era el problema ontológico de la relación entre el pensamiento y el ser (...). Marx *rechazaba*, precisamente, la filosofía especulativa de este tipo y quería sustituir la metafísica por la ciencia (Bottomore y Rubel, 1976: 35).

En términos generales, objeciones como ésta y como las que aquí se intentan anticipar partirían de una afirmación que se puede frasear del siguiente modo: atribuir a Marx una ontología no hace justicia a la ruptura que el autor llevó a cabo con la filosofía como empresa intelectual y que se sintetiza en la undécima *tesis sobre Feuerbach*.

Desde tal perspectiva, en la trayectoria intelectual recorrida por Marx es posible trazar un alejamiento progresivo del autor respecto de la filosofía tanto en la forma de su prosa como en el contenido de sus preocupaciones y aserciones. Tal trayectoria iniciaría en 1841 con la disertación doctoral titulada *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* y terminaría en 1873 con la primera edición de *El Capital*.

⁸³ Una objeción no-marxista a la lectura ontológica de las principales tesis del materialismo histórico la podemos encontrar en la invitación que hace Weber a interpretarlas como tipos ideales: “Limitémonos a establecer aquí que, naturalmente, todas las «leyes» específicamente marxistas, así como las construcciones de procesos de desarrollo — en la medida en que no sean teóricamente erróneas— poseen carácter típico-ideal. La significación heurística eminente, y hasta única, de estos tipos ideales cuando se los emplea para la comparación de la realidad respecto de ellos, y su peligrosidad en cuanto se los representa como «fuerzas operantes», «tendencias», etc., que valen empíricamente o que son redes (esto es, en verdad, metafísicas), he ahí cosas que conoce quien haya laborado con los conceptos marxistas” (Weber, 2001: 92).

El interés que se lee en sus primeras obras por fijar postura respecto a problemas clásicos de la ontología se explica, siempre desde esta perspectiva, porque en ellas Marx no había divorciado aún su agenda de la agenda especulativa de la disciplina filosófica y, más aun, puede ser leído como defendiéndola.⁸⁴

Por eso resulta natural que, por ejemplo, en el *Apéndice* de su disertación doctoral, Marx dedique algunas líneas a un tema típicamente ontológico: la existencia de Dios. En aquellos pasajes, Marx rechaza los argumentos que intentan demostrar la existencia de Dios por estar fundados en afirmaciones del tipo: “Lo que yo me represento realmente (realiter) es para mí una representación real y actúa sobre mí”; según Marx, las “pruebas ontológicas” que descansan en ese tipo de afirmaciones, lo único que *prueban* es “la existencia de la autoconciencia esencial del hombre” (Marx, 1971: 90-91).

Ahora bien, en el contexto del cada vez más profundo conocimiento que Marx iría adquiriendo del sistema filosófico de Hegel, del creciente escepticismo que tal sistema le generaría y del, en este sentido decisivo, encuentro con el materialismo de Feuerbach, este tipo de preocupaciones iría desapareciendo poco a poco de la agenda del *joven Marx* hasta que, finalmente, logró articular y explicitar su renuncia a la filosofía alemana de la época, lo que se habría traducido en un desinterés, también creciente, por los problemas propios de la *ontología*.

Ante este tipo de advertencias, el ejercicio de reconstruir las principales tesis del materialismo histórico desde un punto de vista ontológico exige comenzar por defender explícitamente, y de un modo plausible, su pertinencia; a ello dedico los primeros esfuerzos de este capítulo.

⁸⁴ En el Prefacio de su tesis doctoral, Marx lanza la siguiente sentencia: “La filosofía, mientras una gota de sangre haga latir su corazón absolutamente libre y dominador del mundo, declarará a sus adversarios junto con Epicuro: «No es impío aquel que desprecia a los dioses del vulgo, sino quien se adhiere a la idea que la multitud se forma de los dioses». Algunas líneas más adelante, se dirige a “los despreciables individuos que se regocijan de que en apariencia la situación civil de la filosofía haya empeorado” para responderles, en su nombre, “lo que Prometeo a Hermes, servidor de los dioses: “Has de saber que yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Prefiero seguir a la roca encadenado antes que ser el criado fiel de Zeus” (Marx, 1971: 11).

6.1 ¿El materialismo histórico como ontología?

Defender la pertinencia de leer a Marx en clave ontológica requiere atender a un doble criterio: *posibilidad* y *utilidad*. Así pues, consideraré suficientemente argumentada la pertinencia de hablar de una *ontología marxista* si y solo si consigo dar buenas razones para sostener que:

- (1) es posible atribuir una posición ontológica a Marx.
- (2) es útil atribuir una posición ontológica a Marx.

Dado que considero que (2) es una de las conclusiones obvias de la exposición de la ontología que *puede* atribuirse a Marx que se presenta más adelante, en este primer apartado me centro en argumentar a favor de (1).

La estrategia que sigo para avanzar en esa dirección consiste en imaginar y exponer, del modo más caritativo posible, un par de objeciones que podrían llamar en su apoyo a dos de los más importantes exponentes del marxismo del siglo XX: la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci y el estructuralismo de Louis Althusser.

Dos razones fundamentan la elección de estas posturas:

- el que se trate de autores que pueden leerse como defendiendo una versión anti-ontológica del marxismo y el que
- se trate de posiciones contrapuestas, lo que, ante la imposibilidad material de hacer una revisión exhaustiva de todas las posiciones intermedias, permite al menos delinear el perímetro de la objeción imaginada.

6.1.1 Antonio Gramsci y la objeción histórica

Gramsci responde a críticas como la de Benedetto Croce, quien identifica ciertos usos del concepto “estructura” con la idea de un “dios oculto” (ver Prestipino, 2009a: 218), con una explícita y tajante argumentación en el sentido de que el marxismo no puede ser leído en clave *metafísica*.

Al dibujar el perímetro de las tareas de la “ciencia económica” de Marx, Gramsci nos recuerda que

No se trata de descubrir una ley metafísica de determinismo en los hechos históricos, ni de establecer una ley general de causalidad. Se

trata de ver cómo en el desarrollo general se constituyen fuerzas relativamente permanentes que operan con una cierta regularidad y un cierto automatismo (Gramsci, 1975: 1018-1019).

Entre los *gramsciólogos*, es conocida la advertencia del comunista sardo en el sentido de que se debe sospechar del valor teórico que, en la tarea de reconstruir los argumentos de Marx, tienen los textos de su juventud, en los que se le puede ver claramente interesado por asuntos de corte ontológico.

Para Gramsci, tal y como reseña Guido Liguori,

«entre las obras del mismo autor, es necesario distinguir aquellas que él llevó a término y publicó, de aquellas inéditas, porque no habían sido culminadas». Respecto a la obra de Marx, especifica, son distintas las obras que fueron «publicadas bajo la responsabilidad directa del autor» de aquellas que fueron publicadas «por otros después de su muerte» (Liguori, 2009: 277).

Desde la perspectiva del autor, el sesgo metafísico en la lectura de Marx sería producto de un pernicioso residuo hegeliano que se lee, sobre todo, en la perspectiva de Friedrich Engels quien, a juicio de Gramsci, tenía la inadmisibles intención de “hacer del «marxismo» (...) una metafísica de la realidad natural” (Liguori, 2009: 277).

Ahora bien ¿qué está entendiendo Gramsci por “metafísica” al denunciarla como una perspectiva producto de un *sesgo hegeliano*? Como apunta Peter Thomas, “Para Gramsci metafísica es cualquier forma de pensamiento que presenta las categorías propias como dotadas de una validez universal y «fuera del tiempo y del espacio»” (Thomas, 2009: 533). En contraste, en la defensa que hace Gramsci del marxismo como una “filosofía de la praxis”, ésta es definida como “el «historicismo» absoluto, que historiza incluso las categorías del pensamiento por medio del concepto dinámico de praxis” (Gramsci citado en Thomas, 2009: 533).

Así, el llamado de Gramsci a evitar una lectura *metafísica* de Marx parecería fundado en la antinomia que establece entre “metafísico” e “histórico”.⁸⁵

Tal antinomia aparece con claridad en la manera en la que el autor deslinda de cualquier contenido *metafísico* a las piezas clave de su aparato conceptual.

⁸⁵ En la reseña crítica que hace del historicismo gramsciano, Althusser coincide en general con este modo de interpretar el sentido que Gramsci da al adjetivo “metafísico”. (ver Althusser, 1977: 138-140).

Así, por ejemplo, Fabio Frosini afirma que el concepto de *necesidad* en Gramsci “es completamente histórico (...), y *por tanto* no metafísico” (Frosini, 2009: 60)⁸⁶.

En la perspectiva de Gramsci, los efectos perniciosos del materialismo *metafísico* saltan a la vista en el *materialismo vulgar* que se lee, por ejemplo, en los emblemáticos manuales soviéticos de la época.⁸⁷

Así, en Gramsci “metafísico” aparece como antónimo de “histórico” y, al mismo tiempo, como sinónimo de “dogmático” (ver Thomas, 2009: 533). Desde esta perspectiva, solo desde una lectura *dogmática* de Marx es posible adherir a conceptos metafísicos como la noción de la *objetividad* propia del “materialismo vulgar”, misma que, al presentarse como una “objetividad superior al hombre, que podría ser conocida igualmente más allá del hombre”, cae en “una forma banal de misticismo y de metafisiquería” (Prestipino, 2009b: 519).

Curiosamente, desde una posición que no pocos califican de *dogmática* —el estructuralismo—, Louis Althusser, crítico implacable del historicismo gramsciano, también objeta a quienes atribuyen a Marx posiciones ontológicas que, a su juicio, sólo son atribuibles al aún “idealista” *joven Marx*.

6.1.2 Louis Althusser y la objeción científica

En su famosa compilación titulada *La revolución teórica de Marx*, Althusser plantea que la obra de Marx debe ser leída atendiendo estrictamente a la siguiente periodización (Althusser, 1981: 26):

Juventud:	Obras escritas hasta 1844
Ruptura: ⁸⁸	<i>Tesis sobre Feuerbach</i> (1845) y <i>La ideología alemana</i> (1846)

⁸⁶ Las cursivas son mías.

⁸⁷ Gramsci se refiere especialmente al manual de Nikolai Bujarin titulado *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista*, publicado en 1921.

⁸⁸ En una obra posterior, Althusser matizaría la idea de la *ruptura* y radicalizaría su posición: “En realidad, algo decisivo comienza efectivamente en 1845, pero debió de costarle a Marx un muy largo trabajo de revolución para llegar a registrar en conceptos verdaderamente nuevos la ruptura lograda con el pensamiento de Hegel. El famoso Prefacio de 1859 (a la Contribución a la crítica de la economía política) aún es profundamente hegeliano– evolucionista. Los «Grundrisse», que datan de los años 1857–1859, también están profundamente marcados por el pensamiento de Hegel, cuya Lógica Marx había releído con admiración en 1858” (Althusser, 1992: 32). En este sentido, al único Marx que vale la pena acudir es al Marx de *El Capital*: “Sobre esta obra debe ser juzgado Marx. Sobre ella sola, y no sobre sus «obras de juventud» aún idealistas (1841–1844); no sobre obras todavía muy equívocas como *La ideología alemana*; ni tampoco los «Grundrisse», borradores traducidos al francés bajo el erróneo título de «Fundamentos de

Maduración: Obras escritas entre 1845 y 1857

Madurez: Obras escritas después de 1857

¿Con qué estaría *rompiendo* Marx, desde esta perspectiva, entre 1845 y 1846? Según Althusser, si bien el parteaguas de las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana* lo protagoniza la ruptura con Hegel, ésta tiene un alcance mucho mayor que el simple distanciamiento o deslinde de *un* sistema filosófico. La ruptura con Hegel es tan sólo una expresión de lo que Althusser llama “el descubrimiento científico de Marx”, mismo que tiene como condición de posibilidad la ruptura con “toda antropología y con todo humanismo *filosófico*” (Althusser, 1981: 188).

La vocación científica que Marx habría abrazado después de la *ruptura*, exigía reemplazar nociones filosófico-antropológicas como la de “hombre” por nociones adecuadas para una ciencia que pretende explicar la estructura económica de la sociedad capitalista: “formación social”, “fuerzas productivas”, “relaciones de producción” (Althusser, 1981: 187). Es por ello que, “A partir de 1845, Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre” (Althusser, 1981: 187) y, comienza a evaluar a cualquier humanismo como una *ideología*.

Ahora bien, Althusser no considera que este “descubrimiento científico de Marx” autorice una concepción “positivista” que proclame el “fin de toda de filosofía” (ver Althusser, 1981: 13-30). Contra lo que el autor se lanza es contra la lectura “individualista-humanista del marxismo” que sostiene que “los sujetos de la historia son «los hombres concretos reales»” (Althusser, 1981: 27), lectura que se pretende justificar sobre la base de lo planteado por Marx en textos inéditos como los *Manuscritos del 44*, “un texto parcial, amputado de importantes desarrollos, que contiene errores e inexactitudes (y...) no podía constituir un instrumento de trabajo serio” (Althusser, 1981: 126).

¿Cómo explicar *el retorno al joven Marx* que empezó a despuntar en el debate especializado a mediados del siglo XX? Mientras que para Gramsci el sesgo metafísico en la lectura de Marx era una expresión del *dogmatismo* soviético,

la crítica de la economía política»; ni siquiera sobre el célebre «Prefacio» a la Contribución, en el que Marx define con términos muy equívocos (por hegelianos) la dialéctica de la «correspondencia y no correspondencia» entre las Fuerzas productivas y las Relaciones de producción” (Althusser, 1992: 19).

Althusser identifica el sesgo “humanista” como característico de cierto tipo de *revisiónismo*. No en vano el autor advierte a los analistas el hecho de que “Las obras de la juventud de Marx (...) han sido desenterradas por los socialdemócratas y explotadas por ellos contra las posiciones teóricas del marxismo-leninismo” (Althusser, 1981: 40).⁸⁹

En esas condiciones, Althusser acepta, aunque no sin cierto enfado, regresar al *joven* Marx siempre que se haga desde la agenda del Marx *maduro*, del Marx *estructuralista*.

En contraste, los abordajes de Marx que defienden un explícito énfasis ontológico no suelen aceptar la condición impuesta por Althusser y consideran que los escritos del *joven* Marx son importantes por derecho propio.

Una mirada más detallada obliga a trazar no pocos matices al interior de esta revalorización genérica del *joven* Marx. Hay quienes, por ejemplo, consideran artificial cualquier periodización o denominación (como la *del joven* Marx) que separe al Marx de los 40’s del Marx de *El Capital*.⁹⁰ Hay también quienes, sin objetar la distinción entre el Marx *joven* y el Marx *maduro*, consideran que es posible identificar en ciertas obras una transición no rupturista entre uno y otro.⁹¹ Hay incluso quien considera que las obras inéditas de Marx tienen un estatus privilegiado y un valor teórico especial pues en ellas es posible valorar de modo fiel las convicciones más profundas y constitutivas del autor.⁹²

Más allá de estas disyuntivas, las lecturas explícitamente ontológicas de Marx que se reseñan más adelante comparten una intuición que, en general, me parece

⁸⁹ El eco que en el seno del marxismo, en concreto en lo que se da por llamar “socialismo humanista”, tuvieron tales *lecturas no-marxistas de Marx*, sólo puede explicarse según Althusser apelando a un “hecho histórico”: en la década de los 60’s en la URSS *las clases habían desaparecido*, se había concluido ya con la *dictadura del proletariado* lo que daba paso al tránsito hacia el comunismo; sólo en ese contexto la clase puede ser reemplazada por el individuo (Althusser, 1981: 182-183).

⁹⁰ István Mészáros apunta, por ejemplo, que “Hablar de una fase filosófica de Marx como contrapuesta a su posterior inmersión en la «ciencia» y en la economía política es una explicación burdamente equívoca” (Mészáros, 1979: 207).

⁹¹ Martin Nicolaus considera, por ejemplo, que “Los *Grundrisse* son el eslabón perdido entre el Marx maduro y el Marx joven” (Nicolaus, 2007: xxxviii).

⁹² Carol Gould plantea, por ejemplo, que la ventaja que ofrecen las obras inéditas de Marx (la autora se refiere específicamente a los *Grundrisse*), es que en ellas el autor “no vio la necesidad de restringir sus reflexiones filosóficas y su uso de un método y terminología explícitamente filosóficos. Por contraste, en sus trabajos que iban a publicarse, como por ejemplo *El Capital*, Marx tendía a evitar un uso explícito de Hegel porque esas obras tenían propósitos prácticos o políticos a la vez que teóricos” (Gould, 1983: 16).

plausible: la intuición de que conviene poner entre paréntesis el carácter *integral* que suele atribuirse a la ruptura de Marx con Hegel y revalorar el peso específico que, en la arquitectura completa del materialismo histórico, tiene la primera de las *Tres frentes y partes integrantes del marxismo* de las que hablaron Kautsky y Lenin a principios del siglo XX⁹³.

Por lo pronto, y para no alejarme del objetivo de estas líneas, antes de dar paso a la lectura de Marx en clave ontológica, resta sólo evidenciar que incluso los autores a quienes, según se ha visto, se podría acudir en busca de apoyo en el afán de objetar tal lectura, atribuyen a Marx una ontología en torno a la cual, por si fuera poco, fijan postura. Encuentro en ello una buena razón de que *se pueden* reconstruir desde el punto de vista ontológico los más importantes engranes de la arquitectura teórica del materialismo histórico.

¿Por qué si autores como Bottomore y Rubel aceptan que en la agenda de Marx figuran tareas como la de descubrir “Las características abstractas comunes a todas las formas de sociedad” (1976: 32) niegan al mismo tiempo que el autor estuviera comprometido con alguna discusión ontológica?

