



Dossier “Naturaleza y variedades de la normatividad”

¿Todo lo social es normativo? Hacia un reordenamiento del uso del vocabulario normativo en la ontología social

Is the social normative? Toward reordering the use of the normative vocabulary in social ontology

JOSÉ GIROMINI¹

Resumen: El presente trabajo busca recomendar un reordenamiento del uso del vocabulario normativo en la ontología social contemporánea. Reordenamiento que involucra dos pasos. Por un lado, resistir la tentación metodológica de concebir cualquier fenómeno social en términos normativos, por otro, reservar el vocabulario normativo para dar cuenta de ciertos fenómenos sociales específicos. Para mostrar la plausibilidad de este reordenamiento, se consideran dos fenómenos sociales de importancia: el de la coerción y el de reproducción social. En relación al primero, se argumenta que no es necesario pensar la presión que las instituciones sociales ejercen sobre los individuos en términos de estatus normativos, y se sugiere reservar el vocabulario de las obligaciones o los deberes para instancias específicas de acción grupal. En relación al segundo, se argumenta que resulta explicativamente vacuo apelar a ciertas actitudes normativas de aceptación para dar cuenta de la reproducción social, y se sugiere reservar el vocabulario de las actitudes normativas para conceptualizar los momentos de intervención sobre la realidad social.

Palabras Clave: Ontología social; Normatividad; Actitudes normativas; Coerción social; Reproducción social.

Abstract: This paper aims at recommending a rearrangement of the use of normative vocabulary in contemporary social ontology. This reordering involves two steps: in the first place, it resists the methodological temptation to conceive any social phenomenon in normative terms; and secondly, it reserves the use of normative vocabulary to account for specific social phenomena. To show the plausibility of this rearrangement, we examine two important social phenomena: social coercion and social reproduction. As regards social coercion, we argue that it is not necessary to construe the pressure exerted by social institutions on individuals in terms of normative statuses, and we suggest reserving the vocabulary of obligations or duties to account for specific instances of group action. With respect to social reproduction, we argue that appealing to certain normative attitudes of acceptance is explanatorily vacuous to account for it, and we propose reserving the vocabulary of normative attitudes for conceptualizing specific moments of intervention in social reality.

Keywords: Social ontology; Normativity; Normative attitudes; Social coercion; Social reproduction.

¹ UNC, CONICET.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3893-6843>. jgiromini@gmail.com

Cómo citar: Giromini, José (2025). *¿Todo lo social es normativo? Hacia un reordenamiento del uso del vocabulario normativo en la ontología social*. *Cuadernos Filosóficos*, 22.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 05/09/24

Fecha de aprobación: 03/12/24

I. Introducción

El vocabulario normativo –a saber, el vocabulario de reglas, derechos, deberes, obligaciones, compromisos, etc.– es, indudablemente, la herramienta conceptual de la que más se sirve la ontología social contemporánea. No sólo se trata de la asiduidad de su uso, se trata también de su transversalidad: tal vez ninguna de las corrientes o escuelas que podemos identificar al interior de la ontología social contemporánea se priva de apelar a conceptos normativos para elucidar la naturaleza, o explicar el funcionamiento, de una amplia variedad de fenómenos y mecanismos sociales. Consideremos algunos ejemplos que apoyan este diagnóstico.

Dentro de los teóricos que se ocupan del fenómeno de la intencionalidad colectiva, autores como Margaret Gilbert (2014) o Abraham Roth (2018) apelan a la idea de *compromisos compartidos* para dar cuenta de la acción grupal. Sobre fundamentos ontológicos de la realidad social, corrientes que incluso han entablado polémicas, como el intencionalismo y el realismo crítico,² no dejan de entender esos fundamentos en términos normativos. Del lado del “intencionalismo”, que llamamos así por el peso explicativo que le da a las representaciones, John Searle (1995, 2010) nos dice que la especificidad de los hechos sociales reside en que involucran *complejos de deontologías*, o Filip Buekens (2014), siguiendo a Searle, explica el carácter social de los objetos religiosos a partir de los *poderes deónicos* que poseen. Del lado de la escuela del realismo crítico, Tony Lawson, en el documento *A Conception of Social Ontology* (2014), que el Grupo de Ontología Social de Cambridge reconoce como su manifiesto, explica el funcionamiento de las prácticas y posiciones sociales en términos de pares correspondientes de *derechos y deberes*. Incluso Åsa Burman (2023), en su reciente, global y muy valiosa crítica de los principales supuestos de la ontología social contemporánea, apela a conceptos normativos. Así, por ejemplo, argumentando que no todos los poderes sociales son poderes deónicos, introduce

² Sobre esta polémica, se puede consultar el volumen 46, nº4 de *Journal for the Theory of Social Behaviour* (2016), que tiene varios artículos, con respuestas, en los que Lawson, Searle y otros autores debaten.

la categoría de *normatividad teleológica* (Burman, 2023, p. 182).

Podemos encontrar la misma orientación en enfoques ontológico-sociales que se sirven de marcos distintos a los tradicionales de la filosofía analítica. Así, entre los trabajos que abordan los fenómenos sociales a partir de la obra de Hegel, como los que compilan Italo Testa y Luigi Ruggiu (2016), encontramos contribuciones como la de Jean-François Kervégan (2016), que concibe las instituciones como sistemas *normativos* basados en *reglas constitutivas*, o la de Heikki Ilkäheimo (2016), que defiende una lectura de Hegel de acuerdo con la cual los fenómenos sociales distintivamente humanos están dotados de cierta *esencia normativa*. Por otra parte, autores que combinan intuiciones y problemas tradicionales de la teoría crítica con el instrumental de la filosofía anglosajona, como Rahel Jaeggi o Titus Stahl, también piensan la realidad social como constituida por, y a la vez encarnando, normas (Jaeggi, 2018) o como un conjunto de prácticas implícitamente normativas (Stahl, 2022).

Esta lista, que aún podría ensancharse, nos habla de un consenso notable. Parece que los conceptos normativos resultan particularmente apropiados para pensar la realidad social o, en términos ontológicos, que la realidad social tiene esencialmente rasgos normativos. La intención del presente trabajo no es cuestionar estas afirmaciones, a la vez tan generales y tan respaldadas, pero sí introducir algún matiz en la tendencia metodológica que expresan. Sospechamos que no conviene conceptualizar *todo* fenómeno social en términos normativos. O, en términos ontológicos, que no *toda* la realidad social es esencialmente normativa. Pensamos que, al menos en algunos casos, que presentaremos a continuación, podemos ofrecer caracterizaciones no-normativas que son tanto o más iluminadoras que las caracterizaciones normativas que pueblan la literatura contemporánea. Más aún, consideramos que caracterizar algunos fenómenos sociales en términos no-normativos acarrea, además de la mera novedad, cierta ventaja conceptual: nos permite reservar, o guardar, el vocabulario normativo para dar cuenta de la *especificidad* de otros fenómenos sociales. Especificidad que se desdibuja si se intenta encontrar, a veces forzadamente, como veremos, un aspecto normativo en cualquier cosa social.

Estamos, pues, apuntando hacia un reordenamiento del rol que cumple el vocabulario normativo en la ontología social contemporánea. Reordenamiento que involucra dos movimientos. Primero, resistir la tentación metodológica, tan frecuentemente observada, de decir algo *normativo* acerca de cualquier fenómeno social. Segundo, reservar el vocabulario normativo para dar cuenta de fenómenos sociales específicos consiguiendo, así, hacer ciertas distinciones que de otro modo serían invisibles. Vindicar un reordenamiento metodológico

semejante excede, por su puesto, los límites de un artículo. El propósito de este trabajo es mucho más acotado: defender el reordenamiento que recomendamos para los casos de dos fenómenos sociales de importancia, por un lado, el fenómeno de la coerción social, es decir, de la influencia que las estructuras sociales tienen sobre la acción individual, y, por otro, el fenómeno de la reproducción social, es decir, de la manera en que la realidad social es sostenida en su existencia por la actividad de las personas.