¿Una “característica abstracta común a toda forma de sociedad” no tendría que ser entendida como un *rasgo de la realidad social* cuya caracterización requiere hacer algunas afirmaciones ontológicas? Así parece sugerirlo la caracterización que hacen los mismos Bottomore y Rubel del predicado “material” tal y como éste aparece en los *Grundrisse*, es decir, refiriéndose a “las condiciones fundamentales, primarias, de la existencia humana” (Bottomore y Rubel, 1976: 36).

¿Qué quieren decir Bottomore y Rubel al afirmar que el famoso pasaje de Marx en el que establece que “no es la conciencia del hombre lo que determina al ser sino al contrario, su ser social lo que determina su conciencia» no es una proposición filosófica (...) sino una proposición sobre la génesis de las construcciones ideológicas” (1976: 39)? Dada la posición que se dibuja a lo largo de la presentación de su compilación de textos de Marx titulada *Sociología y filosofía social*, se puede interpretar esa afirmación en el sentido de que la

⁹³ La filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. (ver Chasin, 2010: 3-14).

proposición en cuestión no es “ontológica” sino “científica”, lo que hace pensar que Bottomore y Rubel comparten el corazón de la postura althusseriana que se ha reseñado más atrás.

Lo que aquí interesa resaltar es que, independientemente de las declaraciones anti-ontológicas de Bottomore y Rubel, se antoja difícil dotar de un sentido no-ontológico a muchas de sus afirmaciones acerca de la obra de Marx, por ejemplo, a su valoración de que la “contribución específica de Marx” radica en “el contexto en que analizó la estructura económica, el contexto del desarrollo histórico del trabajo humano como *relación primaria* entre el hombre y la naturaleza” (Bottomore y Rubel, 1976: 39).⁹⁴ ¿Es posible dar un sentido no-ontológico a la noción de *relación primaria*, tal y como está utilizada en dicha valoración? Considero que no.

Lo mismo ocurre con la objeción que intenté reconstruir en la crítica que hace Althusser a la proliferación, en la literatura especializada, de un vocabulario ontológico que el autor considera característico del *joven* Marx e incompatible con las preocupaciones, el estilo y el proyecto científicos del Marx *maduro*.

Está claro que el autor se lanza contra quienes atribuyen a Marx una *ontología humanista*; pero que Althusser rechace, desde un presunto cientificismo economicista, *cualquier* lectura ontológica de Marx es objeto de sospecha fundada.

La advertencia que hace el autor en el sentido de que la ruptura de Marx con Hegel no puede hacerse pasar, como pretende el positivismo, como una sentencia de muerte a cualquier filosofía, presta un apoyo considerable a tal sospecha.

La sospecha da paso a la certeza si se revisa la forma en la que Althusser defiende algunas piezas clave del aparato conceptual del marxismo frente a un reproche típico de la economía burguesa: la confección de conceptos “metafísicos” como el de “plusvalor”, no medibles y no cuantificables.

A tal reproche, Althusser responde recuperando la crítica de Marx a una tesis claramente ontológica de la economía política clásica: la que afirma que “Todo hecho económico es (...) mensurable por esencia”. Ahora bien ¿esa crítica de Marx se mueve en un terreno distinto, en un terreno no-ontológico? No me lo parece. Como bien reseña Althusser, Marx responde a tal afirmación lamentando que

⁹⁴ Las cursivas son mías.

Smith y Ricardo no logren ver que conceptos como el de plusvalía no tienen como referencia la dimensión cuantitativa, importante pero no única ni fundante, de la “forma-valor”. Si la plusvalía no puede *medirse* es, simple y llanamente, porque el concepto apunta al valor como *forma* de existencia, no como cantidad (ver Althusser, 1977: 174). Lo anterior puede ser resumido en una sentencia mucho más sencilla: *la plusvalía es la forma de existencia de la ganancia*. No imagino el recorrido argumentativo que tendría que llevar a cabo quien intente sostener que ésta no es una afirmación ontológica.

Lo mismo ocurre con otro pilar que Althusser considera fundamental de la crítica de Marx a la economía política clásica, la que se dirige a la “antropología ingenua” que le sirve de soporte.

En concreto, Althusser reconstruye el rechazo de Marx a la noción del *homo economicus* —a la perspectiva de las “necesidades de los sujetos humanos”—, que descansa en la base de la definición del campo de estudio de la economía clásica (Althusser, 1977: 176). A esta concepción ingenua, Marx opone la afirmación del carácter histórico y no absoluto de las necesidades humanas (Althusser, 1977: 179). Así pues, en el afán de exponer las especificidades del objeto de análisis de Marx en *El Capital*, Althusser reivindica la crítica marxista a “la estructura misma del objeto de la economía política” clásica (Althusser, 1977: 178). Nuevamente, cuesta imaginar el recorrido argumentativo que tendría que llevar a cabo quien intente sostener el carácter no ontológico de tal crítica.

Baste este par de ejemplos para afirmar que existen buenas razones para adherir a la tesis de que lo que Althusser rechaza no es la posibilidad de leer a Marx en *cualquier* clave ontológica; a lo que se oponen las advertencias de Althusser respecto a los usos del *joven* Marx, es la pretensión de leerlo como adscrito a *una* ontología, la que se desprende del *humanismo*, teoría a la que Althusser responde desde una posición teórica con correlatos ontológicos diametralmente opuestos: el *estructuralismo*.

La contraposición entre ambas perspectivas teóricas ha dado lugar a una de las polémicas más fecundas al interior del marxismo: la que se teje entre el *marxismo según Althusser* y el *marxismo según Lukács*. A este último marxismo se dedica parte importante de lo que sigue.

Antes de ese recorrido, resta tan sólo saldar cuentas con la proclama anti-metafísica de la filosofía de la praxis gramsciana.

Para ello, conviene comenzar reiterando que el llamado de Gramsci a evitar una lectura *metafísica* de Marx descansa en la antinomia que el autor establece entre “metafísico” e “histórico”.

Habría que decir entonces que Gramsci rechazaría una lectura *ontológica* de Marx sólo si ella implica atribuir al autor una posición *no-histórica*, atribución inadmisibile para quien piensa, como Gramsci, que “Marx es esencialmente un «historicista»” (Gramsci: 1975: 433).

Para Gramsci, el problema de las lecturas “dogmáticas” de Marx, como la de Bujarin, es que lo comprometen con dos filosofías incompatibles con el corazón mismo de la filosofía de la praxis —el positivismo y el materialismo “metafísico” (ver Dainotto, 2009: 312)—, lo que se traduce en una completa tergiversación del peso específico que en Marx tienen los dos componentes de la expresión “materialismo histórico”; tergiversación que consiste en dar un peso mayor al primer componente de la fórmula mientras que debería darse al segundo (ver Gramsci: 433).

Corregir tal desatino implica, para Gramsci, aceptar que el concepto de *materia* en Marx

no debe entenderse ni en el significado que tiene en las ciencias naturales [...] ni en los significados que resultan de las diversas metafísicas [...] La materia no debe entonces considerarse como tal, sino como social e *históricamente* organizada por la producción (Gramsci citado en Dainotto, 2009: 312)⁹⁵.

La materia en Marx no es la que aparece en el *materialismo filosófico* de Feuerbach, que la considera un “dato” mientras que en realidad debe ser concebida como “producción histórica de la relación hombre-materia” (Dainotto, 2009: 313).

Este *recentramiento* del *hombre* en la lectura de la tesis marxista de la primacía de la producción material es el sello de distinción del “nuevo humanismo” que propone Gramsci, para el que resulta de vital importancia definir al marxismo como “una ciencia del hombre (...) y de su relación con su

⁹⁵ Las cursivas son mías.

ambiente real, no en cuanto datos entendidos abstractamente sino en cuanto relación de producción recíproca en la historia” (Dainotto, 2009: 315).

Se antoja difícil imaginar el sentido de las afirmaciones teóricas más importantes de la *ciencia del hombre y de su ambiente real* que Gramsci lee en Marx sin atribuirle una respuesta, así sea muy general, a la pregunta ontológica por la estructura de la realidad.

Baste al respecto recordar que, a juicio de Gramsci, el de Marx avanza respecto a los sistemas filosóficos (“metafísicos” diría Gramsci) de su época en la medida en que consigue evitar “cualquier tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento al asumirlo como una concepción del mundo [...] que nos enseña que no existe una «realidad» por sí misma, en sí y para sí, sino en relación con los hombres que la modifican” (Dainotto, 2009: 315).

Dejo hasta aquí el esfuerzo —fructífero, considero— por demostrar que algunas de las voces más autorizadas de lo que podemos anticipar como *la objeción a la lectura ontológica del materialismo histórico*, de hecho atribuyen a Marx importantes afirmaciones de este tipo. Como ya lo había expresado, identifico en ello una buena razón de que *es posible* reconstruir los más importantes engranes de la arquitectura teórica del marxismo desde el punto de vista ontológico sin que ello comporte ninguna tergiversación de la naturaleza y alcance de los mismos. A esa reconstrucción se dedica la exposición monográfica que presento a continuación.

Habiendo identificado algunas buenas razones para pensar que *se puede* atribuir a Marx una ontología, resta mostrar que *es útil* hacerlo. Al respecto, confío en que la trayectoria de las siguientes páginas conduzca a la moraleja de que algo fundamental de las más importantes tesis del materialismo histórico se perdería en una lectura que no valore sus basamentos ontológicos.

Por lo demás, conviene recordar que las más importantes interpretaciones ontológicas de la obra de Marx, entre las que destaca la figura de Lukács, se amparan explícitamente en la licencia que a este tipo de lecturas da el propio Marx en *Los Grundrisse* al afirmar que “las categorías expresan (...) formas del ser, determinaciones de existencia”, aspectos de la realidad cuya “existencia de

ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*” (Marx, 2007: 27).

6.2 Ontología de la producción

Todo intérprete de Marx aceptaría que la arquitectura entera del marxismo descansa en alguna medida sobre la tesis que establece la prioridad de la producción,⁹⁶ al amparo de la cual Marx se deslinda de las “robinsonadas” de la filosofía social ilustrada y la economía política clásica.⁹⁷ Por ejemplo, en la arquitectura teórica del marxismo, esta tesis da sustento a la afirmación de la determinación estructura → superestructura; en su arquitectura metodológica, al mandato analítico de identificar el fenómeno productivo que subyace a todo fenómeno social y, en su arquitectura programática, a la prioridad de las acciones que, como la supresión de la propiedad privada, subvierten las relaciones de producción por sobre las acciones que impactan sobre aspectos puramente políticos, jurídicos o culturales del orden social.

La tesis de la prioridad de la producción encuentra una de sus primeras formulaciones en *La ideología alemana*, obra que sintetiza, en general, la agenda mínima de materialismo histórico y, en particular, el deslinde que, con apoyo en el materialismo feuerbachiano, Marx y Engels llevaron a cabo respecto del idealismo hegeliano, así como el reconocimiento de los límites de ese materialismo filosófico en tanto crítica contemplativa.

En el contexto de esa doble toma de postura, la prioridad de la producción aparece, en primera instancia, en la afirmación de que la producción de medios indispensables para la satisfacción de las necesidades vitales, es decir, “la producción material de la vida”, es condición necesaria para la existencia humana y, en esa medida, de toda existencia social: “la primera premisa de toda

⁹⁶ Este consenso no es cosa menor tratándose de Marx, un autor con el sello característico de dar ocasión a lecturas antitéticas. Vilfredo Pareto formulaba un testimonio temprano de esta dificultad interpretativa al llamar la atención respecto a que “los vocablos de Marx son como murciélagos: puede verse en ellos pájaros y ratones” (Ollman, 1973: 21), en referencia al astuto protagonista de la fábula *El murciélago y la comadreja* (ver Pareto, 1978: 332).

⁹⁷ “El objeto a considerar es en primer término la *producción material*. Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas” (Marx, 2007: 3).

existencia humana, y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir” (Marx y Engels, 1970: 28).

Esa prioridad originaria se trasmite y permanece como rasgo en toda la historia. La producción aparece así como “una condición fundamental (...) que lo mismo hoy que hace miles de años necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres” (Marx y Engels, 1970: 28).

Así, como recuerda Lukács,

Cuando Engels, en su elogio fúnebre de Marx, habla del hecho «que los hombres deben ante todo primero comer, beber, alojarse, vestirse antes de poder ocuparse de política, de ciencia, de arte, de religión, etc.», habla exclusivamente de prioridad ontológica (Lukács, 2007: 92-93).

Se trata, como resulta evidente, de una tesis eminentemente ontológica; tesis que si bien no dibuja exhaustivamente la ontología implicada en la perspectiva inaugurada por Marx,⁹⁸ sí expone de modo suficiente su anti-reduccionismo.

Como tesis ontológica, la prioridad de la producción deriva de la prioridad ontológica del trabajo “como la fuente viva del valor” (Marx citado en Gould, 1983: 201):

Como creador de valores de uso, es decir, como *trabajo útil*, el trabajo es, por tanto, condición de la vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana (Marx citado en Lukács, 2004: 58-59).

Pero la prioridad ontológica de la producción no se reduce a su carácter de condición posibilidad para la vida, sino que aparece como “el primer hecho histórico” (Marx y Engels, 1970: 28), pilar fundamental de la estructura ontológica de la realidad social. Así, en la obra de Marx, “La producción se

⁹⁸ El dibujo completo de la ontología marxista requeriría reconstruir lo que algunos autores, en especial Ollman, identifican como su más importante peculiaridad: la caracterización de la realidad como una *totalidad relacional*: “Por más que el hombre pueda ser un individuo particular (...) él es en la misma medida la totalidad (...), la existencia subjetiva, para sí, de la sociedad pensada y experimentada” (Marx citado en Ollman, 1973: 42).

entiende como «producción y reproducción de la vida de los hombres, que va más allá de la supervivencia biológica» y tiene un carácter histórico-social” (Ballester, 2007: 29).

En lo que sigue, expongo las tres facetas que, desde mi perspectiva, se pueden identificar en la tesis de la prioridad de la producción si se la lee en clave ontológica: en primera instancia, la producción aparece en el marxismo como la protagonista de lo que puede ser caracterizado como el *salto ontológico* de lo no-social a lo social; una segunda faceta de la prioridad de la producción toma cuerpo en la tesis ontológica de la determinación estructura → superestructura y, por último, la prioridad de la producción aparece en el carácter ontológico que en el marxismo adquiere la crítica de la enajenación como crítica de lo existente, con las implicaciones prácticas que ello comporta. Por constituir el corazón del anti-reduccionismo marxista —y aún más, de su emergentismo—, podré especial atención en la primera faceta.

6.2.1 El salto ontológico

En una nota tachada en las primeras páginas del manuscrito de *La ideología alemana* se lee que “El primer acto histórico de estos individuos, mediante el que se distinguen de los animales, no es que piensen, sino que comienzan a producir sus medios de vida” (Marx y Engels, 1970: 676). ¿En qué sentido la producción puede ser entendida como *el primer hecho histórico*?

“Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera”, continúan Marx y Engels, pero los seres humanos se distinguieron como únicos en el conjunto del reino animal cuando empezaron a producir su propia vida material (Marx y Engels, 1970: 19).

Ésta es la veta de la tesis de la prioridad de la producción en la que se inserta la lectura ontológica de Marx más difundida, la de György Lukács. En esa lectura, la producción es analizada desde el punto de vista de la actividad que la actualiza, desde el punto de vista de interacción productiva entre el hombre y la naturaleza: *el trabajo*, considerado por Lukács “genéticamente el punto de arranque en el devenir hombre del hombre” (Lukács, 2007: 137).

El autor de la *Ontología del ser social* da a esta afirmación una doble connotación. En primera instancia recupera lo señalado por Engels respecto al

papel del trabajo en el proceso evolutivo de la hominización (Lukács, 2004: 60); en segunda instancia, y a ello Lukács prestará especial atención, identifica en el trabajo la causa eficiente de la *emergencia* de la realidad social sobre la base de la realidad natural: “así como el trabajo efectuó la transformación de un animal en un hombre, su más alto desarrollo también la emergencia del género humano en su sentido social” (Lukács, 2007: 195). Así pues, el trabajo como fenómeno productivo es, en la perspectiva de Lukács, “el fundamento elemental del ser social” (Ballesteros, 2007: 17)

En la primera connotación, Lukács apunta a lo que Marx caracterizó como el rasgo que da especificidad al trabajo respecto de las interacciones de otras especies animales con la naturaleza en el marco de las cuales satisfacen sus necesidades: “Al final del proceso del trabajo se da un resultado que al comienzo del mismo, ya estaba dado idealmente en la representación del trabajador” (Marx citado en Lukács, 2007: 70).

El trabajo puede definirse desde esta perspectiva como la actividad en la que un objeto pasa de una *existencia ideal* de algo que el hombre proyecta como útil de cara a sus necesidades, a una *existencia material* que *realiza* (en su sentido literal de “realización” –*verwirklichung*—, el *hacer realidad*), con mayor o menor éxito, el fin anticipado de la satisfacción de la necesidad. En palabras de Marx:

Aquí, partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al *hombre*. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzarse por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja (...) a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del trabajo, brota un resultado que antes de comenzar al proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*. (Marx citado en Lukács, 2004: 61-62)

En ello radica la importancia ontológica del trabajo, en que a través suyo “se realiza una posición teleológica dentro del ser material en cuanto surgimiento de una nueva objetividad” (Lukács, 2004: 62). La consecuencia que este surgimiento de nuevas objetividades tiene en la estructura ontológica del mundo representa un auténtico *salto*; poco a poco, al paso en que proliferan estas “objetividades

puestas” se genera una naturaleza muy distinta a la que se puede pensar que existía antes del trabajo: una *naturaleza con autor*, una naturaleza construida por agentes conscientes orientados hacia sus fines (ver Lukács, 2004: 63).⁹⁹

En la perspectiva marxista, la clave del trabajo desde el punto de vista ontológico está pues,

en la capacidad de rebasar la fijación del ser viviente en la relación biológica con su ambiente. El momento esencialmente distintivo no está dado por la perfección de los productos, sino por el papel de la conciencia, que precisamente aquí cesa de ser un mero epifenómeno de la reproducción biológica: el producto es, dice Marx, un resultado que al comienzo del proceso estaba presente «ya en la mente del obrero», es decir, de un modo ideal. (Lukács, 2004: 38-39).

Desde la perspectiva de Lukács, es este hecho ontológico fundamental el que subyace a la narrativa que se lee en “todas las formas idealistas o religiosas de la teleología natural”. Todos los relatos míticos que dan cuenta “de la naturaleza como creación de Dios, son proyecciones metafísicas de este modelo real”.

De hecho, sólo tiene sentido hablar de *teleología* —en el sentido de orientación de procesos reales hacia ciertos fines “puestos”— en el marco del trabajo. A decir de Lukács:

... para Marx el trabajo no es una de las múltiples formas de aparición de la teleología en general, sino el único punto en que puede demostrarse ontológicamente una posición teleológica en cuanto factor real de la realidad material” (Lukács, 2004: 67).

En breve regresaremos a valorar el impacto ontológico que el trabajo así entendido tiene en la emergencia y despliegue del *ser social*. Por lo pronto, redondeemos nuestro repaso en torno al impacto evolutivo del trabajo en el género humano, impacto en virtud del cual puede ser entendido, como lo entiende Marx, “como único principio —o, en todo caso, dominante— en el pasaje del animal al hombre” (Infranca y Vedda, 2004: 28).

Ello se debe a que en el trabajo el sujeto humano “emplea las propiedades mecánicas, físicas, químicas de las cosas para dejarlas actuar como medios de

⁹⁹ Lukács aporta el siguiente ejemplo: “En la historia del Antiguo Testamento, este modelo es tan claramente visible que Dios no solo examina siempre lo ejecutado —tal como lo hace el sujeto humano del trabajo— sino que también, una vez más a semejanza del hombre que trabaja, se da un descanso una vez realizado el trabajo” (Lukács, 2004: 69).

fuerzas sobre otras cosas, conforme a sus propios objetivos” (Marx citado en Lukács, 2007: 70), lo que precisa de una separación consciente del sujeto respecto a las entidades y procesos del mundo que, mediante una intervención intencional, pueden participar en la consecución de esos objetivos. Desde la perspectiva de Lukács, “Esta separación entre sujeto y objeto que se ha vuelto consciente, es un producto necesario del proceso del trabajo y, al mismo tiempo, el fundamento de la forma de existencia específicamente humana” (Lukács, 2004: 82).

Y es que este devenir consciente de la separación entre sujeto y objeto es lo que hace posible la aparición de las capacidades constitutivas de “la existencia específicamente humana”, por ejemplo, el dominio sobre la propia corporalidad (ver Lukács, 2007: 137), la “captación conceptual de los fenómenos reales y su expresión adecuada a través del lenguaje” (Lukács, 2004: 105) y el diseño, conservación y perfeccionamiento de los instrumentos del trabajo (ver Infranca y Vedda, 2004: 28).

Así pues, el ser humano se produce a sí mismo en el trabajo no sólo en la medida en que éste posibilita su acceso a satisfactores necesarios para la vida, sino en el sentido de que en el trabajo el ser humano produce su propia existencia *en tanto que ser humano*, en la medida pues, en que en el trabajo el ser humano *se humaniza*. Y es esto exactamente lo mismo que el trabajo hace con los elementos no humanos que involucra: al transformarlos de cara a una finalidad puesta por el sujeto, los *humaniza*.

El trabajo da lugar así a “una doble transformación”:

Por un lado el hombre que trabaja se transforma a sí mismo, actúa sobre la naturaleza, y cambia al mismo tiempo la suya propia, desarrolla las «potencias» que duermen en ella y las somete a su poder. Por otro lado, los objetos naturales, se transforman en instrumentos de trabajo, objetos de trabajo, materias primas, etc. (Lukács, 2007: 70)

En la acción iterada del trabajo humano sobre las entidades no humanas, el mundo deviene en un *mundo humanizado*¹⁰⁰ en tanto transformado a la luz de los fines de los seres humanos.¹⁰¹

¹⁰⁰ En palabras de Carol Gould, para Marx la “naturaleza es inicialmente independiente del sujeto, o sea, del individuo que trabaja, pero adquiere una naturaleza humanizada en la actividad del trabajo y a través de ella” (Gould, 1983: 83-84). En el mismo sentido,

Éste es el sentido ontológico que tiene la aserción de Marx de que “Toda producción es una objetivación del individuo” (citado en Gould, 1983: 67): el individuo se objetiva en el producto de su trabajo pues le imprime –con mayor o menor esfuerzo, con mayor o menor éxito–, la forma proyectada por sus fines.

Este proceso, en el que el trabajo protagoniza el “salto de la posibilidad a la realidad” (Lukács, 2004: 93) como pasaje ontológico es caracterizado por Marx como un auténtico proceso de *construcción activa y consciente del mundo*:

Precisamente el hombre se demuestra realmente como ser genérico en la conformación de un mundo objetivo. Esta producción es su ser genérico activo. Por ello, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación del ser genérico del hombre, ya que no sólo es activo en tanto que intelectual en la conciencia, sino como trabajador, realmente desdoblado, y por eso se contempla en un mundo creado por él. (Marx citado en Lukács, 2007: 190)

Un rasgo “ontológicamente decisivo” (Lukács, 2004: 110) de un mundo así creado es el de la coexistencia de *teleología* y *causalidad* como procesos antitéticos pero interactuantes¹⁰²; interactuantes en la transformación, llevada a cabo por el trabajo, de una *causalidad natural* en una *causalidad puesta* en la que se crean las “objetividades y procesos cuya puesta en marcha está en condiciones de realizar el fin puesto” (Lukács, 2004: 70).

El concepto de *causalidad puesta* propuesto por Lukács señala el nicho de la interacción entre causalidad y teleología y sintetiza, al mismo tiempo, la forma en la que, en la ontología marxista, las cosas naturales, en tanto medios y objetos del trabajo, devienen elementos del ser social sin perder por ello su sujeción original a una causalidad natural.

Gerald Cohen apunta que en la perspectiva marxista “la «naturaleza» es (...) un producto de la historia que cambia dentro de las formas sociales y como consecuencia de éstas” (Cohen, 1986: 106).

¹⁰¹ Decimos “a la luz” y no “en dirección” de los fines humanos atendiendo a la advertencia de Lukács en el sentido de que no debe leerse la noción de teleología comprometida en la concepción marxista del trabajo como si implicara una “fetichización de la racionalidad económica” que ve en la lógica medios-fines humanos el “motor para el salto de la posibilidad a la realidad en el ámbito del trabajo” (Lukács, 2004: 95). Según Lukács, una concepción así ignora algo de lo que Marx es plenamente consciente, a saber, “que el sujeto realiza conscientemente la posición teleológica, pero nunca de modo tal que se encuentre en condiciones de dominar todas las condiciones de su propia actividad, para no hablar de todas las consecuencias” (Lukács, 2004: 42).

¹⁰² A decir de Lukács, esta afirmación pone a Marx en franca contraposición respecto a Kant (ver Lukács, 2004: 68)

Dada esta sujeción ontológica basal, para que el sujeto pueda, por conducto del trabajo, “introducir las propiedades de la naturaleza, las leyes de su movimiento, en combinaciones perfectamente nuevas, concederles funciones y formas de acción perfectamente nuevas” (Lukács, 2004: 71), es necesario que moldee su acción sobre la base de un conocimiento más o menos preciso de la causalidad natural.

En palabras de Lukács:

tanto el medio del trabajo como el objeto de trabajo son, en sí, cosas naturales sometidas a la causalidad natural, que solo en la posición teleológica, solo a través de esta, alcanzan, en el proceso de trabajo, la posibilidad de ser puestos en términos propios del ser social, aunque sin dejar de ser objetos naturales. De ahí que se repita continuamente, en el detalle del proceso de trabajo, esta alternativa: cada movimiento individual en el proceso de tallar, raspar, etc., debe ser pensado correctamente (basarse en un reflejo correcto de la realidad), debe de estar orientado correctamente a la posición del fin, tiene que ser realizado manualmente de manera correcta, etc. Si no es este el caso, a cada instante la causalidad puesta cesará de ser efectiva (Lukács, 2004: 90)

Ahora bien, hasta aquí el salto ontológico identificado en el trabajo no da cuenta de la existencia de lo específicamente *social* sino de lo específicamente *humano*:¹⁰³ el trabajo da lugar a un *animal humano* y a un *mundo humanizado*.

Pues bien, desde la perspectiva de Lukács, es en el proceso de humanización progresiva del mundo donde hace aparición, como una auténtica “emergencia

¹⁰³ El que en el recorrido de este texto se haya diferido la exposición del papel del trabajo en el salto ontológico entre lo natural y *lo específicamente humano* de la exposición del salto ontológico entre lo natural y *lo específicamente social* responde sólo al objetivo de que la narrativa gane claridad. Valga pues recuperar la advertencia de Lukács en el sentido de que desde la perspectiva marxista “el hombre sólo puede existir en sociedad (...). Todo hombre es naturalmente un complejo biológico y por ello lleva en sí todos los atributos del ser orgánico (...). Pero en medio de lo insoslayable de su ser orgánico, el ser biológico del hombre tiene un carácter preponderante y crecientemente determinado por la sociedad. Cuando los biólogos modernos (...) quieren elaborar la diferencia entre el hombre y el animal, aluden al desarrollo lento del niño, a su desamparo duradero, a su incapacidad de autonomía de la especie, que los animales jóvenes poseen desde su nacimiento, y presentan tales rasgos como peculiaridades del hombre. (...) estas peculiaridades biológicas del hombre son en último término producto de la sociedad. (...) Sólo los nuevos y grandes requerimientos que para los hombres en devenir surgen de la sociedad (el andar vertical, el lenguaje, la aptitud para el trabajo) hacen necesario este desarrollo lento, y la sociedad por su lado, aporta las correspondientes condiciones de su realización” (Lukács, 2007: 144-145).

material” (Ballestero, 2007: 16), la primera propiedad propiamente *social* de la que da cuenta la ontología de Marx: *el valor*.

El sustrato ontológico del valor hunde sus raíces en el hecho de que, dado el conocimiento de la causalidad natural a la que están atadas las cosas con las que ha de interactuar en el trabajo, el sujeto está en condiciones de elegir entre distintos objetos aquellos que, dadas sus propiedades intrínsecas, le resulten más útiles de cara a las necesidades que se busca satisfacer¹⁰⁴ (ver Infranca y Vedda, 2004: 21); en el curso de esas elecciones, los objetos son valorados por su utilidad, derivada de sus propiedades objetivas, constituyéndose entonces como *valores de uso*.

Al igual que el trabajo que los crea, los valores de uso aparecen como entidad frontera entre los órdenes natural y social de la realidad en tanto sintetizan la relación entre propiedades naturales de objetos y procesos y necesidades humanas socialmente construidas¹⁰⁵. Así, por ejemplo, es una “propiedad

¹⁰⁴ En la apreciación de Engels, esta capacidad de elección *conocedora* de la causalidad natural es la raíz última de la *libertad* como condición posible para el ser humano: “No es la imaginaria independencia de las leyes naturales donde radica la libertad, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad que ello lleva aparejada de que actúen planificadamente al servicio de determinados fines. [...]. Por tanto, el libre albedrío es, sencillamente, la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa” (Engels citado en Lukács, 2004: 174). Desde perspectiva de Lukács, “Esta estructura ontológica del proceso del trabajo como una cadena de alternativas, no debe quedar oscurecida por el hecho de que, en el curso de la evolución, seguramente ya en niveles de la evolución relativamente bajos, las alternativas individuales dentro del proceso de trabajo se convierten, a través del ejercicio y de la costumbre, en reflejos condicionados, y pueden ser consumados, por ende, de acuerdo con la conciencia, pero «inconscientemente»” (Lukács, 2004: 91).

¹⁰⁵ En este carácter *frontera* del trabajo Lukács justifica el énfasis que le da en la reconstrucción de la ontología marxista: “puede presentarse legítimamente la pregunta de por qué, de todo este complejo (la socialización), destacamos precisamente al trabajo, y le atribuimos una posición tan privilegiada en el proceso y en lo que respecta al salto de la génesis. La respuesta, considerada ontológicamente, es más simple de lo que parece ser a primera vista: porque todas las demás categorías de esta forma del ser ya poseen, de acuerdo con su esencia, un carácter puramente social. Sus propiedades, sus modos de influencia, sólo desarrollan dentro del ser social ya constituido; por primitiva que sea su forma de aparición, esta presupone el salto como un hecho ya consumado. Solo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica, un carácter expresamente transicional: es, según su esencia, una interrelación entre el hombre (sociedad) y la naturaleza y, por cierto, tanto con la inorgánica (herramienta, materia prima, objeto de trabajo, etc.) como con la orgánica, que, sin duda, en determinados puntos, puede figurar igualmente en la sucesión recién indicada, pero ante todo caracteriza en el propio hombre que trabaja la transición desde el ser meramente biológico al social” (Lukács, 2004: 58). Esta interpretación se corresponde fielmente con la idea expuesta por Marx en *El Capital* en el sentido de que “El proceso de trabajo (...) es la acción humana con vistas a la producción de valores de uso, la apropiación de sustancias naturales para los requerimientos

objetivamente existente de determinadas piedras que (...), afiladas de determinada manera, puedan ser empleadas como cuchillo, como hacha, etc.” (Lukács, 2004: 175).

La creación constante e iterada de esos objetos frontera que son los valores de uso desencadena un proceso irreversible en el que la tendencia central es “el constante aumento, cuantitativo y cualitativo, o puro o predominante de componentes sociales, el «retroceso de los límites naturales» como suele decir Marx” (Lukács, 2007: 73).

Un pasaje decisivo, desde el punto de vista ontológico, de ese proceso irreversible es la aparición del *valor de cambio* como categoría social relativamente emancipada de sujeciones naturales.

La naturaleza irreductiblemente social del valor de cambio asienta en el hecho de que mientras que cualquier objeto empleado por el ser humano, en la producción o en el consumo inmediato, tiene valor de uso, sólo los objetos que son *mercancías*, es decir, que participan de un sistema social de intercambio, tienen valor de cambio. Adicionalmente, mientras que el valor de uso se determina parcialmente por las propiedades naturales del objeto, el valor de cambio se determina enteramente por una categoría social, a saber, el *tiempo de trabajo socialmente necesario*.

Desde una postura radicalmente distinta a la avanzada por Lukács –la del marxismo analítico–, Cohen identifica esta misma naturaleza del valor de cambio y apunta, parafraseando a Marx que “El valor de uso expresa la relación natural entre las cosas y el hombre» mientras que el valor de cambio es «la *existencia social* de las cosas» (Cohen, 1986: 111).

Marx pone el siguiente ejemplo:

El trabajo del sastre, por ejemplo, en su determinación material como actividad productiva particular, produce la chaqueta, pero no el valor de cambio de la misma. Este último lo produce no en cuanto trabajo sastreril, sino como trabajo abstracto general, el cual pertenece a un contexto social que no ha enhebrado el sastre (Marx citado en Cohen, 1986: 111).

humanos; es la condición necesaria del intercambio de materias entre el hombre y la naturaleza, la condición permanente impuesta por la naturaleza a la existencia humana y, por ende, es independiente de toda fase social de dicha existencia, o más bien es común a todas las fases” (Marx citado en Ollman, 1973: 124).

Recapitulando, en el siguiente pasaje se sintetiza la estructura básica de la ontología marxista que he reconstruido hasta aquí:

... las categorías y las leyes de la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica, en último término, en el sentido de una modificación de su esencia, constituyen una base insoslayable de las categorías sociales. Sólo sobre la base al menos de un conocimiento justo de las propiedades de las cosas y de los procesos reales, el emplazamiento teleológico en el trabajo puede cumplir su función transformadora. Que además surjan formas de objetividad enteramente nuevas, que no tienen analogía alguna con la naturaleza, no cambia en nada esta situación de hecho. Incluso cuando el objeto de la naturaleza de manera inmediata parece permanecer en su índole propia, su función en tanto que valor de uso, es ya algo cualitativamente nuevo frente a la naturaleza, y con el emplazamiento socialmente objetivado del valor de uso, surge en el curso del desarrollo social el valor de cambio, en el que, si se considera aisladamente, toda objetividad natural desaparece.¹⁰⁶ (Lukács, 2007: 72)

Desde el punto de vista ontológico, el que en la arquitectura conceptual del marxismo la centralidad de la producción aparezca en múltiples ocasiones como centralidad de la economía responde a este hecho elemental: el valor, una propiedad eminentemente económica generada por el trabajo, constituye el vehículo de la transformación “de lo simplemente natural en social” (Lukács, 2007: 203-204).

La centralidad de los fenómenos económicos en la perspectiva analítica avanzada por Marx debe leerse entonces no como un axioma más o menos arbitrario o como un punto de partida entre otros posibles sino como consecuencia de un hecho ontológico, a saber, la “posición central de la categoría valor” en la estructura de la realidad social (Lukács, 2007: 99).

¹⁰⁶ Lukács advierte aquí “si se considera aisladamente” porque, como decíamos, en el desarrollo de la estructura ontológica del ser social levantado sobre la realidad orgánica e inorgánica, el basamento natural *retrocede* progresivamente pero nunca desaparece. En palabras de Lukács: “Todas estas líneas de desarrollo son de carácter ontológico, es decir, indican en qué sentido, con qué transformaciones de la objetividad, de las proporciones, de las relaciones, etc., las categorías decisivas de la economía, cada vez con más fuerza superan la originaria y predominante ligazón natural, cada vez adquieren más decididamente un carácter social. Naturalmente surgen en ello, también, categorías de carácter puramente social. Así el valor; éste no obstante a consecuencia de su inseparabilidad del valor de uso, está siempre ligado a una base natural, socialmente transformada” (Lukács, 2007: 106). En los términos del propio Marx: “La utilidad de un objeto lo convierte en *valor de uso*. Pero esa utilidad de los objetos no flota en el aire. Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas” (Marx, 1999: 3).