La estructura del trabajo es la siguiente. En la Sección II, mostraremos que, en la ontología social contemporánea, se concibe mayoritariamente el fenómeno de la coerción social en términos de estatus normativos. Es decir, que las prácticas o las instituciones sociales presionan los comportamientos de los individuos imponiéndoles *obligaciones* o deberes. Retomando algunos elementos de la filosofía práctica de Wilfrid Sellars, argumentaremos, por un lado, que las presiones sociales que surgen de las prácticas sociales pueden pensarse en términos de restricciones meramente instrumentales y, por otro, que el vocabulario de las obligaciones resulta más apropiado para conceptualizar casos de acciones que se hacen estrictamente en tanto miembro de un grupo. Es decir, defenderemos que hay una distinción entre el comportamiento que se ajusta a una práctica y el comportamiento específicamente grupal. En la Sección III, consideraremos la idea de que la realidad social es reproducida mediante ciertas *actitudes normativas*, a saber, las aceptaciones de las condiciones sociales de la acción. Luego cuestionaremos la necesidad de pensar en las acciones que reproducen la realidad social en términos de actitudes de aceptación. Finalmente, argumentaremos que el vocabulario de las actitudes normativas permite iluminar la especificidad de las actividades mediante las cuales intervenimos sobre la realidad social, en oposición a las actividades que meramente la reproducen.

2. Coerción social

Si bien podemos encontrar en muchos trabajos, como los de Searle (1995, 2010), Tuomela (2007) o Gilbert (2014), algunas pistas respecto a la influencia que las entidades sociales ejercen sobre los individuos, la tradición que más directamente se ha ocupado de este problema es la del realismo crítico. Esto se debe a que el realismo crítico es la única corriente de la ontología social contemporánea que enfatiza los aspectos *causales* de los cuales está dotada la realidad social. Por este motivo, para examinar el modo en que la ontología social trabaja el asunto de la influencia de las entidades sociales sobre la acción individual, nos centraremos en los trabajos de Tony Lawson, referente destacado del realismo crítico. Esta elección no resulta, sin embargo,

poco representativa: como veremos en un momento, aunque Lawson se esfuerce por pensar la influencia de la realidad social en términos causales, la concepción que acaba sosteniendo no es muy distinta de las de autores pertenecientes a otras corrientes.

De acuerdo con Lawson, la realidad social es un conjunto de totalidades emergentes, las más importantes de las cuales son las *comunidades* (2022, p. 4). Las comunidades son aquellas totalidades que emergen cuando dos o más individuos se encuentran relacionados entre ellos en virtud de ciertas estructuras organizacionales, deviniendo así en *componentes* de la comunidad. A su vez, las estructuras que organizan las relaciones entre los individuos al interior de una comunidad son aquello que usualmente llamamos *prácticas sociales* o *prácticas colectivas* (2019, p. 217). Tal como una casa emerge como una totalidad no sólo en virtud de sus componentes individuales (ladrillos, losas, cemento, etc.) sino también, y crucialmente, en virtud de la manera en que estos componentes están dispuestos (un ladrillo sobre otro, adheridos con cemento, etc.), las comunidades emergen cuando las interacciones entre los individuos que las componen están organizadas por ciertas prácticas colectivas.

Las prácticas colectivas son “formas de proceder para alcanzar un resultado particular” que han prevalecido en alguna comunidad (Lawson 2019, p. 47). Indican cuál es la manera de hacer las cosas –por ejemplo, organizar el tráfico o comunicarse– que es generalmente observada por los miembros de una comunidad. Así, en el Reino Unido, los miembros de la comunidad manejan del lado izquierdo de la calle y usan ciertos símbolos o inscripciones para comunicar ciertos significados, mientras que, en Brasil, los conductores mantienen su derecha y usan otros símbolos a los mismos efectos.

Sobre la influencia de las prácticas colectivas sobre la acción individual, lo primero que señala Lawson (2019, p. 218), y este es un punto generalmente aceptado (Schatzki, 1988), es que ésta no puede pensarse en términos de *causalidad eficiente*. La idea es simple y sensata: el hecho de que una práctica prevalezca en una comunidad no genera automáticamente los actos individuales que se conforman a ella. Si este fuera el caso, sería demasiado fácil aprender una lengua o practicar la antropología: bastaría con trasladarse a la zona de influencia de la práctica para encontrarse, repentinamente, haciendo lo que la práctica indica hacer. En una palabra, las prácticas *no generan o producen* las acciones individuales, no mueven a los agentes como marionetas (Lawson, 2019, pp. 218 ss.).

En contraste con este modelo de causalidad eficiente, Lawson avanza la idea de un tipo *formal*

de causalidad, que admite muchas especificaciones más o menos equivalentes. Así, a veces nos dice que las prácticas *condicionan* a los agentes, “proveyendo los medios esenciales a través de los cuales éstos actúan e interactúan” (2022, p. 7); otras, nos habla de que las prácticas *dan forma* (2019, p. 218) a lo que hacen los individuos, sirviendo como sus “condiciones de posibilidad”. Podemos encontrar la misma idea en el modelo transformacional de la actividad social que defiende Roy Bhaskar, pionero del realismo crítico: “Toda actividad presupone (...) formas sociales. Consideremos el *decir*, el *fabricar* y el *hacer* como modalidades características de la agencia humana (...) El discurso requiere lenguaje; la fabricación, materiales; las acciones, condiciones; la agencia, recursos; la actividad, reglas” (Bhaskar 1979, p. 37).

Tenemos, pues, “medios” o “condiciones” que “dan forma” o configuran las acciones particulares. Las prácticas operan constreñimientos instrumentales, funcionan casi como *herramientas*,³ entendidas en un sentido amplio: lograr cierto resultado dentro de una comunidad determinada requiere que uno haga lo que la práctica indica. Si quiero conversar con alguien en Brasil, tengo que dirigirle oraciones en portugués. Si quiero asistir a un evento, tengo que pagar un boleto. Si quiero estudiar una carrera, tengo que pasar cierto examen de ingreso, etc., etc.

Queremos respaldar sin matices estas ideas. Nuestras diferencias con Lawson comienzan cuando suplementa esta imagen de condicionamiento instrumental con varios elementos normativos. Por ejemplo, dice que las prácticas tienen “connotaciones normativas”, ya que no sólo indican cómo los individuos actúan de hecho, sino que también *estipulan* cómo deben proceder (Lawson 2014, p.15). Así, explica la operación de las prácticas a partir de un aparato de derechos y obligaciones, esto es, de maneras en que los individuos están autorizados a proceder o maneras en que se espera que procedan (2014, p.16). Una multitud de autores acompañan a Lawson en el intento de conceptualizar la influencia que ejercen las prácticas sobre los individuos en términos de *estatus normativos*. Frank Hindriks (2017, p. 202) es bastante directo: “Es relativamente claro cómo [las instituciones constriñen el comportamiento] (...) Las instituciones constriñen prohibiendo ciertas clases de comportamiento (y sancionando sus violaciones)”. Raimo Tuomela (2013, p. 224) considera que las instituciones como el dinero, la propiedad o el matrimonio son “prácticas normativas”, que sirven para resolver problemas de coordinación creando “normas que guían a las personas a comportarse de una manera específica tendiente a incrementar el orden social y a evitar la deserción”. Podemos mencionar un ejemplo más.

³ La idea de pensar ciertas prácticas sociales como herramientas aparece en Bhaskar (1979) y Brandom (2000).

Seumas Miller (2014) explica en los siguientes términos la coerción que opera sobre las acciones de un empleado: “[el empleado] asume tareas, y obedece las directivas de sus empleadores, en virtud de las normas sociales (...) que gobiernan los roles del empleado (y el empleador), y las relaciones de autoridad y poder que existen entre estos roles” (p. 103).

Las consideraciones precedentes apuntan a concebir las relaciones entre las prácticas y las acciones individuales bajo el modelo sumamente conocido del seguimiento de *reglas*. De hecho, Lawson dice a menudo que nos referimos a las prácticas “como normas” (2019, p. 49). Su idea de la causalidad formal o del constreñimiento instrumental acaba por ser, pues, una variedad de constreñimiento *normativo*. Las prácticas influencian el comportamiento de los individuos estableciendo qué están *obligados* a hacer y qué tienen derecho a hacer.

Argumentaremos a continuación dos puntos. En primer lugar, que para hacer inteligible la causalidad formal social que reconocen Lawson y Bhaskar, esto es, la idea de que las prácticas configuran o sirven como condiciones para la acción individual, el aparato normativo que introduce Lawson es prescindible. No hace falta recubrir el constreñimiento que ejercen las prácticas con un conjunto de reglas y estatus normativos derivados de ellas. En segundo lugar, consideraremos casos en los que la introducción de un aparato de obligaciones que operan sobre los individuos sí permite delimitar un fenómeno social específico, a saber, la acción grupal. Para ambos propósitos, nos serviremos de la filosofía práctica de Wilfrid Sellars.