Así, el lugar que la categoría del valor tiene en el salto ontológico de lo natural a lo social se presenta como el fundamento de la segunda faceta que hemos identificado en la afirmación de la centralidad de la producción como afirmación ontológica: la tesis de la determinación estructura → superestructura. Antes de dar lugar a su caracterización, me interesa subrayar un último rasgo del salto ontológico que se lee en la tesis de la centralidad de la producción.

Como ha quedado de manifiesto, la idea del *salto ontológico* es consistente con la afirmación de que la realidad social descansa en última instancia en las determinaciones naturales, mismas que “retroceden” pero no desaparecen,¹⁰⁷ lo que justifica la emblemática anotación de Marx en el sentido de que “*El punto de partida está dado naturalmente por las determinaciones naturales; subjetiva y objetivamente*” (Marx, 2007: 30).¹⁰⁸ Este hecho elemental descansa a su vez en el simple hecho genético de que, como identifica Lukács, “Un nivel determinado de evolución de los procesos de reproducción orgánicos es imprescindible para que pueda surgir el trabajo como fundamento dinámico-constructivo de una nueva clase de ser” (Lukács, 2004: 38).

Ahora bien, la afirmación de cierta prioridad ontológica de las determinaciones naturales sobre el trabajo y el conjunto de las categorías tránsito entre el ser orgánico y el ser social no cuestiona el signo anti-reduccionista del materialismo histórico de Marx. El que Lukács emplee el vocablo “salto” para dar

¹⁰⁷ Althusser capitaliza este matiz de Marx para criticar las concepciones humanistas del trabajo, entre las que identifica a Lukács: “Cuando Marx escribe que «el trabajo es ante todo un proceso que ocurre entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el cual el hombre asegura, reglamenta y controla, por su propia actividad, el intercambio de materias con la naturaleza... frente a la naturaleza desempeña el papel de una fuerza de la naturaleza», afirma que la transformación de la naturaleza material en productos, por lo tanto, el proceso de trabajo como mecanismo material, está dominado por las leyes físicas de la naturaleza y de la tecnología. La fuerza de trabajo se inserta también en este mecanismo. Esta determinación del *proceso* de trabajo por estas condiciones materiales impide toda concepción “humanista” del trabajo humano como pura creación” (Althusser, 1977: 184)

¹⁰⁸ Algo análogo se produce en el salto ontológico entre lo orgánico y lo inorgánico: “Piénsese en cómo la luz, que actúa sobre las plantas de manera aun puramente fisico-química (por cierto que desencadenando ya aquí, con ello, efectos vitales específicos), en la vista de los animales más desarrollados desarrolla formas de reacción frente al ambiente específicamente biológicas. Así, el proceso de reproducción asume, en la naturaleza orgánica, formas cada vez más adecuadas a su naturaleza genuina; se convierte de manera cada vez más decisiva en un ser sui generis, si bien el hecho de basarse en los fundamentos originarios del ser nunca puede ser superado” (Lukács, 2004: 38).

cuenta de un proceso que él mismo caracteriza como “un proceso prolongado que duró milenios. (...) una evolución sumamente prolongada, la mayoría de las veces contradictoria e irregular” (Lukács, 2004: 106), atestigua el carácter ontológicamente irreversible de este prolongado proceso que culmina en el momento en el que “las nuevas categorías del ser crezcan a tal punto, extensiva e intensivamente, que el nuevo nivel del ser pueda constituirse como algo ya formado y basado en sí mismo”. (Lukács, 2004: 106)

Así pues, como afirma Lukács “El salto ontológico no se revoca por el hecho de que en la realidad se trate de un proceso de mucho alcance y con múltiples formas de transición” (Lukács, 2007: 71). Dicho de una manera ontológicamente más explícita:

... la forma del ser más simple, aun cuando pueda producir muchas categorías transicionales, se encuentra separada por un salto de la auténtica constitución de la forma del ser más compleja; esta es algo cualitativamente nuevo, cuya génesis no puede ser simplemente «deducida» de la forma más simple. (Lukács, 2004: 37)

La del *salto ontológico* es una tesis *genética* (afirma cómo el ser social comenzó a existir) que es extendida en su alcance explícito, y sin pérdida de contenido, a la concepción marxista de la mercancía. Así pues, el trabajo es la actividad constitutiva del ser social en el origen y el contenido de las mercancías en tanto entidades sociales, es decir, en tanto valores:

La sustancia común a todas las mercancías, vale decir, su sustancia no como base material, como cualidad física, sino su sustancia común en cuanto *mercancías* y por ende *valores de cambio*, consiste en que son *trabajo objetivado*. (Marx, 2007: 212-213)

Más allá de sus connotaciones genéticas, la tesis del salto ontológico permite caracterizar el proceso productivo como un proceso de creación de nuevas entidades sociales (las mercancías), un proceso en el que, como afirma Marx, el trabajo “se materializa, al pasar de la forma de la actividad a la del objeto; en cuanto transformación en objeto, modifica su propia figura y se convierte de actividad que era, en ser” (Marx, 2007: 240-241).

En ese proceso, se reproduce el retroceso originario de las cualidades naturales y el avance proporcional de las cualidades sociales:

Las mercancías —p. ej., una vara de algodón y una medida de aceite consideradas como algodón y aceite son naturalmente distintas, poseen distintas cualidades, son medidas de manera distinta, son inconmensurables. En cuanto valores todas las mercancías son cualitativamente iguales y sólo cuantitativamente diferentes, en consecuencia, se miden todas recíprocamente y se sustituyen (...) en determinadas proporciones cuantitativas. El valor es su relación social, su cualidad económica. (...) Como valor la mercancía es un equivalente; como equivalente, todas sus cualidades naturales están canceladas en ella. (...) Como valor ella es dinero. (Marx, 2007: 66)

Otra forma en la que la ontología marxista rebasa el plano de la genética originaria del ser social está representada en la segunda faceta de la tesis de la prioridad de la producción que reviso: la tesis de la determinación estructura → superestructura.

6.2.2 Determinación estructura → superestructura

La tesis de la determinación estructural de la superestructura queda expuesta sintéticamente en este emblemático pasaje:

En la producción social de su existencia los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que cual se levanta un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida determina el proceso social político, e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. (Marx, 1997: 66-67)

Como queda transparentemente ilustrado en el siguiente pasaje, la tesis en cuestión representa el resultado del giro práctico e histórico que Marx y Engels dieron al materialismo contemplativo de Feuerbach:

La producción de las ideas y las representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción

espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. (Marx y Engels, 1970: 26)

Metodológicamente, la tesis en cuestión presenta la ventaja de ser muy fácil de operacionalizar, es decir, de traducirse en imperativos precisos en el análisis de fenómenos concretos; en particular, en la indicación de identificar la escala productiva-estructural que subyace a cualquier manifestación política, jurídica, ideológica empíricamente accesible. Al respecto, resulta ejemplar la facilidad con la que, en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Marx consigue, al amparo de esta tesis, identificar los fenómenos en la escala de las relaciones sociales de producción que descansaron en la base de los avatares políticos de la segunda República Francesa.

Pero lo que aquí interesa es resaltar de la tesis en cuestión no es esa ventaja metodológica sino la naturaleza ontológica de la relación de determinación que afirma. Según lo aclaró Engels, dicha determinación es, nada más —pero nada menos—, una determinación “en última instancia”:

Según la concepción marxista de la historia, es determinante en última instancia en la historia, el momento de la producción y de la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo jamás hemos afirmado otra cosa. Si alguien ha interpretado por error que sólo el momento económico es el único determinante, ése transforma este principio en una frase abstracta, sin sentido, que no dice nada. La base económica es la base, pero los diversos momentos de la superestructura ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas sociales y en muchos casos determinan predominantemente su forma. Es en una acción recíproca de estos dos momentos donde, a través de una cantidad infinita de azares, el movimiento económico se impone como necesidad (Engels citado en Lukács, 2007: 201-202).

Como ha enfatizado Lukács, cuando Marx y Engels afirman que “la base económica es la base” atribuyen a la producción una “prioridad ontológica” sobre los fenómenos de la superestructura; lo que equivale a plantear que “un factor

constituye la condición para la gestación del otro, y (que) esta relación es irreversible” (Lukács, 2004: 105).

La tesis de la determinación estructura → superestructura extiende el alcance de esa tesis *gestacional* a la configuración de cada formación histórica de la superestructura; al afirmar la prioridad ontológica de la producción, el materialismo histórico sostiene que en la relación estructura → superestructura el primer elemento es determinante “en última instancia”.

En palabras del propio Marx, lo anterior quiere decir que “toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. (Marx, 2007: 8), lo que es consistente con la posibilidad de que en el desarrollo de configuraciones históricas específicas, la superestructura exhiba algún nivel, que puede ser elevado, de eficiencia causal.¹⁰⁹

Así pues, la tesis de la determinación estructura → superestructura no cancela la posibilidad un regreso causal superestructura → estructura; se limita a afirmar el estatus ontológico diferenciado de ambas componentes, esto es, a postular la sustantividad propia de la estructura y la sustantividad necesariamente derivada de la superestructura¹¹⁰:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 1970: 26).

¹⁰⁹ Por ejemplo, es posible que el solo impulso de la difusión de las ideas constituya el empuje de una revolución proletaria ahí en donde no están dadas las condiciones estructurales necesarias en términos del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Dada su carácter de determinante-en-última-instancia, la estructura aparecerá aquí no como *causa* sino como un *obstáculo realmente existente* con el que tendrán que lidiar, en este ejemplo hipotético, los esfuerzos revolucionarios.

¹¹⁰ En el marco del esfuerzo de clarificación conceptual que emprendió el marxismo analítico, Cohen hace el ejercicio de traducir esta tesis en argumentos concretos como el siguiente (Cohen, 1986: 142):

1. El antagonismo de clase toma la forma de un conflicto político.
2. Hay un conflicto específicamente político
3. El conflicto político no es autónomo sino derivado.
4. Sin embargo, parece ser autónomo.
5. El conflicto político, el Estado y las ilusiones asociadas a ellos no son permanentes, sino peculiares de las sociedades divididas en clases”.

Además de este matiz —crucial pues evita consecuencias dualistas—, la caracterización en clave ontológica de la tesis de la determinación estructura superestructura obliga a despejar cualquier lectura sustancialista de las categorías “estructura” y “superestructura”, es decir, cualquier lectura que las aborde como si se tratara de *estratos* de realidad. Althusser contribuye a despejar el riesgo de tal malentendido al aclarar que la tesis marxista de la relación de determinación tiene por objeto “la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada”. Lo que afirma la tesis de la determinación estructura → superestructura es que

Esta unidad compleja de la «práctica social» está estructurada (...) de tal modo que la práctica determinante en último término es la práctica de transformación de la naturaleza (...) dada en productos útiles a través de la actividad de los hombres existentes (Althusser, 1981: 136).¹¹¹

Planteado este par de matices resta tan sólo decir que si miramos al interior del primer componente de la tesis de la determinación estructura → superestructura, encontraremos una nueva afirmación ontológica, esta vez, la que establece la prioridad de las fuerzas productivas respecto a las relaciones sociales de producción.

Fraseada por Cohen, esta tesis recita que “*la naturaleza de un conjunto de relaciones de producción se explica por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que abarca dicho conjunto* (en mayor medida que al contrario)” (Cohen, 1986: 148)

La relación de determinación que estipula esta tesis corre en la siguiente dirección:

Desarrollo de las fuerzas productivas → Relaciones sociales de producción

Pero, como lo aclara Cohen en el paréntesis, esa relación de determinación tampoco cancela la posibilidad de una vía de regreso causal de tal manera que es

¹¹¹ En el mismo sentido, Bottomore y Rubel plantean que “Para Marx el término «sociedad» designa a los individuos en sus interrelaciones o interacciones. Para él, la más importante de estas interacciones son las que tienen lugar en la esfera de la «producción material», es decir, el proceso social del trabajo humano (Bottomore y Rubel, 1976: 33).

posible que, en ciertas condiciones, las relaciones sociales de producción afecten el desarrollo de las fuerzas productivas.

Adicionalmente, esta tesis no debe leerse como un determinismo tecnológico pues en Marx *fuerzas productivas* no equivale a *tecnología* si por ello se entiende una dimensión material deshumanizada (Cohen, 1986: 148).

La tesis de determinación *intra-estructural* entre fuerzas y relaciones productivas se limita a hacer justicia al hecho material de que, como afirma Marx,

Ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea sólo la mano. Ninguna es posible sin trabajo acumulado, aunque este trabajo acumulado sea solamente la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje (Marx, 2007: 5).

Para dar paso a la exposición de la última faceta ontológicamente relevante que identifiqué en la tesis de la prioridad de la producción conviene llamar la atención en el hecho de que la determinación estructura → superestructura es planteada por Marx no como afirmación relevante en sí misma respecto a la constitución ontológica del ser social, sino en el marco de una teoría materialista de la transformación social. En resumidas cuentas, dicha teoría estipula que “al cambiar los hombres sus condiciones de vida, su existencia social, cambian también sus representaciones, sus visiones y conceptos, en una palabra, su conciencia” (Marx y Engels, 2001: 66). Desglosada en sus determinaciones intra-estructurales esta teoría del cambio social afirma que:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un

individuo de acuerdo con lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues, considerándolo más profundamente, siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir (Marx, 1997: 66-67).

El que la ontología comprometida en Marx esté fraseada en términos de cómo ocurre la transformación social responde, sin lugar a dudas, a que fue formulada en el contexto de una teoría que, como diría Max Horkheimer en la proclama fundacional de la Escuela de Frankfurt titulada *Teoría tradicional y teoría crítica*, se asume “como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas” (Horkheimer, 2003: 258).

A esta especificidad de la ontología marxista dedico las siguiente y últimas líneas de este capítulo.

6.2.3 Crítica ontológica a la enajenación

Tal y como aparece sintetizada en las emblemáticas *Tesis sobre Feuerbach*, en el corazón de la crítica que sustenta la ruptura de Marx con el materialismo filosófico está la idea, explícitamente planteada en las dos primeras tesis, de que el problema de la realidad y de su relación con el pensamiento no es un problema teórico, sino *práctico* (Marx, 1980b: 2):

1.

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como

una actividad *objetiva*. (...) Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica».

2.

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico* (Marx, 1980b: 2)

El corazón de esta crítica que, junto a su distancia del idealismo, vio nacer intelectualmente a Marx, condensaría en la descalificación de la crítica puramente filosófica de la enajenación presente en la filosofía alemana de su época. Dicen Marx y Engels en el prólogo a *La ideología alemana*:

Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar de la *idea de la gravedad*. Tan pronto como se quietasen esta idea de la cabeza, considerándola por ejemplo una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas consecuencias nocivas le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes (Marx y Engels, 1970: 11-12).

No basta pues con superar la enajenación en la crítica, es necesario superarla en la práctica¹¹² y, para ello, es preciso llenarla de contenido material. Por eso Marx define la enajenación como la separación, neurálgica para el modo de producción capitalista, entre el trabajo y el valor por él generado, lo que equivale a la separación del sujeto que trabaja respecto del producto de su trabajo. Así pues, la crítica a la enajenación deviene crítica al modo capitalista de apropiación del valor, misma en virtud de la cual “el trabajador, a fin de ganar los medios para su subsistencia, tiene que cambiar la única cosa que posee con el capital” (Gould, 1983: 202), es decir, su fuerza de trabajo, lo cual implica la “renuncia del obrero al control sobre su poder creador” (Nicolaus, 2007: xxvii).

Así lo sintetiza Carol Gould:

... la enajenación introduce la total separación del acto y de su objeto. En esta separación el acto mismo se vuelve una mera capacidad

¹¹² O, dicho de otro modo, la verdadera crítica es práctica o no es.

divorciada de las condiciones de su realización. Marx interpreta esta separación en términos políticos y económicos como el distintivo de la forma capitalista de producción social. Para Marx, la enajenación es la separación del trabajo vivo y del trabajo objetivado, o sea la separación entre la capacidad del trabajo de producir valores y los medios para su realización en la producción (por ejemplo, tierra, materiales e instrumentos) y el producto de su actividad (Gould, 1983: 84-85).

El recorrido realizado permite sostener que la crítica a la enajenación reviste en Marx la forma de una crítica ontológica. Esta crítica ontológica constituye el cimiento sobre el que se levanta la crítica económica a la base productiva de la ganancia capitalista (el plusvalor), misma que Marx sintetiza en la categoría de la *explotación*.¹¹³ Como consecuencia, la crítica a la propiedad privada, como el modelo que auspicia la explotación, descansa en una crítica ontológica que denuncia y llama a superar la propiedad privada como “apropiación de la vida”:

Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida humana es por ello la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real. (Marx, 1980a: 144)

Hablo de una crítica *ontológica* porque lo que acusa la crítica marxista del capital es que, al expropiar al trabajador del producto material de su trabajo, el capital propicia una auténtica *fractura ontológica* en el proceso de auto-

¹¹³ A decir de Gould, la categoría de *explotación* tiene por referencia el mismo ámbito de procesos reales que la categoría de la *enajenación*, sólo que la primera los mira desde la práctica del dueño de los medios de producción (el capitalista *explota* al trabajador) y la segunda desde la perspectiva del obrero (el obrero *enajena* los productos de su trabajo): “Dicha apropiación, de parte del capital, de los productos del trabajo de otro sin recompensarlo, es lo que Marx define como explotación; correlativamente, la postulación del trabajador de los productos de su trabajo como pertenecientes a otro, o sea, como propiedad del capital, es lo que Marx define como enajenación. De hecho, la explotación y la enajenación son el mismo proceso visto desde dos lados: el primero desde el lado del capital y el segundo desde el lado del trabajo” (Gould, 1983: 194-195).

realización del sujeto humano del que hablé en las líneas reunidas bajo la fórmula *El salto ontológico*.¹¹⁴

En palabras de Marx, en la producción capitalista al trabajador:

... el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación (Marx, 1980a: 105-106).

Al separarlo de las condiciones materiales de su propia objetivación (ver Gould, 1983: 207) y separarlo también del producto de su trabajo, el capital interrumpe así el proceso en el que el ser humano se produce a sí mismo como sujeto humano y, en esa medida, lo *des-humaniza*.

Al mismo tiempo, la fractura entre el trabajo y su producto, entre trabajo vivo y trabajo objetivado, genera también un mundo des-humanizado que se representa en la conciencia en la forma de concepciones reificadas de los valores de cambio, concepciones en las que la mercancía aparece como poseedora de “un «precio natural», una relación con el dinero y las otras mercancías independientemente de los factores humanos involucrados” (Ollman, 1973: 231).

Dado que en el corazón de la crítica marxista al capitalismo habita el señalamiento de esa fractura ontológica, cobra sentido el hecho de que la formación social llamada a superarlo, el comunismo, sea concebido como una especie de “reunificación”, también ontológica, en la que se materializa “la trascendencia efectiva de todo extrañamiento, el retorno del hombre (...) a su modo humano, o sea, social, de existencia” (Marx citado en Ollman, 1973: 163-164).

¹¹⁴ Para Ollman, esta fractura es triple: “El hombre ha sido separado de su trabajo (...): ruptura entre el individuo y su actividad vital. Ha sido separado de sus propios productos (...): ruptura del individuo y el mundo material. Ha sido separado de sus semejantes (la competencia y el antagonismo han vuelto imposible cualquier forma de cooperación): ruptura entre el hombre y el hombre” (Ollman, 1973:162).

A poco más de un siglo de su institucionalización académica, el mapa teórico de la sociología dibuja un mosaico en el que es difícil distinguir consensos fundamentales. En palabras de Anthony Giddens y Jonathan Turner, “la cuestión de si puede haber un marco unificado para la teoría social, o siquiera un acuerdo sobre sus intereses básicos, está ella misma sujeta a discusión” (Giddens y Turner, 1990: 9). Al mismo tiempo, Fernando Castañeda argumenta que “la identidad del discurso sociológico se ha visto vulnerada por una diversidad de metadisursos y discursos paralelos que han desbordado su marco disciplinario (Castañeda, 2004: 44).

Este estado de la disciplina toca sus fundamentos más básicos y alcanza, como anunciaba premonitoriamente Theodor Adorno en 1968 en el contexto del último ciclo de conferencias que dictó, a la idea de “sociedad” heredada por la sociología clásica (ver Adorno, 1996).

En la literatura especializada francófona, por ejemplo, nos encontramos con sentencias tales como la de que “Vivimos hoy el eclipse de la idea de sociedad” (Dubet y Martuccelli, 2000: 11) y algunas de sus voces más influyentes decretan

que “ha llegado el momento de modificar lo que se busca expresar con «social»” (Latour, 2008: 15).¹¹⁵

Desde mi perspectiva, estas voces de alarma en torno a una crisis semántica de la categoría de *lo social* —como sustantivo o como predicado—, dan un testimonio fiel de qué tan cerca se encuentra la sociología contemporánea del epicentro de lo que algunos llaman el *giro postmoderno*, ese

(...) cambio paradigmático de la creencia ilustrada en la determinación relativa tanto del mundo natural como del mundo social a la —cada vez más extendida— creencia post-ilustrada en la indeterminación radical de todas las formas de existencia materiales y simbólicas (Susen, 2015: 39).

7.1 La ontología social y el *giro postmoderno*

En la *historia social* del “cambio paradigmático” conocido como *giro postmoderno*, salta a la vista su concomitancia con el ascenso del neoliberalismo. En virtud de tal concomitancia, tal *giro* puede ser interpretado como el correlato en las ciencias sociales del ascenso del ideario neoliberal, tal y como éste quedó plasmado en el *Camino de Servidumbre* escrito por Friedrich Hayek en 1944 y que solidificó como proyecto militante en 1947 con la fundación de la Sociedad de Mont Pèlerin.¹¹⁶

Desde su agresivo y epidémico ascenso al poder en distintas latitudes en la década de los 80, el neoliberalismo se ha presentado, sobre todo, como un paquete de medidas destinadas a dismantelar “cualquier limitación de los mecanismos del mercado por parte del Estado” (Anderson, 2003: 25). No obstante, desde su nacimiento en la década de los 40, el neoliberalismo se

¹¹⁵ Desde la perspectiva de Bruno Latour, esta necesidad surge del agotamiento del “amplio proyecto que había dado su ímpetu a la sociología de lo social, desde sus inicios a mediados del siglo XIX, hasta el final del siglo XX (Latour, 2008: 346). Concretamente, dice el autor, la crisis surge de la restricción progresiva que sufrió el adjetivo “social” a lo largo de la tradición sociológica dominante: “surgen problemas cuando «social» comienza a significar un tipo de material, como si el adjetivo fuera comparable en términos generales a otros calificativos como «de madera», «de acero»” (*Ibid.*: 13). La respuesta a esta situación Latour la encontrará en la *teoría del actor-red*, una *sociología de las asociaciones* que, entre diversas peculiaridades, extiende la capacidad de agencia a los objetos no humanos.

¹¹⁶ Asociación de la que formaron parte, además del propio Hayek, personalidades como Karl R. Popper y Milton Friedman.

hilvanó como una doctrina que no restringe su radio de acción a la política económica y a la ciencia económica, sino que se extiende al conjunto de las ciencias sociales (ver Mirowski, 2009). En el corazón de tal doctrina, se encuentra una férrea defensa del individuo en contra de cualquier forma de colectivismo, lo mismo del implicado en el socialismo (ver Plehwe, 2009: 6) que, y sobre todo, del comprometido en el capitalismo de sello keynesiano (ver Anderson, 2003: 26). Como es bien sabido, el anti-colectivismo neoliberal encontró su expresión más altisonante en la famosa sentencia que lanzara Margaret Thatcher en 1987 de que “no hay tal cosa como la sociedad” y de que los únicos componentes de la realidad social son los individuos (Murguía, 2014: 563).

Si bien evaluar la verosimilitud de la hipótesis de la correlación histórica —o, en términos weberianos, la *afinidad electiva* (ver Löwy, 2007)— entre el *giro postmoderno* y el *giro neoliberal* rebasa los objetivos de este trabajo, no se puede pasar por alto la evidente coincidencia entre lo declarado por la entonces Primera Ministra del Reino Unido y “las advertencias postmodernas respecto a la posible implosión de ‘lo social’ —expresada en aforismos como ‘la crisis de «lo social»’ o, en sus versiones más radicales, ‘la muerte de «lo social»” (Susen, 2015: 83).

De cualquier modo, lo que aquí interesa es que en lo que toca a la ontología social la noción de “giro” no es ornamental; da cuenta de un verdadero movimiento de 180°:¹¹⁷ si la “teoría social moderna” se articuló en torno al esfuerzo por encontrar “las condiciones procesuales y estructurales que subyacen a la construcción de la realidad humana” (Susen, 2015: 5), la “teoría social postmoderna” (Susen, 2015: 6) abandona esa búsqueda y se deslinda con ello del problema del estatus y la estructura ontológica de la realidad social. Como afirma Simon Susen, “La ontología del mundo contemporáneo, es frecuentemente representada como una post-ontología” (Susen, 2015: 18).

La trayectoria teórica que se tiende entre el estructuralismo y el post-estructuralismo —perspectivas en las que Giddens ubica, respectivamente a Ferdinand de Saussure y Claude Lévi-Strauss, por un lado, y a Roland Barthes,

¹¹⁷ En otros ámbitos, apunta Susen, el giro postmoderno marca: la desindustrialización en lo económico, la desracionalización en lo epistémico, la desideologización en lo político, la desburocratización en lo organizacional y la hiperindividualización en lo cultural (Susen, 2015: 34-36).

Michel Foucault y Jacques Derrida (Giddens, 1990: 255)—¹¹⁸ dibuja un ejemplo paradigmático de lo que la expresión “post-ontología” alcanza a decir.

Una de las características distintivas de las perspectivas estructuralista y post-estructuralista es la crítica al esencialismo (Susen, 2015: 27) y a lo que Derrida llamó la “metafísica de la presencia”.¹¹⁹ En ambas perspectivas, dicha crítica se expone como consecuencia de la tesis que sostiene el carácter arbitrario del signo.¹²⁰

El ascenso de perspectivas que defienden la centralidad del signo y su arbitrariedad representa un serio desafío para la teoría social toda vez que dicha arbitrariedad se presenta como sinónimo de independencia respecto de cualquier determinación ontológica e incluso causal. Como bien apunta Fernando Castañeda:

La arbitrariedad de la significación nos coloca en una situación de indeterminación radical. No hay referentes, ni condiciones materiales, ni sujetos, ni siquiera un origen o un fin, que sirvan como parámetros para movernos en ese universo de sentidos y significados. (...) No hay un lugar en esta reducción semiótica para ninguna sociología” (Castañeda, 2004: 70-71).

En la escena interna de la teoría sociológica, la *post-ontología post-moderna* no representa una amenaza indeterminista tan dramática pero sí supone, al amparo del diagnóstico de una supuesta crisis semántica de la categoría de *lo*

¹¹⁸ Alexander añade a este censo a Jean Baudrillard: “El concepto de Baudrillard de simulacro representa la *reducción al absurdo* de la posición post-estructuralista” (Alexander, 1995: 102).

¹¹⁹ En palabras de Derrida: “llegamos, pues, a plantear la presencia –y singularmente la conciencia, el ser de sí de la conciencia– no como la forma matriz absoluta del ser, sino como una ‘determinación’ y como un ‘efecto’. Determinación o efecto en el interior de un sistema que ya no es el de la presencia, sino el de la diferencia (*différance*)” (Derrida, 1968: 11).

¹²⁰ “La afirmación de la naturaleza arbitraria del signo lingüístico puede interpretarse como una crítica a las teorías objetivas del significado y a las teorías de la referencia ostensiva. (...) La crítica de Saussure se basa enteramente en la idea de la constitución de la *langue* mediante la diferencia. Como una palabra deriva su significado únicamente de las diferencias que se establecen entre ella y otras palabras, las palabras no pueden ‘significar’ sus objetos. El lenguaje es forma, no sustancia, y solo puede generar significado mediante el juego de diferencias internas (...).

(...) La filosofía de Derrida radicaliza esto mucho más. Su rechazo de la «metafísica de la presencia» deriva directamente de su tratamiento de la idea de diferencia como elemento constitutivo, no solo de los modos de significación, sino de la existencia en general (...). La trasmutación de la versión saussuriana de diferencia en la *différance* de Derrida se lleva a cabo introduciendo el elemento temporal. Diferir de algo es también diferir algo. Si esto es así, pregunta Derrida, ¿cómo puede algo, como las formas de significación, considerarse presencia?” (Giddens, 1990: 261-263)

social, un cuestionamiento recurrente a “la validez de las herramientas conceptuales (...) desarrolladas por los sociólogos clásicos” (Susen, 2015: 83).

En el siguiente apartado reconstruyo un par de ejemplos al interior de la sociología contemporánea —notablemente disímbolos entre sí— del tipo de argumentos que se tejen cuando ese cuestionamiento alcanza, o al menos dice alcanzar, a la ontología sobre la que se levantó la sociología *moderna* entre finales del siglo XIX y principios del XX: la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu.

a) *Teoría de sistemas*

El enorme esfuerzo de elaboración conceptual que llevó a cabo Niklas Luhmann surge de cuán insatisfactoria le resulta la herencia conceptual de la sociología clásica misma que, a su juicio, “contenía demasiada ontología” (Rodríguez Mansilla, 2007: IX). Como es bien sabido, esa insatisfacción llevó al sociólogo alemán a buscar sus herramientas conceptuales en otros derroteros disciplinares, particularmente, el de la biología y la cibernética. En la presentación a la edición castellana del último libro de Luhmann, Darío Rodríguez Mansilla no vacila en afirmar que, como resultado de ese esfuerzo, Luhmann construyó un enfoque “decididamente no ontológico” (Rodríguez Mansilla, 2007: XIV).

Según Rodríguez Mansilla, el carácter anti-ontológico de dicho instrumental queda evidenciado en el hecho de que “su punto de partida no es la identidad sino la diferencia” (Rodríguez Mansilla, 2007: XIV). La diferencia que cimienta toda la estructura conceptual luhmanniana es la que se establece entre *sistema y entorno*.

Una de las consecuencias más interesantes, y polémicas, de la centralidad de esta distinción (y de distinciones correlativas como la de autorreferencia/heterorreferencia), es la que ubica al hombre como entorno del sistema social implicando con ello el abandono del concepto de “sujeto”.

Luhmann evade así lo que percibe como el contenido trascendental y sustancialista de la categoría de “sujeto”, “línea troncal de la sociología y el pensamiento social” y defiende a la *comunicación* como el “elemento constitutivo de los sistemas sociales” (Rodríguez Mansilla, 2007: X).

La centralidad de la comunicación sintetiza el deslinde de Luhmann respecto a la metafísica comprometida en la categoría de “sujeto” y, en esa medida recupera —y, desde su perspectiva, supera— el desafío postestructuralista de la reducción lingüística.

Reseñando el paso de la teoría del sujeto encarnada en Edmund Husserl a la teoría de sistemas, Luhmann plantea lo siguiente:

La filosofía trascendental y su centralización de sujeto (*sic*), se sustituyen por una semiología con centralización de diferencia que motiva sutiles análisis del juego entre presencia y ausencia (...). Esta iniciativa nos facilita iniciar el análisis de la comunicación de una diferencia, la que existe entre acto de comunicar e información. Esta diferencia se hace entendible por el uso de señales y se temporaliza, al mismo tiempo, como *différance*. (...) Con el concepto de comunicación que utilizamos, estas posiciones quedan (...) atrás. Por eso no retomamos una posición básica de la teoría del sujeto (teoría de la acción) ni una teoría del signo (lingüístico, estructuralista) (Luhmann, 1998: 147).

Desde esta perspectiva, el ser humano se presenta, nada más y nada menos, que como *entorno del sistema*.¹²¹ Deber ser por eso que, en su defensa de la teoría de sistemas, Funes anuncia “un viraje intelectual del *humanismo* al *luhmannismo* en teoría sociológica” (Funes, 2004: 85).¹²²

Ahora bien, ¿estamos realmente ante una propuesta *des-ontologizada* o, como diría Susen, *post-ontológica*? ¿no se trata más bien de una ontología, no sustancialista, pero ontología al fin y al cabo? Así parece reconocerlo Funes cuando plantea que “el concepto de sistema tiene a su favor que por definición

¹²¹ “el hombre es considerado como parte del entorno y no como parte del sistema social. Esto frecuentemente ha sido entendido como si el ser humano no desempeñara ningún papel en esta teoría, como si se tratara de una magnitud descuidada. Quien llegue a esta conclusión no ha entendido el planteamiento. (...) En esta teoría, el hombre no se pierde como entorno del sistema, sólo cambia la posición jerárquica de la que gozaba en la antigua teoría europea de la sociedad civil. (...) A la sociología tradicional que como teoría de la acción remite al ‘sujeto’, habría que reprocharle que, precisamente ella, no toma en serio al ser humano cuando habla de él mediante construcciones nebulosas y sin referencias empíricas” (Luhmann, 1998: 15).

¹²² Para Funes, “es posible oponer una tradición de pensamiento sociológico que apunta a analizar y juzgar los fenómenos sociales desde la perspectiva de una definición de lo humano en su generalidad (tradición a la que llamamos ‘perspectiva humanista’), a una perspectiva que apunta a pensar lo social es su lógica inmanente y en su especificidad problemática” (Funes, 2004: 85). En el *humanismo* o *visión accionalista* el autor agrupa a autores tan disímiles como Durkheim, Weber, Marx, Habermas y Parsons; en el otro lado, sólo incluye a Luhmann.

parte de una prioridad ontológica de la relación por sobre los elementos relacionados” (Funes, 2004: 91).

Sin embargo, conviene aclarar que el anti-ontologismo de la teoría de sistemas no debe leerse como un error de interpretación de autores como Rodríguez Mansilla; el propio Luhmann es suficientemente explícito al declarar que “el cambio de la estructura social hacia la diferenciación funcional primero habría causado fracturas en la metafísica ontológica y luego su derrumbe total” (Luhmann, 2007: 723).

El otro ejemplo que presento no se define como una teoría no-ontológica sino como una crítica a lo que asume como el sello distintivo de la ontología sociológica clásica: el sustancialismo.

b) *Sociología reflexiva*

Intentando trascender la disyuntiva entre acción y estructura, la sociología reflexiva de Bourdieu declara tener como uno de sus principales objetivos el desarrollo de un instrumental conceptual capaz de dar cuenta de la “doble vida” de las estructuras sociales, de su “doble existencia” (Wacquant, 2005: 31-32)¹²³.

En pos de ese horizonte, el de “superar la reducción de la sociología ya sea a una física objetivista de las estructuras materiales o a una fenomenología constructivista de las formas cognitivas, mediante un estructuralismo genético capaz de incluir a ambas” (*Ibid.*: 29), la sociología de Bourdieu se propone la realización de una “doble lectura” que incorpore las ventajas del objetivismo¹²⁴ y el subjetivismo¹²⁵ y supere, al mismo, tiempo sus limitaciones.

¹²³ Esta existencia doble toma forma en dos *objetividades*: “en la ‘objetividad del primer orden’ constituida por la distribución de recursos *materiales* y medios de apropiación de bienes y valores socialmente escasos (...), como así también en la ‘objetividad del segundo orden’, bajo la forma de sistemas de *clasificación*, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones *simbólicos* para las actividades prácticas (...) de los agentes sociales” (Wacquant, 2005: 32).