2.1 Coerción instrumental

Para desarrollar el primer punto, podemos comenzar examinando qué tipo de obligaciones se supone que se desprenden de las prácticas colectivas o las instituciones. La pregunta es: ¿Qué significa el “debe” de la frase de Lawson “las prácticas estipulan cómo uno debe proceder”? Aunque Lawson no se plantea esta pregunta, sí observa que, dado que las comunidades están constituidas por individuos posicionados que tienen derechos y obligaciones, “hay un sentido claro en que cada comunidad debe ser vista como una *comunidad moral*” (2019, p.60). Y otros autores, como Searle (2010, p.9), hablan de que ocupar posiciones sociales involucra “derechos, deberes, obligaciones, requerimientos, permisos, autorizaciones, habilidades, etc.”

Ahora bien, es perfectamente admisible, e incluso consistente con algunas formulaciones de Lawson, pensar que de los “debe” involucrados en las prácticas colectivas no se siguen necesariamente conceptos deontológicos tan robustos como el de comunidades morales,

deberes u obligaciones. Para mostrar este punto, queremos traer el aparato conceptual de la filosofía práctica de Wilfrid Sellars (1967, 1969, 1980). Permitásenos exponer brevemente sus principales rasgos.

Sellars entiende que la palabra “debe” cumple la función de *hacer un comentario* respecto a una intención. Sugiere (1980, p. 92) que las expresiones “Yo debo hacer A” o “Juan debe hacer A” comentan *positivamente* las intenciones “Voy a hacer A” (adoptada por mí o por Juan), y ocurre lo contrario con expresiones como “Yo no debo hacer A”. Siendo más específicos, de acuerdo con Sellars, el comentario que la palabra “debe” hace respecto a una intención se refiere a la *razonabilidad* (o no) de adoptarla. Así, analiza la expresión “Yo debo hacer A” como “Es razonable (para mí) adoptar la intención de hacer A”. En otras palabras, un “debe” es simplemente un “voy a” en la medida en que está caracterizado según su razonabilidad.

En segundo lugar, de acuerdo con Sellars (1967, pp.6-8), existen al menos dos tipos de razonabilidad – y, en consecuencia, dos tipos de “debe” - que llama, retomando la distinción de Kant, razonabilidad categórica y razonabilidad hipotética. Los “debe” categóricos responden al esquema “Si estoy en C, debo hacer A”; los hipotéticos, al esquema “Si voy a hacer B, debo hacer A”. El punto de Sellars es que los primeros dicen que la intención “Voy a hacer A” es razonable para cualquiera que se encuentre en C, de ahí su razonabilidad *categórica*. Los segundos, en cambio, dicen algo así como “Voy a hacer A” es razonable *relativamente* a la intención “Voy a hacer B”, esto es, la intención de hacer A es sólo razonable para alguien, digamos Paula, que además haya adoptado la intención de hacer B. Esto no implica, y este es el punto crucial para Sellars, que la intención de hacer B sea *en sí misma razonable*, por el contrario, puede ser una pésima intención. Todo lo que dicen los imperativos hipotéticos es que, *en la eventualidad de adoptar* la intención de hacer B, es razonable hacer A. Si tenemos en cuenta la conexión, siempre sutilmente explotada por la tradición inferencialista, entre tener razones y hacer inferencias, podemos pensar en los deberes categóricos e hipotéticos como expresando *reglas de inferencia*, Dach (2021). “Si estoy en C, debo hacer A” expresa que es lícito inferir “Voy a hacer A” de “Estoy en C” y “Si voy a hacer B, debo hacer A” expresa que es lícito inferir “Voy a hacer A” de “Voy a hacer B”.

En tercer lugar, y a partir de aquí trabaja nuestro argumento, Sellars (1967, p. 8) sostiene que los imperativos hipotéticos descansan sobre *conexiones causales*. La idea es simple. Consideremos el siguiente imperativo hipotético: “Si quiero evitar que cierto alimento (digamos, queso) se estropee, debo guardarlo en la heladera”. Este imperativo codifica una regla de inferencia que

autoriza a pasar de (E) “Voy a evitar que el alimento se estropee” a (G) “Voy a guardarlo en la heladera”. Ahora bien, el hecho de que este imperativo codifique una *buena* regla de inferencia depende de ciertas conexiones causales entre estados de cosas. En este caso, la conexión causal entre el hecho de estar en un ambiente de baja temperatura y el hecho de que los procesos de descomposición se ralenticen. *Sólo porque el mundo es así, sólo porque tiene esa estructura, es que la inferencia desde E a G es una buena inferencia.* Por este motivo, Sellars afirma que el razonamiento práctico instrumental es parasitario respecto al razonamiento descriptivo, o, en sus palabras, que los imperativos hipotéticos o instrumentales son “simplemente la transposición al discurso práctico de generalizaciones empíricas instrumentales” (1967, p. 12).

Las consecuencias hacia las que estamos apuntando pueden adivinarse. La primera, es que el “debe” de los deberes hipotéticos o instrumentales es un debe puramente técnico o, como lo llama a veces Sellars (1966), “lógico”, que tiene connotaciones epistémicas, pero no deontológicas. La segunda, que hemos argumentado con más detalle en Giromini (2024), es que podemos asimilar fácilmente los “debe” que indican o estipulan las prácticas colectivas de Lawson a los “debe” hipotéticos o instrumentales. Vamos por parte.

El “debo” de “Para que el queso no se estropee, debo guardarlo en la heladera” no expresa un *deber*, tampoco una *obligación* en sentido estricto; mucho menos implica la existencia de algo así como una comunidad moral. Apenas indica la conveniencia de hacer algo si se quiere lograr otra cosa. Se trata de una relación *puramente instrumental*: la intención conseciente es simplemente un *medio* para lograr la intención antecedente. Que no hay elementos normativos robustos aquí se ve cuando Sellars (1969, p. 507) nos advierte respecto a los peligros de concluir que una fórmula como “Si quiero B, debo hacer A” autoriza a inferir que tenemos la *obligación* propiamente dicha de hacer A, dada nuestra intención de hacer B. Si un banco ha tomado medidas de seguridad tales que sólo matando a un guardia es posible robarlo, tenemos el imperativo hipotético “Si quiero robar el banco, debo matar al guardia”. Si bien este imperativo es perfectamente apropiado desde el punto de vista instrumental, ya que refleja correctamente los medios para alcanzar ciertos estados de cosas, sería un contrasentido afirmar que la intención de robar un banco genere, para alguien, el *deber* o la *obligación* de matar a un guardia.

Ahora bien, nada nos impide pensar que los “debe” que, de acuerdo con Lawson, estipulan las prácticas colectivas, son “debe” instrumentales. En primer lugar, hay razones textuales: se trata de una concepción invitada por sus propias caracterizaciones de las prácticas como “modos de hacer algo”, “de obtener cierto resultado” o “lograr cierto fin”. En segundo lugar, el punto

sustantivo: la influencia constrictiva de las prácticas colectivas, la causalidad formal a la que dan lugar, no requiere “deberes” más robustos que los deberes instrumentales. Las ideas de “configurar”, “dar forma”, “servir como medios o como condiciones de posibilidad”, no necesitan ser especificadas como deontologías propiamente dichas, sino apenas como constreñimientos lógicos o epistémicos. Consideremos un ejemplo.

Un campista quiere cruzar un arroyo sin mojarse y, para ello, busca el lugar donde las orillas se acerquen lo suficiente como para aventurar un salto. En esta situación, el campista opera con un imperativo instrumental del estilo: “Si quiero cruzar el arroyo sin mojarme, debo buscar un lugar donde las orillas se acerquen”. Este imperativo, observaría Sellars, descansa sobre ciertas conexiones causales: en este caso, vinculadas a la distancia que puede alcanzar el campista con un salto. Lo que hace el campista es buscar, a la luz de su intención, los caminos prácticos (en este caso *literalmente* los caminos) por los cuales puede fluir su acción, dada la forma en que es el mundo. La forma del arroyo *configura* lo que hace, condiciona la altura en la que puede cruzarlo sin mojarse, y el lugar donde las orillas se acercan es la condición de posibilidad de su salto. Nada de este funcionamiento necesita ser pensado como un caso donde el arroyo le dicta una regla al campista, o le impone una obligación o un deber.

Creemos que el funcionamiento de las prácticas colectivas no difiere demasiado de este ejemplo. Si quiero pedir direcciones a una persona al azar en Brasil, debo dirigirme a ella en portugués. Si quiero transitar en auto por las calles del Reino Unido, debo mantener mi izquierda. Si quiero ingresar a un concierto, debo pagar un boleto, etc. La única diferencia es que las conexiones sobre las que descansan estos imperativos se dan entre estados de *cosas sociales* (posibilidad que Sellars mismo contempla, como hemos argumentado en Giromini (2024)). Por ejemplo, la conexión entre tener y ejercitarse ciertas capacidades lingüísticas y poder llevar adelante ciertos cursos de acción en Brasil – conversar, pedir indicaciones, quejarse, dar clases, trabajar en una oficina pública, etc. (Uno podría incluso identificar la existencia de las prácticas colectivas mismas con esas conexiones). Al igual que en la situación del arroyo, sigue siendo la *estructura del mundo*, aunque, en este caso, del *mundo social*, lo que hace buenas o malas las inferencias instrumentales: si nos adaptamos a esa estructura, podremos realizar nuestras intenciones, y si la ignoramos, no. De modo que podemos concluir que determinados contextos sociales funcionan como canales instrumentales a través de los cuales la acción puede fluir o no, constriñendo los modos en que podemos realizar nuestras intenciones, independientemente de que los tratemos como involucrando normas o que busquemos decodificar estatus normativos

en ellos.

2.2 Obligaciones propiamente dichas y acción grupal

A la luz de las consideraciones de Sellars respecto al funcionamiento de la palabra “debe”, podríamos preguntarnos si no es posible que haya comportamientos socialmente influenciados que respondan a deberes categóricos. La respuesta es que, en efecto, los hay. Más aún, esta posibilidad, lejos de ser ajena a su marco, es una parte constitutiva de éste, ya que Sellars construye la razonabilidad categórica de una intención como un fenómeno esencialmente social o colectivo. Cuando se examina esta construcción, sin embargo, antes que encontrar elementos para objetar la lectura que hemos avanzado de la coerción social, encontramos apoyo para la visión matizada que recomendamos: si usamos el vocabulario normativo, en este caso, el de las obligaciones, para dar cuenta de *toda* influencia de entidades sociales sobre individuos, acabamos por desdibujar distinciones importantes. En consecuencia, despilfarramos recursos valiosos, a saber, los conceptos normativos, que pueden ser importantes para iluminar fenómenos sociales específicos. Comenzaremos a elaborar el punto examinando la diferencia entre deberes categóricos e instrumentales.

En primer lugar, de acuerdo con Sellars, los “debe” categóricos, a diferencia de los instrumentales, no hacen un comentario respecto a la razonabilidad *relativa* de una intención respecto a otra, por el contrario, subrayan la razonabilidad *no-derivativa* de una intención (1967, p. 13). En contraste con los “debe” instrumentales, que les aconsejaban a los agentes qué intenciones adoptar *dadas las intenciones* que ya habían adoptado, los “debe” categóricos sí les dicen a los agentes qué intenciones adoptar: su rol es señalar que la adopción de una intención *no es opcional*. En este sentido, los “debe” categóricos no son meramente lógicos o técnicos, expresan deberes u obligaciones en un sentido deontológico robusto.

En segundo lugar, Sellars sostiene que, a diferencia de los deberes instrumentales, que se apoyan en las estructuras causales que organizan el mundo (natural y social), los deberes categóricos descansan sobre *la existencia de grupos*. De acuerdo con Sellars (1967, p. 18) seguir imperativos categóricos es actuar siempre *en tanto miembro de un grupo*. Esta conexión, quizá algo llamativa, entre la razonabilidad categórica de una intención y el hecho de que ésta se adopte en tanto miembro de un grupo (o “como uno de los nuestros”) se debe a que este segundo hecho permite explicar el rasgo *no-optional* que pueden tener ciertas intenciones.

De acuerdo con Sellars, sólo las intenciones en tanto miembro de un grupo (que él mismo, bajo el nombre de *intenciones-nosotros* o “We-Intentions”, introdujo en la filosofía contemporánea) admiten ser *compartidas* en un sentido lógico estricto. Dos sujetos, nos dice, nunca pueden tener *la misma* intención personal. Cuando A y B piensan “Voy a encender el calefón” están adoptando intenciones distintas, porque buscan realizar estados de cosas distintos (que A lo encienda o que B lo haga). Las intenciones-nosotros, por el contrario, sin dejar de ser las intenciones que adopta un individuo, pueden tener el *mismo contenido* que las que adoptan otros. A y B pueden, felizmente, decir “Vamos a encender ese calefón”, que persigue la realización del mismo estado de cosas, a saber, que *ambos* enciendan el calefón. Notemos que esta intención es compartida hasta tal punto que, si A hubiera lidiado en soledad con el calefón mientras B contemplaba su celular, no diríamos que la intención se ha realizado. El calefón está funcionando perfectamente, pero A podría reprocharle a B: “Dijimos que prenderíamos el calefón *juntos*” (Gilbert, 2014).

Con las intenciones compartidas o intersubjetivas aparece, pues, el elemento de *no-opcionalidad*. Las intenciones compartidas no dependen de *cada cual*, siguen fijas o firmes en la medida en que el grupo siga existiendo, incluso aunque algún miembro busque desprendérse de ellas (Sellars, 1963/2023, p. 412). Más aún, de acuerdo con Sellars (1980, p. 99), no hay algo así como *grupos* sin que haya intenciones compartidas. Los grupos llegan a existir cuando ciertos individuos se ponen de acuerdo en adoptar conjuntamente una intención y ser parte de un grupo es respaldar una intención-nosotros. De modo que es imposible, para un individuo particular, tratar como *opcional* una intención compartida sin poner en riesgo su estatus como miembro del grupo.

Notemos que los deberes categóricos, en el marco de Sellars, no son absolutos o universales en un sentido estricto, por el contrario, son relativos a la pertenencia a un grupo. Pero esto no quita que, para los miembros del grupo, tengan una razonabilidad no-derivativa. De ahí que Sellars concluya que la posibilidad de que existan imperativos categóricos estrictamente universales (los “debe” propiamente morales) depende de que exista algo así como un grupo al que todos pertenecemos, o una “comunidad de todos los seres racionales”. Respecto de la existencia de esta comunidad, Sellars (1967, pp. 19-20) no llega a conclusiones definitivas.

2.3 La especificidad del vocabulario de las obligaciones

Utilicemos ahora la concepción de Sellars para presentar nuestro punto. Si alguien quisiera

insistir en que, cuando ajustamos nuestro comportamiento a una determinada práctica colectiva, estamos obedeciendo *obligaciones* propiamente dichas, tendría que sostener que actuar en acuerdo con una práctica involucra la adopción de ciertas intenciones-nosotros. Jeremy Koons (2019, 2021), en sus trabajos acerca de Sellars, abraza exactamente esta consecuencia.

Koons (2021) sostiene que actuar en acuerdo con una práctica social involucra asumir *implícitamente* ciertos compromisos respecto a una comunidad. Así, afirma que “las instituciones sociales dependen de actitudes colectivas” y que ajustar el comportamiento a ellas “es actuar en el modo-nosotros en un sentido fuerte” (p. 203). De modo todavía más explícito, pone en itálicas la siguiente frase: “*Las prácticas sociales están constituidas por comportamientos que deben ser descritos en términos de actitudes compartidas y, por lo tanto, como comportamientos en el modo-nosotros*” (p. 206).

La imagen que sugiere Koons es, pues, la siguiente: alguien puede manejar sobre la derecha persiguiendo el fin de llegar a su casa sin sufrir una colisión, pero esto no tiene por qué excluir que lo haga *en tanto miembro* de una comunidad o, si se quiere, *en tanto ciudadano responsable*. Asume, por lo tanto, legítimos compromisos u obligaciones ante la comunidad. Más aún, como el conductor asume estos compromisos comunitarios *de manera implícita*, no resulta necesario que opere con representaciones del tipo “Voy a mantener mi derecha en *virtud* de mis obligaciones como ciudadano”. Consideramos que estas ideas de Koons manifiestan muy claramente la tendencia que estamos cuestionando aquí: la de forzar el vocabulario estrictamente normativo – en este caso, el marco de los grupos, las intenciones compartidas y los deberes categóricos - más allá de ciertos límites razonables; borrando, en consecuencia, distinciones importantes.