¹²⁴ La lectura objetivista o estructuralista, en la que se incluye a Durkheim, Lévi-Strauss y Althusser, es definida por Bourdieu como aquella que “trata a la sociedad a la manera de una *física social*, como una estructura objetiva, captada desde afuera, cuyas articulaciones pueden ser materialmente observadas, mensuradas y cartografiadas independientemente de las representaciones que se hagan aquellos que viven en ella” (*Ibid.*: 32).

¹²⁵ La lectura subjetivista o constructivista, en la que se incluye a Sartre, la etnometodología, y la teoría de la elección racional, es definida por el autor como aquella que “se interesa por esta ‘objetividad del segundo orden’” (*Ibid.*: 34) y que supone “actores sociales competentes que construyen su mundo continuamente mediante las ‘ingeniosas

En pos de tal empresa, Bourdieu exige dejar a un lado cualquier monismo metodológico (de la estructura o del agente) y optar por la primacía de las relaciones (*Ibid.*: 42). Ello requiere, desde su perspectiva, desbordar el instrumental conceptual heredado por la sociología clásica toda vez que éste se presenta “más adecuado para expresar cosas que procesos, estados que relaciones” (Bourdieu citado en *Ibid.*: 42).

Es contra esta “propensión lingüística a favorecer la sustancia a expensas de las relaciones” (*Ibid.*: 42) que, retomando lo planteado por Ernst Cassirer en *Sustancia y función* (ver Bourdieu, 2005: 319), Bourdieu diseña los dos enclaves categoriales de su propuesta teórica: *campo* y *habitus*, como conceptos que designan relaciones (Wacquant, 2005: 44).¹²⁶

El modo en que la arquitectura teórica que se levanta sobre esta dupla conceptual trasciende el sustancialismo de la sociología clásica queda ejemplificado, según Ana Boschetti, en la sustitución que a su interior ocurre de “la noción de «clase» por la de «posición», (lo que) significa pasar de una óptica sustancialista, que define la clase en sí, a un modo de pensar relacional” (Boschetti, 2003: 111).

Pese a la importante distancia que las separa en el mapa teórico de la sociología contemporánea, las dos perspectivas abordadas parecen partir de la valoración de que la sociología clásica peca de sustancialismo.

Dado el recorrido que presentamos en los primeros capítulos de este trabajo, considero que es posible mostrar que se trata de una valoración equivocada.¹²⁷ A ese ejercicio dedico el siguiente apartado, con el que doy pie a la reivindicación de la ontología sociológica clásica que anuncié desde el inicio.

prácticas (...) de la vida de todos los días” (*Ídem*). Desde esta perspectiva, la sociedad es vista “como el producto emergente de las decisiones, acciones y cogniciones de individuos conscientes y alerta, a quienes el mundo se les presenta como familiar y significativo” (*Ibid.*: 34-35).

¹²⁶ En una definición sumaria, “campo” designa un “conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o capital)” y “habitus” alude a un “conjunto de relaciones históricas ‘depositadas’ dentro de los cuerpos de los individuos bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción” (*Ídem*).

¹²⁷ Una intuición similar se lee en el “Manifiesto for a Relational Sociology” (Emirbayer, 1997).

Para hilvanar todas las vetas argumentativas que se han abierto hasta aquí, tal reivindicación se teje de cara no solamente a los desarrollos de la sociología contemporánea apenas reseñados, sino también de cara al debate cuyo perímetro delineé en el primer capítulo, es decir, el que se libra en el campo de la metafísica social contemporánea

7.2 Ontología sociológica clásica, un emergentismo no sustancialista

En los capítulos monográficos procuré dar contenido a la tesis de que las afirmaciones ontológicas respecto a la relación entre lo social y lo no-social que aparecen en la obra de Durkheim, Weber, Simmel y Marx, pueden ser adecuadamente caracterizadas con el apoyo de la categoría del *emergentismo*. La estrategia que sigo en lo que viene pasa por identificar las *entidades sociales del tipo sustancia* con cuya existencia se compromete el emergentismo de cada uno de estos autores.

Para clarificar el sentido del ejercicio propuesto, conviene aquí traer a cuenta la distinción, aristotélica en última instancia, entre *entidades y propiedades* –“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” (Ruben, 1985: 3)– así como la idea, también de cepa aristotélica, de que las *sustancias* (“entidades” en la traducción de Gredos del *Órganon*) no son el único tipo de *entidades* existentes, de “cosas que se dicen fuera de toda combinación” (Ver Candel Sanmartín, 1982: 24 y Aristóteles, 1982: 33-77).

Ahora bien, no utilizo aquí el concepto aristotélico de *sustancia* –que conjuga las nociones de *individuo, especie y género* (ver Aristóteles, 1982: 34)– por considerar que no es ésa la idea de “sustancia” que tienen en mente los que increpan a la sociología clásica acusándola de “sustancialismo”.

Desde mi perspectiva, la idea de *sustancia* que subyace a tales acusaciones empata, más que con la categoría aristotélica, con el concepto de *sustancia química* entendida como un objeto (matter) que presenta una “composición constante” (ver McNaught y Wilkinson, 1997: 265) de átomos, ya sean éstos iguales o distintos entre sí, lo que da lugar, respectivamente, a un *elemento* o a un *compuesto*.

Aclarado así el contenido de la noción de sustancia que utilizo, reitero que en lo que sigue procuraré identificar las *entidades sociales del tipo sustancia* con cuya existencia se comprometen las cuatro perspectivas clásicas que he abordado. Para redondear el deslinde de las etiquetas “holismo” y “colectivismo” que presenté en el primer capítulo, en ese ejercicio pongo especial atención en las *entidades del tipo sustancia del tipo grupo*.¹²⁸

En análisis de las entidades así identificadas tejeré la defensa de las dos tesis respecto a la ontología sociológica clásica con las que cierro este trabajo:

1. Las entidades primarias postuladas como existentes por la ontología sociológica clásica no son entidades del tipo sustancia, mismas que aparecen como como entidades derivadas.¹²⁹
2. En la sociología clásica, las entidades del tipo sustancia del tipo grupo tienen un papel relativamente marginal.

Primera tesis

La naturaleza no sustancial de las entidades emergentes

Con el concepto de *entidad social primaria* me refiero a aquellas que pueden ser identificadas como *entidad emergente*, aquellas que constituyen lo que en la exposición de la perspectiva marxista caractericé como el *salto ontológico*. Se trata pues de las entidades en las que se da la *aparición de la novedad cualitativa* de lo social respecto a lo no-social.

¹²⁸ Por *entidades sociales del tipo sustancia del tipo grupo*, entiendo aquí aquellas unidades mereológicas formadas por individuos que se agregan a través de una *relación de pertenencia*. Así, siempre que se pueda decir que un individuo *pertenece* a una entidad social del tipo sustancia, estaremos frente una *entidad del tipo sustancia del tipo grupo*. El término “grupo” hace entonces referencia al tipo de entidades de las que da cuenta la etiqueta “colectivismo” de la que hablé en el primer capítulo. La relación de membresía de la que se habló entonces, es un tipo pertenencia: “ser miembro de X” es una forma específica de “pertenecer a X”.

¹²⁹ Conviene anticipar una posible confusión: los conceptos de *entidad primaria* y *entidad derivada* que utilizo no son análogos a la distinción que traza Aristóteles en el *Órganon* entre *entidades primarias* y *secundarias* pues, tal y como aparecen en la traducción de Gredos, ahí “entidad” quiere decir “sustancia” de forma tal que la distinción se establece entre ejemplar o individuo por un lado y especie género por el otro (Ver Candel Sanmartín, 1982: 24) y Aristóteles, 1982 33-39). Aquí utilizo los adjetivos “primario” y “derivado” para diferenciar a las entidades entre sí en relación al fenómeno de la emergencia.

Por *entidad social derivada* entiendo cualquier entidad cuya existencia se derive de, y por tanto presuponga, la existencia de alguna entidad social primaria.

Para poner un ejemplo, en lo expuesto en el capítulo monográfico sobre la perspectiva marxista, cabría identificar a la producción como una entidad social primaria y al valor de cambio como una entidad social derivada.

Definidos el sentido que doy a las nociones “primaria” y “derivada”, la defensa de esta primera tesis pasa por identificar las entidades más importantes del tipo sustancia que aparecen en la perspectiva teórica de cada uno de los autores trabajados y por verificar que se trata de entidades derivadas.

- Durkheim

En el capítulo monográfico titulado “Ontología de los hechos sociales”, defendí la tesis de que el holismo no agota el anti-reduccionismo de Durkheim y que, no obstante, su teoría sociológica sí se halla fuertemente comprometida con la existencia de entidades sociales mereológicas y, por tanto, de entidades del tipo sustancia. A mi entender, la más importante de ellas es, por el lugar que ocupa en la arquitectura completa de la teoría del autor, la de *conciencia colectiva*.

Si bien no se trata de una sustancia material, la conciencia colectiva es trasparentemente una entidad social del tipo sustancia en el sentido de que se le puede entender como *un todo*, “un sistema determinado que tiene su vida propia” y que es definido como “El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad” (Durkheim, 1993: 104).

Desde mi perspectiva, la conciencia colectiva es una entidad social derivada que resulta de la reunión, y por lo tanto presupone la existencia, de determinados *hechos sociales* –“creencias y sentimientos comunes”–. La conciencia colectiva deriva pues de las creencias y sentimientos comunes, es decir, de formas de pensar y sentir que son, respecto al individuo, exteriores y coercitivas.

En la ontología que aparece comprometida en la sociología de Durkheim, entonces, la entidad social del tipo sustancia denominada conciencia colectiva es una entidad derivada; deriva de determinados hechos sociales, mismos que se presentan como la *entidad social primaria*, como *realidad emergente*.

Esta prioridad ontológica de los hechos sociales respecto a las sustancias sociales queda transparentemente expuesta en la precisión con la que el autor concluye el primer capítulo de *Las reglas del método sociológico*. Para completar su definición inicial de la categoría “hecho social”, Durkheim afirma que las cosas sociales se nos presentan cotidianamente con los que podríamos denominar una *apariencia sustancial*, como “hechos sociales de orden anatómico o morfológico” y que, no obstante, es preciso no olvidar que se trata en realidad de *formas hacer* cuya aparente sustancialidad se debe a su grado de cristalización o consolidación. Con el recurso expresivo de la metáfora organicista, Durkheim afirma que la morfología no es más que fisiología cristalizada; o, en un lenguaje más claramente ontológico, que las “maneras de ser no son otra cosa que maneras de hacer consolidadas” (Durkheim, 2000: 67).

- Weber

La de Weber es una sociología tan explícitamente relacional que se antoja ocioso intentar encontrar en su arquitectura conceptual alguna categoría central que se pueda definir como una sustancia. Como las categorías que podrían prestarse a tal lectura (*comunidad, sociedad y organización*) tendrían que ser en todo caso entendidas como sustancias del tipo grupo, serán analizadas en ocasión de la defensa de la segunda tesis. Ahí habrá oportunidad de dejar suficientemente establecida su condición de entidades derivadas.

De cualquier modo, conviene aquí llamar la atención respecto a la naturaleza evidentemente no sustancial de los fenómenos que identifiqué como *entidades emergentes* en el capítulo monográfico dedicado a la sociología comprensiva: la *acción social* y el *mundo de la vida* en tanto “universo de sentido”.

- Simmel

Con la de Simmel ocurre lo mismo que con la sociología comprensiva de Weber: es tan explícita y militantemente relacional que se antoja difícil identificar en su arquitectura total alguna entidad del tipo sustancia. También aquí, la única categoría que podría ser interpretada como refiriéndose a una entidad del tipo sustancia es la categoría de *grupo*, misma que será analizada en ocasión de la

segunda tesis. Ahí quedará suficientemente establecida su naturaleza derivada, no primaria.

Baste aquí entonces con llamar la atención sobre la evidente y explícita naturaleza no sustancial de lo que identificamos como la entidad emergente en la sociología simmeliana: las *formas sociales*. En una interesante similitud con lo planteado por Durkheim, Simmel advierte que algunas formas (las llamadas “formas puras”) pueden revestir una apariencia sustancial y que, no obstante, es preciso recordar que se trata, en última instancia, de formas de interacción objetivadas.

- Marx

Como el capítulo monográfico sobre la perspectiva marxista fue construido en estrecha interlocución con Lukács, y dado el acento que el filósofo húngaro pone en la idea de *salto ontológico*, resulta sencillo recapitular aquí que la entidad emergente en la ontología marxista, la producción no es una entidad del tipo sustancia.

Si se la considera como la actividad *trabajo*, la producción debe ser entendida como una entidad del tipo *acción*; si atendemos a la consideración que hace Marx en el sentido de que, en última instancia, *producción = relación de producción*, la entidad emergente en la ontología comprometida en el materialismo histórico es una entidad del tipo *relación*.

Como se vio en el capítulo seis, la sustancia social más elemental de la ontología marxista –la mercancía en su “doble significación”, es decir, en tanto valor de uso y valor de cambio (Marx, 1999: 14)– surge de la *entidad social primaria del tipo acción* que Marx llama *trabajo*, por lo que constituye una entidad social derivada.

Segunda tesis

La marginalidad relativa de las sustancias del tipo grupo

Como quedó explícitamente establecido en el capítulo monográfico sobre Marx, la postulación de una entidad primaria tiene consecuencias importantes: teóricamente, se traduce en la prioridad explicativa de esas entidades respecto de las entidades derivadas; metodológicamente, en el esfuerzo por generar

dispositivos metodológicos que permitan entrar en *contacto empírico* (lo que en cada perspectiva quiere decir cosas sensiblemente diferentes) con las entidades primarias entendidas como *unidades de análisis, como objeto de estudio*.

Ya hemos dicho que las entidades primarias postuladas en la sociología clásica no son del tipo sustancia. No obstante, es preciso reconocer que algunas entidades del tipo sustancia tienen una importancia toral en la arquitectura conceptual de las posiciones teóricas que hemos reseñado. Es el caso de la *conciencia colectiva* en Durkheim o de la *mercancía* en Marx. Esa importancia no socava, sin embargo, la prioridad explicativa de las entidades primarias (por ejemplo, de los hechos sociales o la producción) respecto a las entidades derivadas correspondientes (la conciencia colectiva o la mercancía), prioridad explicativa que resulta de su prioridad ontológica.

En el caso de las entidades del tipo sustancia del tipo grupo nos encontramos frente a una excepción pues, y he ahí el corazón de esta segunda tesis, desde mi perspectiva, dichas sustancias no ocupan una posición toral o estructurante al interior de las posiciones teóricas en las que aparecen implicadas.

Recordemos que aquí he definido a las sustancias del tipo grupo como aquellas unidades de las que se puede decir en un sentido literal –no figurado– que, dada una sustancia X, hay individuos que *pertenecen* a X. En las siguientes líneas procuro verificar la hipótesis de que, en las posiciones teóricas reseñadas, las sustancias de las que se puede decir eso, o bien constituyen en realidad entidades no sustanciales, o bien, si lo son, ocupan un lugar relativamente marginal en la arquitectura conceptual en cuestión; marginalidad en virtud de la cual tales entidades no constituyen la unidad de análisis –*el objeto de estudio*– de la investigación empírica.

- Durkheim

En la sociología durkheimiana encontramos diversos vocablos que, de la mano del sentido común, nos llevan a pensar inmediatamente en la idea de *grupo*. Desde mi perspectiva, el caso más claro son algunos de los conceptos avanzados en *La división del trabajo social*: “horda”, “clan”, “tribu”, “nación”.

Es preciso descartar de entrada a la entidad que estaría sugerida en el concepto de horda pues Durkheim es suficientemente explícito en el sentido de

que se trata en realidad de un “tipo ideal” que procura dar cuenta de una “sociedad cuya cohesión resultare exclusivamente de semejanzas” (Durkheim, 1993: 217); un símil, diría yo, de lo que, en el campo de la química, sí corresponde a una sustancia realmente existente: la que se expresa en el concepto de *elemento*, es decir, un agregado sin absolutamente ninguna diferenciación entre sus componentes.

Si bien hay que reconocer que los términos restantes sí se pueden articular, en sentido literal, en un enunciado de la forma “hay individuos que pertenecen a X” conviene llamar la atención en el hecho de que, no todavía en *La división del trabajo social* pero sí, y con toda claridad, en *Las reglas del método sociológico*, Durkheim declara que los términos “horda”, “clan”, “tribu”, “nación” dan cuenta de distintas *especies* sociales¹³⁰. De ello se desprende una interesante veta interpretativa de la ontología implicada en la sociología de Durkheim que abona directamente a la defensa de la tesis que nos ocupa: la idea de que, para Durkheim, los grupos son especies¹³¹.

Y es que de esa veta interpretativa se desprende la hipótesis de que los grupos no aparecen en la sociología durkheimiana ni como factor explicativo ni como unidad de análisis u objeto de estudio. De la condición de no ser ni lo uno ni lo otro, es de la que intento dar cuenta con la noción de *marginalidad relativa* que aparece en la tesis que defiendo en estas líneas.

La marginalidad relativa de las sustancias del tipo grupo en la arquitectura completa de la sociología durkheimiana, queda evidenciada en el hecho de que en la prosa de *Las reglas del método sociológico* la necesidad de clasificar las distintas especies sociales aparezca subordinada a la necesidad de determinar el carácter normal o patológico de los hechos sociales, verdadera unidad de análisis de la disciplina: “Como un hecho social solo puede ser calificado de normal o anormal en relación con una especie social determinada, lo precedente implica que una rama de la sociología está consagrada a las especies y a la clasificación de las mismas” (Durkheim, 2000: 134).

¹³⁰ La existencia de dichas especies responde a la misma condición que da lugar a la existencia de las especies biológicas: “el hecho de que los organismos no son sino diferentes combinaciones de una única unidad anatómica” (Durkheim, 2000: 145).

¹³¹ La expresión desglosada sería la siguiente: “En la sociología durkheimiana, las entidades del tipo sustancia del tipo grupo corresponden a entidades del tipo sustancia del tipo especie”.

Las entidades del tipo sustancia del tipo grupo, aparecerían así en la sociología de Durkheim como una variable a considerar para la adecuada caracterización de la unidad de análisis del método sociológico —los hechos sociales— pero no como unidades de análisis por derecho propio.

Asimismo, si bien es cierto que en la sociología de Durkheim las entidades del tipo sustancia del tipo grupo aparecen como una variable a considerar en la caracterización de los hechos sociales de cara a la distinción entre normalidad y patología, ello no les asigna ningún rol explicativo, como lo demuestra el hecho de que los grupos no vuelvan a aparecer en los capítulos de *Las reglas del método sociológico* dedicados a “la parte verdaderamente explicativa de la ciencia”¹³² (Durkheim, 2000:148). En esos capítulos, la constitución de las especies es valorada tan sólo como un “medio”, un artefacto metodológico que permite “agrupar los hechos para facilitar su interpretación”. En contraste, la prioridad explicativa de las entidades sociales no sustanciales de las que da cuenta la categoría *hecho social* queda explícita y enfáticamente establecida en la afirmación de que “*La causa determinante de un hecho social debe ser buscada en los hechos sociales precedentes*” (Durkheim, 2000: 170).

- Weber

Ya había anticipado que la sociología weberiana es tan explícitamente relacional que resulta complicado hallar en su arquitectura categorías que corresponda a entidades del tipo sustancia, y que, no obstante, de algunos de sus “conceptos sociológicos fundamentales” se puede decir que hay individuos que pertenecen a ellos, por lo que parecerían corresponder a entidades del tipo sustancia del tipo grupo, a saber, los conceptos de *comunidad, sociedad y organización*¹³³.

Ahora bien, en abono a la tesis que estoy defendiendo conviene llamar la atención sobre la advertencia explícita de Weber en el sentido de que tales categorías denotan relaciones, no sustancias. Los conceptos de organización, comunidad y sociedad deben ser entendidos, en última instancia, como refiriéndose al “comportamiento de varias personas en la medida en que el

¹³² Los capítulos 5 y 6 dedicados, respectivamente, a las *reglas relativas a la explicación de los hechos sociales* y a las *reglas relativas a uso de la prueba*.

¹³³ “Asociación” en la traducción de José Medina Echavarría (FCE, 1964).

significado de la acción de cada una esté referido al de las otras y la acción se guíe por esa referencia” (Weber, 2006: 105).¹³⁴

El hecho de que el concepto *relación social* alcance para dar cuenta de las llamadas “instituciones sociales”, como la *Iglesia* y el *Estado*, hace necesario insistir en la necesidad de “evitar una concepción sustancialista de estos conceptos” que se refieren a entidades cuya aparente sustancialidad debe ser entendida, en última instancia, como “la *probabilidad* de que se haya dado, se dé ahora o se dé en el futuro una acción cuyo significado esté orientado de algún modo por la reciprocidad” (Weber, 2006: 106).

Cuando empleamos los términos weberianos de organización, comunidad o sociedad en expresiones como “hay individuos que *pertenecen a...*”, estaríamos diciéndolo entonces en un sentido no literal, sino figurado. Tratándose de relaciones sociales, la expresión literal correcta sería: “hay individuos que *participan en o de...*”.

- Simmel

De los autores que fundaron las perspectivas aquí reseñadas, Simmel es *único* que utiliza sistemáticamente el concepto de *grupo*. En la *Gran sociología*, el autor organiza tres capítulos de diez con el recurso de esa categoría:

- *II. La cantidad en los grupos sociales.*
- *VIII. La autoconservación de los grupos sociales.*

¹³⁴ En los *Conceptos sociológicos fundamentales*, Weber aporta las siguientes definiciones: “Comunidad” (*Vergemeinschaftung*) denota una “relación social en la medida en que la acción esté basada (...) en el *sentimiento subjetivo de pertenencia en común* por parte de los partícipes” (Weber, 2006: 134).

“Sociedad” (*Vergesellschaftung*) denota una “relación social en la medida en que la acción social esté basada en una *unión* de intereses motivada racionalmente o en un *equilibrio* de intereses motivado asimismo racionalmente” (Weber, 2006: 134).

Desde la perspectiva del autor, una relación social puede ser *abierta* “si su orden vigente no niega su participación en la acción social recíproca que la constituye a nadie que desee participar y esté en disposición de hacerlo” o bien *cerrada* “en la medida en que su orden vigente o su contenido excluyan la participación, la limiten o la sometan a condiciones” (Weber, 2006: 139).

“Organización” (*Verband*) denota “una relación social cerrada hacia personas de fuera por una regulación, cuando el cumplimiento de su orden está garantizado por el comportamiento de unas personas determinadas dirigido precisamente a la realización de aquél, es decir, garantizado por la actuación de un *dirigente* y, eventualmente, de un *aparato administrativo* que dispone normalmente (...) de un poder de representación” (Weber, 2006: 149)

- X. *La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad.*

En relación al capítulo II, es preciso advertir que, si bien en él se leen expresiones en las que el término *grupo* parece significar literalmente lo que aquí he llamado “entidad del tipo sustancia del tipo grupo”¹³⁵, una lectura cuidadosa de lo planteado por el sociólogo berlinés indica que, en realidad, la categoría *grupo* se refiere ahí a la extensión de una forma social entendiendo aquí por “extensión”, el número de individuos que dicha forma *socializa*. Así parecen reconocerlo Olga Sabido y Gina Zabludovsky al reseñar el segundo capítulo de la *Gran Sociología*:

La cuestión de las *formas sociales* es también un asunto de números. Simmel señala cómo existen dos sentidos relevantes de la determinación de la cantidad en las formas de socialización. Por una parte, cierta cantidad de personas reunidas determina el tipo de relación que es posible establecer entre éstas; por ejemplo, si el número es grande supone formas impersonales y distanciadas en comparación con un círculo reducido. Por otra, las *formas* de relación también determinan el número de personas que pueden participar en éstas” (Sabido y Zabludovsky, 2014: 35).

En relación al capítulo VIII hay que reconocer que también ahí encontramos expresiones que apuntan literalmente al fenómeno de la pertenencia que he propuesto como marcador de las sustancias del tipo grupo. Por ejemplo, Simmel afirma ahí que los “organismos colectivos poseen una relativa eternidad *frente a sus miembros individuales*” (Simmel, 2014: 501). En el cuerpo del capítulo, el autor procura identificar algunos factores que favorecen esa permanencia del grupo respecto al individuo.¹³⁶

Para Simmel, tal permanencia debe ser entendida como el resultado de un proceso de autoconservación en virtud del cual el grupo se mantiene idéntico a pesar del cambio y la desaparición de sus miembros.

A riesgo de reiterar, hay que reconocer que ello parecería sugerir que el concepto de grupo está aquí denotando literalmente una entidad del tipo

¹³⁵ Por ejemplo: “Un grupo aristocrático que haya de actuar como totalidad debe ser abarcable para todos sus individuos” (Simmel, 2014: 139).

¹³⁶ Por ejemplo, la *territorialidad*, el *hermetismo* y la *lentitud del recambio de miembros individuales* (ver Simmel, 2014:503-508).

sustancia del tipo grupo. No obstante, en abono a la tesis que estoy defendiendo, hay que decir también que Simmel se opone explícitamente a una lectura que pretenda sacar consecuencias holistas/colectivistas de esa apariencia. Dicha oposición se expresa en la afirmación de que el proceso denominado “autoconservación” no es, en última instancia, otra cosa que cierta concentración de acciones recíprocas organizadas en ciertas *formas sociales*:

Aunque la conservación del grupo (...) parece manifestar como una fuerza vital particular, una firmeza oriunda de una fuente unitaria, esto no es en realidad más que la consecuencia, o mejor dicho, la reunión de un gran número de fenómenos parciales, individuales y varios de naturaleza social (Simmel, 2014: 502).

A tal consideración parece atender Margaret Gilbert al afirmar que no es lícito atribuir a Simmel la postulación de “mentes o espíritus grupales independientes para los cuales no existen garantías empíricas” (Gilbert, 1989: 430). Desde la perspectiva de la autora, no es lícita, pues, una lectura sustancialista del concepto simmeliano de “grupo”¹³⁷.

Con lo dicho hasta aquí, en relación al capítulo X basta con verificar que la expresión *grupo* ahí comprometida se refiere, como en el capítulo dos, al problema de la extensión de las formas sociales, puesto esta vez en relación al problema de la individualización. Como lo plantean Sabido y Zabudovsky, el “eje discursivo” de este capítulo “está puesto en una proposición: la ampliación del grupo (...) genera condiciones para la individualización de las personas” (Sabido y Zabudovsky, 2014: 71-72); en palabras de Simmel: “La individualidad de ser y el hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo” (Simmel, 2014: 674).

¹³⁷ Esta consideración cabe hacerla también para la correcta interpretación de otro término, el de *círculo*, que es empleado por Simmel en expresiones en las que aparece el marcador con el que distinguimos la presencia de una sustancia del tipo grupo. A propósito de los *círculos sociales*, dice Simmel que “el hombre moderno pertenece primeramente a la familia de sus padres; luego a la fundada por él y, por consiguiente, a la de su mujer; después a su profesión (Simmel, 2014: 431). Es para evitar las connotaciones sustancialista de expresiones como ésta que Gilbert descarta los vocablos de *círculo* y *grupo* y propone la noción de *sujeto plural* para dar cuenta del tipo de entidad social irreductible con cuya se estaría comprometiendo Simmel (Ver Rodríguez de la Vega, 2011: 40-46).

En síntesis, sostengo que la utilización recurrente que hace Simmel de un concepto de *grupo* que empata con lo que aquí llamo “entidad del tipo sustancia del tipo grupo”, no cuestiona su marginalidad relativa, en la arquitectura total de la posición teórica del autor, respecto de la entidad no sustancial que en ella aparece como unidad de análisis y factor explicativo prioritario, a saber, *las formas sociales*.

- Marx

La pregunta acerca de qué entidad del tipo sustancia del tipo grupo es posible identificar en la sociología marxista, nos lleva de inmediato a la categoría de *clase social*. De una clase social X se puede decir que hay individuos que pertenecen a X.

En la historia *del marxismo después de Marx*, esta asociación intuitiva condensó en la definición leninista de clase social que a la letra la define como “grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado” (Lenin, 1970: 123).

No obstante, una lectura cuidadosa de la categoría marxista de clase social conduce a la conclusión de que, en definitiva, no se refiere a un grupo y, más aun, que tampoco no se refiere a una sustancia.

Desde mi perspectiva, la expresión “P pertenece a X” –donde ‘P’ es una persona y ‘X’ es una clase–, no es una expresión literal sino figurada que puede querer decir dos cosas:

- (1) “P está en determinada posición respecto a la propiedad de los medios de producción”.
- (2) “En defensa de sus intereses materiales, P actúa *con* otros y *contra* a otros”.¹³⁸

Como es evidente, la distinción entre (1) y (2) descansa sobre la distinción analítica, clásica en *el marxismo después de Marx*, entre *clase en sí* y *clase para*

¹³⁸ En este par de interpretaciones alternativas habría cierta prioridad de (1) en la medida en que esos *otros-con* que aparecen en (2) son aquellos que se ubican en la misma posición en los términos de (1) y los *otros-contra* son aquellos que se ubican en una posición antagónica en cuanto a sus intereses.

sí.¹³⁹ La interpretación (1) argumenta su autoridad recurriendo a la definición que parecer sugerir Marx en las reflexiones truncas sobre el concepto de *clase social* con las que cierra el enorme esfuerzo expositivo de *El capital*: “Los propietarios de mera fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los terratenientes, cuyas respectivas fuentes de ingreso son el salario, la ganancia y la renta (...) forman las tres grandes clases de la sociedad moderna” –asalariados, capitalistas y terratenientes– (Marx, 2001: 817).

A la interpretación (2) de la categoría clase abona la afirmación explícita de Marx y Engels en el sentido de que “los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase” (Marx y Engels citados en García Vela, 2017: 29).

Desde mi perspectiva, la interpretación expuesta en (2) es teórica y políticamente más fértil. Suscribo pues la emblemática tesis de E.P. Thompson en el sentido de que “las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar” (Thompson, 1979: 36) sino que, en cambio, “las clases existen porque luchan” (Modonesi, García Vela y Vignau Loria, 2017: 11).

Pero lo que aquí importa no la fertilidad teórica o política que puedan tener las interpretaciones posibles para la expresión “*P* pertenece a *X*” –donde ‘*P*’ es una persona y ‘*X*’ es una clase–, sino el hecho de que quizás sea la fuerza centrípeta que reviste a la acción conjunta implicada en el fenómeno de la *lucha*, lo que dota a la *clase* de una apariencia sustancial que, no obstante, no tiene.¹⁴⁰

El recorrido hecho hasta aquí permite dibujar una caracterización mínima de la ontología sociológica clásica que puede ser resumida en dos proposiciones:

¹³⁹ Esta distinción continúa estando en la base de algunos desarrollos teóricos del marxismo contemporáneo. Por ejemplo, está en la base del debate alrededor de la tensión entre dos nociones de *antagonismo*: una noción *estructural* en el que el término aparece como un indicador de posición en la estructura económica; y una noción *subjetiva* en el que el término estaría denotando ciertos procesos de subjetivación política (Ver Modonesi, 2016: 71-78).

¹⁴⁰ Llamo aquí la atención sobre la similitud de esta posible conclusión con la intuición *simmeliana* que reseñé al inicio del capítulo dos (ver pág.29).

- a) La ontología sociológica clásica postula tres grandes tipos de entidades: las *sustancias*, las *relaciones* y las *acciones*.¹⁴¹
- b) Por el lugar que en ella ocupan las entidades del tipo acción y las entidades del tipo relación respecto a las entidades del tipo sustancias, el emergentismo de la sociología clásica da cuenta de una ontología *práctica* y *relacional*, antes que *sustancialista*.

En comunión con las dos tesis que defendí y desglosé en el análisis de ciertos aspectos de las posiciones teóricas abordadas, esta caracterización mínima de la ontología sociológica clásica permiten reivindicarla por partida doble:

De cara a las acusaciones –infundadas– que se lanzan en su contra desde la teoría sociológica contemporánea, reivindico a la ontología sociológica clásica como una ontología no-sustancialista.

De cara a la propensión de la metafísica social contemporánea a pensar lo social y lo no-social en los confines de la relación ente los individuos y los grupos –o entre las partes y el todo–, reivindico a la ontología sociológica clásica como un emergentismo práctico y relacional antes que colectivista u holista.

¹⁴¹ En las perspectivas reseñadas, tanto las relaciones como las acciones se presentan comúnmente como *formas de* (formas de relacionarse, formas de hacer).

CONSIDERACIONES FINALES

El recorrido de lo hasta aquí expuesto, caminado con el objetivo explícito de reivindicar la ontología comprometida en las principales orientaciones teóricas de la sociología clásica, puede recapitularse del modo siguiente:

Se trazó el contorno del debate que, en las últimas décadas y en la escena de la filosofía analítica, versa en torno al estatus ontológico de las cosas sociales. De ese trazo decanté en la categoría de *emergentismo* como una categoría cuya su semántica resultaría de gran utilidad para realizar una lectura en clave ontológica de la teoría sociológica clásica.

Se reseñaron en clave ontológica algunos desarrollos teóricos previos a las que suelen reconocerse como las orientaciones teóricas que fundaron, en el vértice de los siglos XIX y XX, la disciplina sociológica. En esa recapitulación se intentó dibujar la faceta ontológica del tránsito entre la filosofía social y la sociología.

Se realizó una reconstrucción monográfica, en clave ontológica, de la forma en la que Durkheim, Weber, Simmel y Marx caracterizan el objeto de estudio de la sociología poniendo el acento en su carácter irreductible respecto a las cosas no sociales. En todos los casos, esa reconstrucción no llevó a caracterizar su anti-reduccionismo como uno de sello emergentista.

Se pasó revista de algunos cuestionamientos que, en el contexto de lo que algunos llaman el *giro postmoderno*, se han lanzado desde la teoría sociológica contemporánea a la ontología presuntamente comprometida en la sociología clásica.

Se propuso una reivindicación argumentada de la ontología sociológica clásica a partir de su caracterización mínima como un emergentismo *práctico y relacional* antes que *sustancialista*.

Cumplidos así los objetivos propuestos, cierro estas páginas trabajo con dos consideraciones finales que, abrevando de algunos pasajes clave del mismo, aspiran a estimular nuevas discusiones.

Sobre el concepto de “sociedad”

Una conclusión que se desprende sin dificultad del recorrido trazado en el último capítulo es que, en la sociología clásica el concepto “sociedad” no denomina una sustancia. En estas líneas quisiera llevar más lejos esta conclusión y lanzar la siguiente provocación:

Miradas bien las cosas, el objeto de estudio de la sociología no es la sociedad.

Cierto es que en todas las perspectivas analizadas se hace un uso recurrente del vocablo “sociedad”; resulta particularmente emblemática la afirmación de Durkheim en el sentido de que “no puede haber sociología si no existen sociedades” (Durkheim, 1998:10).

No obstante, el recorrido trazado nos obliga a señalar como un equívoco el pensar que cualquier sociología necesita suscribir el supuesto dualista de que existe un *reino* de lo real –“La Sociedad” con mayúsculas–, distinto e irreductible respecto al reino de La Naturaleza, o, desglosando, al reino de La Vida, de La Materia. Lo cierto es que, en la escena de la sociología clásica, no hay postura que sostenga esa tesis; antes bien, hay críticas explícitas –la de Simmel con peculiar fuerza– a la misma.

Desde mi perspectiva, al menos en lo que respecta a los autores aquí abordados, en la sociología clásica “la sociedad” es una expresión taquigráfica

que denota, según sea el caso, *hechos sociales, acciones sociales, relaciones sociales, formas sociales*.

A mi modo de ver, la cita de Durkheim que traje a cuento no pierde contenido si se reemplaza ese término taquigráfico por su desglose: “No puede haber sociología si no existen formas de hacer, fijas o no, que ejercen sobre el individuo una coacción exterior en virtud de la cual se le imponen”.