En primer lugar, la idea de actitudes grupales que avanza Koons no se corresponde con el fenómeno que Sellars estaba intentando captar. Los grupos de Sellars –como se desprende de los ejemplos que usa, como el de la Sociedad de la Grulla Trompetera (1980, p. 98)– no son conjuntos de individuos que están *implícitamente* comprometidos con cierta intención compartida, por el contrario, tienen perfectamente claro cuál es el objetivo que los reúne (por ejemplo, “promover la apreciación y la supervivencia de la grulla trompetera”). Grupos de esa índole, como el Club Atlético San Lorenzo de Almagro o la Asociación de Trabajadores del Estado-Sede Córdoba Capital, no necesitan de la labor de un filósofo que desentierre las “intenciones implícitas” que sus miembros adoptan y en virtud de las cuales conforman una agrupación. El fenómeno que Sellars tiene en mente, por el contrario, es cierto punto de vista

especial que los individuos manifiestamente adoptan: un defensor sabe que en la próxima temporada jugará en Europa, que su carrera está perfectamente encaminada, que quien ha perdido la pelota es un compañero, de modo que tampoco será señalado como el responsable del gol; sin embargo, exhausto como está, corre para evitar que el delantero rival anote. Lo hace *por el equipo* o, como se dice, *por la camiseta*. Sólo de una persona con un temperamento muy peculiar podríamos imaginarnos que maneja sobre la derecha, o hace una transacción en una despensa usando los medios de pago socialmente disponibles, adoptando este *mismo punto de vista especial*.

En segundo lugar, permítasenos presentar el punto con un ejemplo menos pasional. Imaginemos un grupo de personas que ajustan su comportamiento a distintas prácticas sociales vigentes en el sistema de transporte público: esperan un colectivo en la parada que tiene el número y el color de la línea que pretenden tomar, suben haciendo fila, pasan la tarjeta, observan, antes de sentarse en un asiento prioritario, si un anciano o una persona embarazada lo necesita, etc., etc. Ahora bien, imaginemos que este grupo de personas se entera de que el colectivo no vendrá, porque hay un paro. Y agreguemos que un individuo, llamémoslo Wilfredo, comienza a preguntar “*¿Alguien va en dirección a Ciudad Universitaria? Podemos tomar un taxi juntos*”. Wilfredo logra convencer a dos o tres de los varados y emprenden viaje.

Es claro que hay una diferencia entre el comportamiento ordinario de los usuarios de transporte, que pueden perfectamente ajustar su comportamiento a las prácticas vigentes mientras miran su celular sin registrar siquiera a los otros, y la pequeña hazaña colectiva impulsada por Wilfredo. Nuestro punto es que concebir ambas situaciones en términos de intenciones colectivas resulta abusivo, ya que desdibuja la especificidad de casos como el segundo. Por más efímero que sea el grupo que forma Wilfredo, resulta mucho más plausible decir que él y sus acompañantes actúan en virtud de la intención “*Vamos a ir en taxi juntos*”, que decir que los pasajeros, en una situación ordinaria, tienen un compromiso ante la comunidad de esperar en las paradas correspondientes, usar los medios correspondientes de pago, etc. ¿Qué sucedería si alguien decidiera esperar el colectivo en otra parada, o en la esquina? El colectivo simplemente no se detendría y diríamos de esa persona que cometió un error de cálculo o que no sabe bien cómo funciona el transporte público en nuestra ciudad. ¿Qué pensaríamos, en cambio, de Wilfredo si, llegado el momento de pagar su parte de la tarifa, se escabullera rápidamente explicando que no tiene dinero a mano? Diríamos que es un estafador o un manipulador, que ha incumplido las reglas que él mismo propuso adoptar. No es casual que

nos parezca más apropiado usar predicados deontológicos (incluso morales) en el segundo caso.

Permítasenos pasar en limpio nuestras conclusiones antes de hacer una observación más. En primer lugar, podemos decir, siguiendo a Sellars, que existen comportamientos socialmente influenciados que efectivamente responden a obligaciones propiamente dichas. Pero que, en segundo lugar, la estructura de estos comportamientos, a saber, la de las intenciones compartidas, no puede extenderse, sin hacerle violencia, para cubrir casos en que una persona simplemente ajusta su comportamiento a una práctica colectiva vigente. En consecuencia, en tercer lugar, conviene reservar el vocabulario de las *obligaciones o estatus normativos* para explicar la influencia social sobre los comportamientos para casos especiales como el de Wilfredo.

Una última observación respecto a la *especificidad* del caso de Wilfredo. Notemos que la razón por la cual los pasajeros acaban por conformar la intención compartida “Vamos a ir juntos en taxi”, que funciona efectivamente como una regla para cada uno, es precisamente remendar una falla en una práctica establecida. Los pasajeros se *dan una regla* para suplir, de una manera menos costosa, la ruptura o la interrupción de una conexión instrumental que esperaban explotar. Lejos de pensar las prácticas vigentes como reglas, conviene pensar que nos damos reglas e intenciones colectivas *a modo de parche o suplemento*, cuando las prácticas vigentes fallan o no han establecido, en un caso particular, cómo se hacen las cosas. En comunidades donde compartir transportes no oficiales fuera más frecuente, es decir, en comunidades donde hacerlo fuera una práctica establecida, tal vez no pensaríamos que Wilfredo impulsa una acción específicamente colectiva. Dicho al revés: parece que el hecho de que en una comunidad se establezcan prácticas obedece, en parte, a ahorrarle a sus miembros el trabajo de coordinación que requieren las intenciones compartidas. Ya que es pragmáticamente menos costoso explotar conexiones instrumentales vigentes que estar negociando reglas *ad hoc* cada vez que la realización de una intención precisa del concurso de otros. En consecuencia, lejos de amalgamar el comportamiento en virtud de obligaciones que se desprenden de intenciones colectivas con el comportamiento que se ajusta a prácticas sociales, conviene reservar los conceptos normativos que iluminan el primero para dar cuenta de situaciones en que el segundo no está disponible.

3. Reproducción social

Para mostrar cómo concibe la ontología social contemporánea el asunto de la reproducción

o el mantenimiento de las estructuras sociales, comenzaremos presentando lo que podríamos llamar el modelo clásico de la reproducción social. Lo expondremos en los términos que usa Roy Bhaskar (1979), pero concepciones similares pueden encontrarse en autores prominentes de la teoría social como Giddens (1984) o Bourdieu (1992).

En *The Possibility of Naturalism*, Bhaskar nos dice que:

La sociedad es tanto la *condición* (causa material) siempre presente de la acción humana como el *resultado* continuamente reproducido de ésta. Y la praxis es tanto trabajo, esto es, *producción consciente*, y *reproducción* (normalmente inconsciente) de las condiciones de producción, esto es, la sociedad. Uno podría referirse a lo primero como la *dualidad de la estructura*, y a lo segundo como la *dualidad de la praxis*. (1979, pp. 37-8)

La idea que nos interesa aquí es la de *dualidad de la praxis*. Los ejemplos que ilustran esta dualidad son bien conocidos: una pareja puede casarse por amor, por conveniencia o por imposición, pero, en todos los casos, su casamiento es parte de la reproducción de la familia nuclear, Bhaskar (1979, p. 38). Una persona puede hablar para sellar un negocio, para seducir a alguien, o para defender una posición política en una asamblea, pero, en todos los casos, sus actos de habla son parte de la reproducción de la lengua que usa, Lawson (2019, p. 217). En términos generales, el punto es que, siempre que un individuo hace algo con cierta intención en condiciones sociales dadas, el resultado de su acción nunca será sólo la realización de esa intención, sino también algo más: la *reproducción* de las condiciones sociales que le permitieron realizarla.

Este segundo aspecto de la dualidad, de acuerdo al cual la acción *apunta objetivamente más allá de ella misma*, influyendo en su contexto, y contribuyendo a mantener abiertos los canales prácticos disponibles en éste (y quizás también a mantener cerrados los canales prácticos que *no* están disponibles), ha sido tradicionalmente conceptualizado como un resultado *inconsciente* o *no buscado*. Sin embargo, sigue siendo el resultado de la acción que se llevó adelante. En suma, la tesis de la dualidad de la praxis distingue, en toda acción social, un *aspecto subjetivo* –la intención con la que se la hace, el fin más o menos imaginado que se persigue con ella, las habilidades que se despliegan en su ejecución, etc.– y un *aspecto objetivo* –las condiciones que, conscientemente o no, explota y reproduce.

La ontología social contemporánea introduce algunas variaciones sobre el tema de la dualidad de la praxis. Variaciones que llevan a la tesis, sumamente difundida, de que la realidad social es

reproducida por ciertas actitudes de *aceptación*. Para llegar de la dualidad de la praxis a la tesis de la aceptación sólo hace falta concebir lo que hemos llamado el aspecto objetivo de la acción en términos *normativos*. El “apuntar más allá de sí misma” que tiene toda acción en contextos sociales se entiende como cierta *significación normativa* que ésta expresaría.