Sobre la relación entre sociología y filosofía

En las primeras páginas de este trabajo, señalé como una de sus principales motivaciones la prácticamente nula interlocución que mantiene la metafísica social contemporánea con los desarrollos teóricos de la sociología.

Considero que lo expuesto basta para mostrar cuán desafortunada es esa indiferencia. Presumo probable que si la filosofía analítica actualmente preocupada por temas de ontología social hubiera establecido tal interlocución, al menos con los autores aquí analizados, se hubiera evitado, por ejemplo, la propensión a pensar la relación entre lo social y lo no-social en los confines de la relación entre dos sustancias: individuo y la colectividad. Desde mi perspectiva, al apoyo de esa presunción acude el hecho de que en los pocos y aislados – respecto al centro del debate– casos en los que esa interlocución de hecho se estableció (pienso en las contribuciones de Gilbert y Sayer), se evitó la propensión a pensar en términos de parte-todo/ individuo-sociedad y se propusieron versiones no sustancialistas del anti-reduccionismo.

Eso por una parte. Por otra, cabe recordar que en cierto punto del desarrollo del texto, atribuí las dificultades que enfrenta la tarea de leer en clave ontológica a Durkheim, a su explícita advertencia en el sentido de que era necesario que la sociología deslindara su agenda de la agenda filosófica. Al respecto, considero que la reconstrucción en clave ontológica que hice aquí de su obra nos invita a poner entre paréntesis esa necesidad.

Coincido pues con Peter Winch en el sentido de que existe un departamento en el que la sociología precisa empatar agendas con la ontología como campo de disertación filosófica, a saber, el de la clarificación conceptual en torno a la naturaleza de su objeto de estudio como algo existente e irreductible. Coincido con Winch, pues, en la idea de que “muchos de los principales temas teóricos

suscitados por esos estudios (los sociológicos) pertenecen más a la filosofía que a la ciencia y, por lo tanto, deben solucionarse mediante un análisis conceptual *a priori* y no a través de la investigación empírica”, por ejemplo y antes que cualquier otro, “el problema de lo que constituye la conducta social exige una elucidación del *concepto* de conducta social”, elucidación que no puede hacerse con el recurso de los métodos de la ciencia empírica (Winch, 1972: 23).

El modo en el que el propio Durkheim elucida la semántica del concepto de “hecho social” en el primer capítulo de *Las reglas del método sociológico* no dista de lo que Winch calificaría como un análisis conceptual, no empírico, que intenta “escudriñar las implicaciones de los conceptos que usamos” (Winch, 1972: 23), un análisis que, al más puro estilo del oficio filosófico, busca establecer condiciones necesarias y suficientes para que un fenómeno pueda ser considerado un hecho social.

Por lo demás, cabe recordar que el propio Durkheim matizó su deslinde con la filosofía en un artículo de 1909 titulado *Aportes de la sociología a la psicología y la filosofía*. Ahí, Durkheim aclara que el deslinde necesario del sociólogo respecto a la filosofía no implica una “hostilidad sistemática hacia la filosofía en general” y reconoce el valor de los problemas metafísicos, incluso de “los más audaces”. Advierte, no obstante, que “si la filosofía no toma como punto de apoyo las ciencias positivas, no puede ser más que una forma de literatura” (Durkheim, 2012: 502) y ofrece los humildes recursos de la sociología para la necesaria tarea de “renovar”, en clave positiva, esos problemas.

Considero que el resultado del esfuerzo emprendido en este trabajo arroja una moraleja similar. En el caso particular de quien esto escribe, esa moraleja refuerza una de por sí convencida filiación al campo de la filosofía de la ciencia, en cuyo marco, considero, es posible habitar en el vértice disciplinar entre sociología y filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1996). *Introducción a la sociología*, Gedisa, Barcelona
- Alexander, Jeffrey (1990). “La centralidad de los clásicos” en Anthony Giddens, Jonathan Turner, et. al., *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Madrid.
- Althusser, Louis (1977). “El objeto de «El Capital»” en Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México.
- ----- (1981). *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- ----- (1992). “Guía para leer El Capital” en *Dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, Año I, número 2, UBA, Buenos Aires.
- ----- (1977). “El objeto de «El Capital»” en Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México.
- Anderson, Perry (2003). “Neoliberalismo, un balance provisorio” en Pablo Gentili y Emir Sader (compiladores), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Clacso, Buenos Aires.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon)*, Gredos, Madrid.
- Arnaud, Pierre (1971). *Sociología de Comte*, Península, Barcelona.
- Aron, Raymond (2004). *Las etapas del pensamiento sociológico*, Tecnos, Madrid.
- Ayer, A. J. (1965). *El positivismo lógico*, FCE, Madrid.

- Ballestero, Manuel (2007). "Introducción" a György Lukács, *Marx: ontología del ser social*, Akal, Madrid.
- Baranger, Denis (2004). "Lecturas de Pierre Bourdieu: acción y sistema en la teoría de la práctica" en Emilio de Ípola (coordinador), *El eterno retorno: acción y sistema en la teoría social contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.
- Bauman, Zygmunt (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Boschetti, Anna (2003). *La revolución simbólica de Pierre Bourdieu*, Marsilio, Venezia.
- Bottomore, Tom y M. Rubel (1972). "Introducción" en Karl Marx, *Sociología y filosofía social*, Lotus Mare, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2005). "La práctica de la sociología reflexiva" en Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1975), *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI, México.
- Bravo, Víctor (1984) "La construcción del objeto de estudio" en Víctor Bravo, Héctor Díaz Polanco y Marco A. Michel, *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, Juan Pablos/Centro de Investigación para la Integración Social, México.
- Bunge, Mario (2003). *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*, Gedisa, Barcelona
- Campbell, Tom (2007). *Siete teorías de la sociedad*, Cátedra, Madrid.
- Candel Sanmartin, Miguel (1982) "Introducción" a Aristóteles, *Categorías en, Tratados de lógica (Órganon)*, Gredos, Madrid.
- Castañeda Sabido, Fernando (2004). *La crisis de la sociología académica en México*, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Chasin, José (2010). *Marx, ontología e método*, Mimesis, Milano.
- Cohen, Gerald A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI/Pablo Iglesias, Madrid.

- Cohn, Gabriel (1998), *Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Collins, Randall (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Comte, Auguste (2004). *Curso de filosofía positiva*, Libertador, Buenos Aires.
- Dainotto, Roberto (2009). “Filosofía della praxis” en Guido Liguori y Pasquale Voza, *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Carocci editore, Roma.
- De la Garza Toledo, Enrique y Leyva, Gustavo (Eds.) (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- De Landa, Manuel (2009). “Emergencia, causalidad y realismo”, *Artnodes*. Universidad Abierta de Cataluña, núm. 9
- Derrida, Jacques (1968). *La Diferencia (Différance)*, edición electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Arcis, disponible en www.philosophia.cl.
- Díaz Polanco, Héctor (1984) “Teoría y categorías en Marx, Durkheim y Weber” en Victor Bravo, Héctor Díaz Polanco y Marco A. Michel, *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, Juan Pablos/Centro de Investigación para la Integración Social, México.
- Dubet, François y Danilo Martuccelli (2000). *¿En qué sociedad vivimos?*, Losada, Buenos Aires.
- Durkheim, Emile (1993). *La división del trabajo social* (Vol. I), Planeta-Agostini, Barcelona.
- ----- (1998). *El suicidio*, Ediciones Coyoacán, México.
- ----- (2000). *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid.
- ----- (2000a). *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Tecnos, México.
- ----- (2006). *Sociología y filosofía*, Comares, Granada.
- ----- (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia y otros escritos sobre religión y conocimiento*, FCE, México.

- Elias, Norbert (1999). *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- Emirbayer, Mustafa (1997). “Manifiesto for a Relational Sociology”, en *The American Journal of Sociology*, Vol. 103, No. 2, The University of Chicago Press, Chicago.
- Freund, Julien (1988). “La sociología alemana en la época de Max Weber” en Tom Bottomore y Robert Nisbet, *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Frisby, David (2014). *Georg Simmel*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Frosini, Fabio (2009). “Automatismo” en Guido Liguori y Pasquale Voza, *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Carocci editore, Roma.
- Funes, Ernesto (2004). “Acción y sistema en perspectiva: del humanismo al luhmannismo en la moderna teoría social” en Emilio de Ípola (coordinador), *El eterno retorno: acción y sistema en la teoría social contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.
- Gadamer, Hans-Georg (1999). “Prólogo” a Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.
- ----- (2001). *Antología*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- García Vela, Alfonso (2017). “De Marx a Lenin: clase y lucha de clases” en Massimo Modonesi, Alfonso García Vela y María Vignau Loría, *El concepto de clase social en la teoría marxista contemporánea*, Ediciones La Biblioteca, México. En prensa.
- Garfinkel, Harold (2006). *Estudios en etnometodología*. Anthropos, Barcelona.
- Giddens, Anthony (1990). “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura” en Anthony Giddens, Jonathan Turner, et. al. *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Madrid.
- ----- (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- ----- (1998). *El capitalismo y la moderna teoría social*, Idea Books, Barcelona.
- Giddens, Anthony, Jonathan Turner (1990). “Introducción” a Anthony Giddens, Jonathan Turner, et. al. *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Madrid.

- Gilbert, Margaret (1989). *On social facts*, Routledge, Londres.
- Gould, Carol C. (1983). *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, FCE, México.
- Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni del carcere*, Instituto Gramsci, Roma.
- Grondin, Jean (2006). *Introducción a la metafísica*, Herder, 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.
- Heidegger, Martin (1971). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Hobbes, Thomas (1980). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México
- Hobsbawm, Eric J. (1979). Eric J. Hobsbawm (director), *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx (1)*, Bruguera, Barcelona.
- Horkheimer, Max (2003). *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Iglesias, María C., Julio R. Aramberri y Luis R. Zúñiga (2001). *Los orígenes de la teoría sociológica*, Akal, Madrid.
- Infranca, Antonino y Miguel Vedda (2004). "Introducción" a György Lukács, *Ontología del ser social: el trabajo*, Herramienta, Buenos Aires.
- Joas, Hans (1990). "Interaccionismo simbólico" en Anthony Giddens, Jonathan Turner, et. al., *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Madrid.
- Konselman Ziv, Anita y Hans-Bernhard Schmid (2013). "Introduction" en Anita Konselman Ziv y Hans-Bernhard Schmid (Editores), *Institutions, emotions and group agents. Contributions to social ontology*, Londres.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires.
- Lenin, V.I. (1970). *Obras escogidas* (Vol. 3), Progreso, Moscú.
- Leyva Gustavo (2012). "La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y la teoría social actual" en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana, México.

- Liguori, Guido (2009). “Engels Friedrich” en Guido Liguori y Pasquale Voza, *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Carocci editore, Roma.
- Löwy, Michael (2007). “El concepto de afinidad electiva en Max Weber” en Perla Aronson y Eduardo Weisz, *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Gorla, Buenos Aires.
- Luhmann, Niklas (1998). *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría general*, Anthropos/Universidad Iberoamericana/CEJA, Barcelona.
- ----- (2007). *La sociedad de la sociedad*, Herder/Universidad Iberoamericana, México.
- Lukács, György (2007). *Marx: ontología del ser social*, Akal, Madrid.
- Lukács, György (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*, Herramienta, Buenos Aires.
- 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.*
- Mardones, J. M. y M. Ursúa (1997). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Fontamara, México.
- Martínez, Sergio F (2007). “La representación de lo contingente en las representaciones científicas” en Edna Suárez, *Verdad infinita: ciencia y representación. Un enfoque histórico y filosófico*, UNAM-Limusa, México.
- Marx, Karl (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ediciones Castilla, Madrid.
- ----- (1980a). *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- ----- (1980b). “Tesis sobre Feuerbach”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas. Tomo I*, Progreso, Moscú.
- ----- (1999). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ----- (2001). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo III*, Fondo de Cultura Económica, México.

- ----- (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*. Siglo XXI, México.
- Marx, Karl (1997). “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” en Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, Siglo XXI, México.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1970). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Grijalbo, Madrid.
- ----- (2001). *Manifiesto del Partido Comunista*, Alianza, Madrid.
- McNaught, A. D. y A. Wilkinson (eds.) (1997). *IUPAC. Compendium of Chemical Terminology*, Blackwell Scientific Publications, Oxford.
- Mead, George Herbert (1973). *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductivismo social*, Paidós, Barcelona.
- Mészáros, István (1979). “Marx «filósofo», en Eric J. Hobsbawm (director), *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx (1)*, Bruguera, Barcelona.
- Mirowski, Philip (2009) “Postface. Defining neoliberalism” en Philip Mirowski y Dieter Plehwe, *The road from Mont Pèlerin. The making of neoliberal thought collective*, Harvard University Press, Cambridge.
- Modonesi, Massimo (2016). *El principio antagonista. Marxismo y acción política*, UNAM/Itaca, México.
- Montesquieu (Barón de), Charles Louis de Secondat (2005). *El Espíritu de las leyes Tomo I*, Gernika, México.
- Morris, Charles W. (1973). “George H. Mead como psicólogo y filósofo social” en Goerge Herbert Mead *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductivismo social*, Paidós, Barcelona.
- Murguía Lores, Adriana (2014). “Argumentos emergentistas en contra del reduccionismo en las ciencias sociales” en Julio Muñoz Rubio, *Totalidades y complejidades. Crítica de la ciencia reduccionista*, UNAM, México.
- Nicolaus, Martin (2007). “El Marx desconocido” en Karl, Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*. Siglo XXI, México.

- Ollman, Bertell (1973). *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 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.
- Pareto, Vilfredo (1978). *Les systèmes socialistes*, Librairie Droz, Ginebra.
- Plehwe, Dieter (2009). "Introduction" en Philip Mirowski y Dieter Plehwe, *The road from Mont Pèlerin. The making of neoliberal thought collective*, Harvard University Press, Cambridge.
- Prestipino, Giuseppe (2009a). "Dio ascoso" en Guido Liguori y Pasquale Voza, *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Carocci editore, Roma.
- Prestipino, Giuseppe (2009b). "Materialismo e materialismo vulgare" en Guido Liguori y Pasquale Voza, *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Carocci editore, Roma.
- Proudhon, Pierre-Joseph (2002). *¿Qué es la propiedad?*, Folio, Barcelona.
- Quine, Willard Van Orman (1963). *From a Logical Point of View*, Harper and Row Publishers, New York.
- Ricoeur, Paul (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ritzer, George (1993). *Teoría sociológica clásica*, Mc Graw-Hill, Madrid.
- Rizo, Marta (2006). "George Simmel, Sociabilidad e Interacción: Aportes a la ciencia de la comunicación" en *Cinta moebio*, n° 27, 266-283, disponible en www.moebio.uchile.cl/27/rizo.html.
- Roberti, Mirko (2002). "Lectura de Proudhon" en Pierre-Joseph Proudhon, *Op. Cit.*
- Rodríguez de la Vega (2011). *La metafísica social hoy, su objeto y sus actores. Coordinadas para la sistematización del debate*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Rodríguez Mansilla, Darío (2007). "La sociología y la teoría de la sociedad" Presentación a la edición en castellano de Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, Herder/Universidad Iberoamericana, México.
- Rousseau, Jean-Jacques (1999). *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid.

- ----- (2003). *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Gernika, México.
- 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.
- Sabido, Olga y Gina Zabudovsky (2014). "Estudio introductorio" a Georg Simmel, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Sabine, George H. (1994). *Historia de la teoría política*, FCE, México.
- Salmon, Wesley C. (1990). "Scientific Explanation and Unification" en *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XXII, No. 66, diciembre.
- Sawyer, R. Keith (2001). "Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory" en *The American Journal of Sociology*, Vol. 107, No. 3 (Noviembre), pp. 551-585, The University of Chicago Press, disponible en <http://www.jstor.org/stable/3081146>.
- ----- (2002). "Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence" en *Sociological Theory*, Vol. 20, No. 2 (Julio), pp. 227-247, American Sociological Association, disponible en <http://www.jstor.org/stable/3108647>.
- Schmitt, Frederick F. (2003). "Socializing Metaphysics: An Introduction" en Frederick F. Schmitt (ed.), *Op. Cit.*
- Schütz, Alfred (1989). *La construcción significativa del mundo social*. Paidós, Barcelona.
- ----- (1995). *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Searle, John R. (1997). *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.
- ----- (2014). *Creando el mundo social*. La estructura de la civilización humana, Paidós, México.

- Simmel, Georg (2002). *Sobre la individualidad y las formas sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- ----- (2003). *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona.
- ----- (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- ----- (2016). *Filosofía del dinero*, Paidós, Ciudad de México.
- ----- (2017). *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*. Gedisa, México.
- Susen, Simon (2015). *The 'Postmodern Turn' in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, Londres.
- Thomas, Peter (2009). "Metafísica" en Guido Liguori y Pasquale Voza, *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Carocci editore, Roma.
- Tuomela, Raimo (1984). *A Theory of Social Action*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Velasco Gómez, Ambrosio (2012). "Hermenéutica y ciencias sociales" en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (editores). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- ----- (2014). "La hermenéutica en la filosofía y las ciencias sociales" en Martha Patricia Irigoyen Troconis (comp.), *Hermenéutica, analogía y discurso*, UNAM, México.
- Vilar, Pierre (1979). "Marx y la historia" en Eric J. Hobsbawm (director), *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx (1)*, Bruguera, Barcelona.
- Vernik, Esteban (2003). "Prefacio" a Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona.
- Wacquant, Loïc (2005). "Hacia una praxeología social: La estructura y la lógica de la sociología de Pierre Bourdieu" en Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Watier, Patrick (2005). *Georg Simmel, sociólogo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

- Weber, Max (1964). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura económica, México.
- ----- (2001). *Ensayos de metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- ----- (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Alianza, Madrid.
- Winch, Peter (1972). *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.