Podemos entender la transformación del modelo dualidad de la praxis en la tesis de la aceptación en los siguientes términos. El componente subjetivo, de “producción consciente” como dice Bhaskar, se mantiene idéntico: siempre actuamos persiguiendo ciertos fines. Pero, además de ello, todas las acciones que se dan en condiciones sociales cuentan como *actitudes normativas* que adoptamos respecto a esas condiciones. Específicamente, cuentan como expresando la actitud de *aceptación* respecto a esas condiciones que, en consecuencia, reproducen.

3.1 La actitud normativa de la aceptación

Presentaremos a continuación la estructura conceptual de la tesis de la aceptación, defendida, entre otros, por John Searle y Tony Lawson.

De acuerdo con Searle (2010), la realidad social es creada y mantenida por ciertas actitudes que llama de “reconocimiento” o aceptación colectiva. La forma general de un hecho social es “X cuenta como Y, en C”, donde X es un objeto o una persona, Y un estatus social, y C las circunstancias en que el objeto o persona son investidos con el estatus en cuestión. Un pedazo de papel (X) cuenta como un peso argentino (Y) en la medida en que es emitido por el Banco Central de la República Argentina (C). Una persona (X) cuenta como un profesor (Y) en caso que haya accedido al cargo mediante un concurso (C), etc. Ahora bien, lo que hace que estos hechos sociales (X cuenta como Y en C, o X es *socialmente* Y en C) estén vigentes, es que las personas los *acepten* o los *reconozcan* colectivamente, Searle (2010, p. 58). De manera similar, Lawson (2019, p. 47) habla de las prácticas colectivas como maneras “aceptadas” de proceder, donde la aceptación contribuye a instituir una manera de proceder como la manera en que se hacen las cosas. En términos más generales, nos dice que la realidad social “depende fundamentalmente de la aceptación generalizada, a lo largo de comunidades específicas, de estructuras de relaciones sociales (pares correspondientes de derechos y obligaciones) que sustentan las prácticas de los participantes” (2019, p. 16). Podemos encontrar otras variantes de la tesis de la aceptación en Tuomela (2013), Buekens (2014) o Hindriks (2017).

La marca distintiva de la tesis de la aceptación, tal como la examinaremos aquí, reside en la naturaleza o el contenido que expresarían las actitudes normativas de aceptación. Consideremos un ejemplo. Tras haber recibido una boleta de luz con aumentos exorbitantes, puedo indignarme ante las ganancias usurarias que pretende la empresa distribuidora, puedo considerar que el aumento es injusto, e incluso puedo organizar y participar de una movilización para que los precios sean revisados y bajen. A pesar de todo esto, pago.

Indignarse ante ganancias que se juzgan usurarias, tratar un aumento como injusto u organizar una movilización son, por supuesto, actitudes normativas. Expresan el rechazo de un fragmento del mundo social y buscan evitar que se perpetúe. Ahora bien, de acuerdo a la tesis de la aceptación, *pagar también es adoptar una actitud normativa*, que expresa la *aceptación*, entre otras cosas, del modo en que está organizada la distribución eléctrica y los precios que se cobran. Esto, por supuesto, genera un problema: ¿Cómo es posible adoptar actitudes contradictorias ante el mismo fragmento de la realidad social? La estructura de la tesis de la aceptación está diseñada justamente para absorber estas tensiones.

Lo primero que hay que observar, y por eso hemos presentado la tesis de la aceptación como una variante de la idea de la dualidad de la praxis, es que las actitudes normativas que entran en tensión operan en dos niveles distintos. Cuando voy a una marcha con un cartel que dice “Empresas usurarias. Basta de aumentos” mi actitud no puede ser más explícita. Estoy desafiando abiertamente el orden de cosas. En los términos que venimos usando: la actitud normativa ingresa en el *aspecto subjetivo* de la acción que identifica la dualidad de la praxis. El propósito que persigo, la intención con la que marcho, es hacer caer el aumento. Por el contrario, cuando pago, no estoy buscando reproducir el sistema de distribución de la energía eléctrica. La intención que persigo es otra: pago para que no me corten la luz o para evitar problemas con mi locador, que es el titular del servicio. De modo que la actitud normativa de aceptación ingresa en el *aspecto objetivo* de mi acción de pagar. Reproducir las condiciones de mi acción, *aceptándolas*, es simplemente el resultado de lo que hago. Bhaskar diría que es el resultado “inconsciente” de lo que hago. La tesis de la aceptación tiene una palabra más elegante: cuando pago, acepto *implícitamente* el sistema de distribución y el precio. De este modo, la tensión parece relajarse: las actitudes que adopto explícitamente no se contradicen con aquellas que adopto implícitamente.

Es para apuntalar esta distinción que, casi siempre que sus defensores introducen las ideas del reconocimiento o la aceptación que dan cuenta de la reproducción de las estructuras

sociales, inmediatamente las matizan. Así, Searle (2010, p. 57) lamenta que su idea de aceptación haya sido asociada con “cierto grado de aprobación”, insistiendo en que esta actitud cubre todo un espectro que va desde la “aprobación entusiasta hasta el reconocimiento gruñón, pasando por el reconocimiento de que uno simplemente es impotente para hacer algo al respecto de, o para rechazar las, instituciones en las que se encuentra” (2010, p. 8). Lawson hace una aclaración similar; tras decirnos que las prácticas son maneras aceptadas de proceder, se apura a agregar que “la categoría de *aceptación* aquí no tiene nada que ver con la preferencia, el acuerdo, el apoyo o la aprobación. De hecho, muchos participantes individuales de una práctica colectiva pueden estar particularmente insatisfechos” (2019, p. 47).

De modo que tenemos una aceptación implícita que no implica ninguna actitud normativa ulterior y que, en consecuencia, es compatible con las actitudes explícitas tanto de aprobación como de rechazo. Lawson expresa el punto claramente cuando distingue entre la mera aceptación de *participar* de una práctica y la aceptación del *mérito* o la *legitimidad* de una práctica, donde la segunda incluye evaluaciones “del mérito intrínseco de la práctica, del modo en que fue establecida (justamente, abiertamente o no), de la naturaleza de sus consecuencias (por ejemplo, si involucra la opresión de un subgrupo de la comunidad), etc.” (2019, p. 51). La idea hacia la que se está apuntando es que la aceptación, además de ser implícita, es *neutral* o *mínima*, ya que de otro modo no podría ser compatible con aprobaciones o rechazos explícitos.

Existe una manera bastante directa de conceptualizar esta neutralidad, en principio algo misteriosa. De una norma, de una institución o de una práctica, podemos decir siempre dos cosas: la primera, que está *vigente* o en *vigor* (*binding*), significando con ello simplemente que existe o que opera al interior de una comunidad; la segunda, que es *válida*, o que está *justificada*, o en los términos de Lawson, que *tiene mérito* (también podemos decir, por supuesto, que *no* es válida, que *no* está justificada o que *no* tiene mérito). Esta distinción es, por supuesto, muy corriente. Si no pudieran separarse estas dos formas de hablar de una norma, una institución o una práctica, el trabajo de las ciencias sociales se vería muy comprometido: ningún antropólogo, por ejemplo, podría decir *descriptivamente* “estas son las reglas vigentes en tal comunidad” sin respaldarlas en ese mismo acto. Con esta distinción en mano, podemos explicitar el contenido de la actitud normativa *neutral* o *mínima* de aceptación que invocan Lawson y Searle: la aceptación cuenta como respaldando o reconociendo implícitamente la *vigencia* de una práctica, de ahí su carácter *mínimo*, mientras que nunca puede contar como un pronunciamiento respecto a su *validez*, de ahí su carácter neutral.

3.2 Contra la tesis de la aceptación

Para introducir nuestras reservas respecto a la tesis de la aceptación, regresemos un momento a la idea clásica de la dualidad de la praxis. Cuando pago la luz, reproduzco las condiciones de mi acción: contribuyo a mantener el sistema bancario que uso, la moneda que sirve como medio de intercambio, el sistema de distribución eléctrica y las atribuciones, por ejemplo, para fijar precios, que tiene la empresa encargada de ello. Todo esto ingresa en el lado de los resultados objetivos de mis actos, en lo que sucede con lo que hago una vez que empieza a combinarse y enredarse con otras acciones y con el entorno. El trabajo de reproducir la realidad social, pues, parece recaer sobre las *acciones mismas*. ¿Cuál es el propósito de sobreañadir, a cada acción social, algún tipo de significación normativa? ¿Por qué pensar que lo que uno hace, cuando actúa en atención a ciertas condiciones sociales, es también expresar cierta actitud normativa de aceptación respecto a estas condiciones?

Consideramos que esta necesidad de leer una significación normativa en toda acción se desprende de las concepciones que hemos cuestionado en la sección precedente. Si se piensa que las instituciones operan como *normas*, si responder a condiciones sociales es responder a *obligaciones*, entonces toda acción social se lee con el modelo del seguimiento de reglas. Ahora bien, como no se puede seguir una regla, incluso aunque se esté en desacuerdo con ella, sin reconocer *al menos* que está vigente, entonces es preciso atribuirles aceptaciones o reconocimientos a los agentes. Más aún, para evitar los problemas que el intelectualismo normativo puede acarrear (“Hago A porque me represento una regla a los efectos de que debo hacer A”), se busca un mecanismo para convertir esas actitudes normativas en algo implícito. De ahí que el reconocimiento o la aceptación se carguen directamente en *la acción*, antes que en la *mente* de los agentes (donde sí se cargan las actitudes más robustas de la aceptación o el rechazo).

Ahora bien, si, siguiendo las recomendaciones de la sección anterior, pensamos que actuar en acuerdo con una institución o una práctica, es simplemente ajustar el comportamiento a los canales instrumentales disponibles en la comunidad, no necesitamos recargar la acción con ninguna significación normativa. El “reconocimiento” se vuelve un asunto meramente *epistémico*: no se trata de aceptar la vigencia de una regla, sino simplemente de tener en cuenta cómo es el mundo social en el que buscamos realizar una intención. Y, en consecuencia, podemos admitir la tesis de la dualidad de la praxis en su versión clásica: en la medida en que tiene sentido decir que “reproducimos”, al menos en parte, la realidad social con nuestros actos, esto se explica a

partir de los resultados objetivos de las acciones mismas, y no de significaciones normativas sobreañadidas. De modo que nuestro diagnóstico, nuevamente, se vería confirmado: para dar cuenta de la reproducción social, en la ontología social contemporánea se introduce un vocabulario de *actitudes normativas* que no es necesario, basta simplemente apelar a acciones y resultados.

Para que nuestro rechazo de la teoría de la aceptación no dependa de otras posiciones que hemos defendido en este trabajo, podemos también avanzar un argumento independiente. Uno que se basa en identificar ciertos defectos, como si dijéramos, “de fábrica”, que están involucrados en la construcción de la idea de una mera aceptación.

Las actitudes normativas de aprobación o rechazo, esta es la constatación desde la que parten los teóricos de la aceptación, pueden coincidir o no con el modo en que se hacen las cosas (y se siguen haciendo) en una comunidad. Esto puede ocurrir a nivel individual, como en los casos de los disidentes, apáticos o desmoralizados que refieren Lawson y Searle, pero también a nivel colectivo: puede que una comunidad, por ejemplo, a través de sus leyes o de los valores que promueve en su sistema educativo, apruebe o rechace ciertas instituciones o prácticas *oficialmente*, pero que éstas no sean observadas en los comportamientos efectivos. La teoría de la aceptación, pues, diseña una actitud nueva con el propósito específico de cerrar la brecha que puede existir entre las actitudes de aprobación/rechazo y lo efectivamente actuado. Una actitud, a saber, *infalible* en su correspondencia con lo efectivamente actuado: sea lo que sea lo que un individuo haga, siempre contará como *aceptando* las condiciones que le permiten hacerlo; sea lo que sea que se haga a nivel social, la comunidad contará también como *aceptándolo*.

Ahora bien, la infalibilidad siempre es filosóficamente sospechosa. La sospecha aquí es, por supuesto, que la aceptación no estaría agregando nada al fenómeno. Si decimos “En Brasil es *colectivamente aceptado* que se hable portugués” en vez de decir simplemente “En Brasil, se habla portugués”, ¿qué agrega la primera frase? ¿qué dice que no esté contenido en la segunda? Sin dudas, la primera *no explica*, en la medida en que la aceptación está diseñada para coincidir siempre con la práctica, que se hable portugués. Tampoco explica que se mantenga. Uno diría: la lengua se reproduce simplemente hablándola.

Podemos imaginarnos, sin embargo, contextos en que frases como “En tal comunidad, tal práctica está *aceptada*” sí transmiten información sustantiva; por ejemplo, cuando decimos “Aunque la edad legal para consumir alcohol en Argentina sea 18 años, está socialmente aceptado

que los adolescentes lo hagan". Notemos que, en esta frase, la idea de que esté aceptado que los adolescentes consuman alcohol *tampoco* explica que las cosas se hagan así o que vayan a continuar haciéndose así (esto es, que esa práctica se reproduzca). Su función es otra: señalar que hay un *desfasaje* entre una porción de las instituciones oficiales de la comunidad y una porción del modo en que se hacen las cosas efectivamente. El recurso conceptual de la aceptación, pues, se parece bastante, aunque no tenemos espacio para detallar este paralelismo aquí, al recurso de los juicios como "Me parece rojo", (y su pretendida infalibilidad ya nos daba una pista sobre esto), Sellars (1963), Brandom (2002). El recurso de la aceptación es una maniobra de *matización*: su función no es atribuir *actitudes* que explican los comportamientos, sino meramente indicar que lo que se hace no se corresponde con las actitudes oficialmente adoptadas por la comunidad o privadamente adoptadas por ellos. La aceptación no es una actitud más segura que las actitudes normativas propiamente dichas de la aprobación y el rechazo para explicar el comportamiento, simplemente porque no es una *actitud* en absoluto. Cuando se dicen, de manera informativa, cosas como "S acepta la práctica P" o "La comunidad acepta la práctica P" se dice simplemente que S actúa en acuerdo con P o que en la comunidad se hacen las cosas en acuerdo con P, agregando el matiz de que lo que se hace, por las razones que fueran, no tiene que corresponderse con las actitudes de aprobación o rechazo efectivamente adoptadas. "Acepta" no es un mecanismo de atribución de actitudes, por el contrario, es un mecanismo para *poner entre paréntesis esa atribución*. Su función es *negativa*: se limita a constatar un comportamiento evitando atribuir a los agentes actitud alguna respecto a ellos.⁴

3.3 La función específica del vocabulario de las actitudes normativas

Hemos defendido nuestro diagnóstico: en la invocación de las actitudes normativas de aceptación para dar cuenta de la reproducción social se incurre, nuevamente, en un uso excesivo del vocabulario normativo. Resta, pues, el movimiento propositivo. Queremos mostrar, al igual que en la sección anterior, una instancia en que apelar a actitudes normativas, en este caso, actitudes genuinas como la aprobación o el rechazo, sí resulta iluminador. De este modo, nuestra sugerencia estará completa: no se trata de rechazar el uso del vocabulario normativo para ocuparse de asuntos ontológico-sociales, sino de reservarlo para iluminar situaciones en las que

⁴ Del mismo modo, Sellars (1963) cuestiona que el juicio "Me parece rojo" ofrezca una descripción más segura que "Esto es rojo", en la medida en que el primero se refiere infaliblemente a un estrato diferenciado de cosas del mundo, a saber, el reino de los datos sensoriales. Argumenta, por el contrario, que expresiones como "Esto es rojo" no *afirman* nada acerca del mundo, sino que se limitan a retirar el respaldo a una afirmación (Brandom, 2002).

realmente hace una diferencia conceptual.

Argumentaremos a continuación que el vocabulario de las actitudes normativas resulta útil para conceptualizar, no los momentos de *reproducción continua* de la realidad social, sino ciertos momentos de *intervención* sobre ésta. Para desarrollar el punto, debemos partir de una idea no matizada o mutilada de las actitudes normativas, restituyéndole los elementos de los que el artefacto de la aceptación buscaba desentenderse: la carga valorativa y la explicitud.

La restitución de la carga valorativa de las actitudes normativas requiere hacer algunos ajustes respecto a las concepciones que hemos examinado. De acuerdo con los teóricos de la aceptación, tal como los hemos reconstruido, las actitudes propiamente valorativas, se entendían en términos del reconocimiento (o el cuestionamiento) de la *validez* o, por usar la palabra de Lawson, del *mérito* de una práctica o una institución. Así, aprobar o rechazar una institución consistiría en algo así como formarse cierto juicio de valor (positivo o negativo) respecto a ésta; estas actitudes no involucran, hasta donde nos permiten ver los teóricos de la aceptación, ningún *elemento práctico*. De ahí que puedan separar con tanta facilidad actitudes y actividad: por encima de lo que los agentes efectivamente hacen, flota un rango de valoraciones que puede ir desde el respaldo entusiasta (“Me encanta mi trabajo”) hasta el descontento (“Este trabajo es horrible...”), pasando por la desmoralización (“... pero no queda otra que trabajar”).

Nosotros proponemos pensar el aspecto valorativo de las actitudes normativas de manera más robusta, tomando en serio la conexión conceptual entre *valorar* de tal o cual modo y *actuar* (punto que desarrollamos con más detalle en Giromini (2023)). En términos generales, la idea es la siguiente: aprobar una institución o un fragmento de la realidad social es *hacer algo* que tienda a perpetuarla o fortalecerla, y rechazar una institución o un fragmento de la realidad social es *hacer algo* que tienda a debilitarla, a producir su desaparición o al menos a modificarla. De ahí que el “*hábitat natural*” de las actitudes normativas sea el de la *intervención* sobre la realidad social, intervención que puede entenderse en sentido amplio: puede tender tanto hacia la *conservación* como hacia la *transformación*. Notemos que, en esta imagen, no hay algo así como una factorización de los aspectos de una institución respecto a los cuales de adoptan actitudes: las aceptaciones se dirigen a su *vigencia*, mientras que las aprobaciones/rechazos se dirigen a su *validez*. Por el contrario, las actitudes normativas de aprobación o rechazo se pronuncian respecto a la validez (o no) de una institución, *haciendo algo al respecto a su vigencia* (fortalecerla o debilitarla). En consecuencia, nuestro paradigma de las actitudes normativas no son juicios o valoraciones flotantes, sino *cursos de acción determinados*. Permítasenos elaborar.

Cuando decimos que alguien rechaza una institución, adoptando una genuina actitud normativa, no queremos decir que *piense* (de manera furiosa o argumentada) cosas como “No puede ser que las cosas sigan así”, “Esta institución es mala” o “Esta ley fue votada de modo irregular”, queremos decir, primariamente, que *hace algo*. Mi rechazo, retornando al ejemplo de arriba, de los aumentos en las tarifas de luz existe en las diferentes acciones que puedo llevar adelante para hacer que *el aumento se caiga*: juntar firmas, iniciar alguna acción legal, organizar una manifestación, intentar contactarme con algún funcionario, impulsar un boicot de no pago, etc. Notemos que esta actitud de rechazo no es incompatible con *pagar* la tarifa exorbitante mientras se lleva adelante la lucha (y tampoco con pagarla si la lucha fracasa). Hacer algo contra la vigencia de una institución no involucra, en principio, desajustar el comportamiento respecto a ésta. Sólo habría una incompatibilidad si el curso de acción tendiente a debilitar la vigencia de los aumentos de luz fuera un boicot de no-pago, pero este sería un caso especial dentro del abanico de rechazos posibles.

En relación a la actitud normativa de *aprobación*, también proponemos un caso paradigmático distinto. De las conceptualizaciones que aparecen en la literatura parece seguirse que aprobar una práctica consiste en ajustarse a ella, digámoslo así, *con entusiasmo*. Lo que hago al aprobar una práctica o una institución no es distinto que lo que hacen los renegados o derrotados que se ajustan a ella de manera gruñona o apática, la diferencia es que yo lo hago convencido, fervorosamente, o como resultado de haber meditado acerca de sus méritos. Proponemos ubicar la aprobación en el mismo nivel lógico que el rechazo. Si el rechazo es una suerte de ataque, que busca amenazar una institución, la aprobación es una suerte de defensa, que busca conservarla. Así, al igual que nuestro caso paradigmático de rechazo de una institución no era el desajuste del comportamiento con ella, tampoco nuestro caso paradigmático de la aprobación de una institución es el *ajuste* del comportamiento, sino un curso de acción, que puede ir por carriles diferentes, tendiente a *perpetuarla* (a menudo en contextos donde se ve amenazada). Aquí también hay ejemplos políticos que ilustran el punto —los “pañuelos celestes” buscaban mantener la penalización del aborto *haciendo una campaña*, no simplemente absteniéndose de la práctica— pero podemos pensar en otras variantes. Alguien que está preocupado por la proliferación de faltas gramaticales, puede tomarse el trabajo (ciertamente odioso) de corregir a otros cuando las cometen. La RAE tiene una manera similar de materializar su aprobación o respaldo de las reglas gramaticales de la lengua española: responde permanentemente, en sus redes sociales, a diferentes consultas o dudas.

Notemos que, al restituir el aspecto valorativo de las actitudes normativas insistiendo en su dimensión práctica, hemos también restituido el otro aspecto que la idea de las aceptaciones “implícitas” ponía entre paréntesis. Al pensar las actitudes normativas como cursos de acción tendientes al desafío o la conservación, las estamos ubicando en lo que llamamos arriba el aspecto *subjetivo* de la acción (en oposición a sus *resultados objetivos*). Los agentes juntan firmas, organizan movilizaciones, o hablan con funcionarios, *con la intención* de retrotraer los aumentos de luz, y corrigen conjugaciones o atienden pacientemente consultas, *con la intención* de conservar las reglas de la lengua española. Que el aumento se caiga o la lengua se conserve no constituyen meros *resultados* de las actitudes normativas que se adoptaron, son el estado de cosas que estas actitudes buscaban realizar. De hecho, una actitud normativa puede tener un resultado diferente al estado de cosas diferentes al que buscaba realizar. Las correcciones de la RAE pueden generar fastidio y, en consecuencia, provocar que los usuarios de la lengua española empiecen a desafiar abiertamente sus reglas.

Para cerrar nuestro argumento, queremos observar que, al ubicar a las actitudes normativas en el ámbito de la intervención, estamos haciendo justicia a su naturaleza *específicamente normativa*. Después de todo, la normatividad existe allí donde es posible una *distinción* entre lo que es y lo que debe ser. Contra la teoría de la aceptación, que buscaba cerrar la brecha entre cómo se tomaba a la realidad social y cómo ésta efectivamente era, nuestra concepción de las actitudes normativas explota esa brecha. *El punto* de adoptar una actitud normativa es hacer que la realidad social sea *como debe ser* (de acuerdo con quienes adoptan esas actitudes). Cuando alguien ataca la vigencia de una institución, está tratándola como *incorrecta*, y cuando defiende su vigencia, está tratándola como *correcta*. La brecha, que hace posible la evaluación propiamente dicha, es aquella entre la realidad social que efectivamente *tenemos* y la que *podríamos tener*. Y la intervención, según su carga valorativa, es como una pared o un puente entre esos dos puntos. Si defendemos la vigencia de una institución, construimos un muro contra un estado de las cosas sociales en el que ésta se ha perdido, y si atacamos una institución, construimos un puente hacia un estado de las cosas sociales en el que ésta ya no existe. En la construcción de esos muros y esos puentes entre lo efectivo y lo posible consiste la evaluación de la realidad social. Porque, al hacerlo, *estamos fijando o aplicando un criterio*. Conservando, fijamos lo que es como lo que debe ser. Atacando, tomamos un estado las cosas sociales posible como el criterio contra el cual se compara, y al cual debe tender, el estado efectivo de las cosas sociales.

4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo, hemos querido avanzar hacia un reordenamiento del uso del vocabulario normativo en la ontología social, considerando dos casos de importancia: el de la coerción social y el de la reproducción social.

El reordenamiento que recomendamos evidenció, en cada caso, la misma estructura de dos pasos. En primer lugar, resistimos ciertas caracterizaciones normativas muy difundidas en la literatura, ofreciendo conceptualizaciones alternativas no-normativas. En segundo lugar, sugerimos reservar el vocabulario normativo para dar cuenta de fenómenos específicos asociados, pero diferentes. Así, para el caso de la coerción social, argumentamos que no es necesario pensar la presión que las instituciones sociales ejercen sobre los individuos en términos de *estatus normativos*, y recomendamos reservar el vocabulario de las *obligaciones* o los *deberes* para casos específicos de acción grupal, advirtiendo contra el peligro de pensar toda acción socialmente influenciada como una acción grupal. Para el caso de la reproducción social, argumentamos que resulta vacuo explicarla en términos de *actitudes normativas* de aceptación que van más allá las simples acciones, y recomendamos reservar el vocabulario de las genuinas actitudes normativas de aceptación y rechazo para conceptualizar los momentos de intervención sobre la realidad social. De modo que, si desaconsejamos concebir todo lo social como normativo, es para poder captar distintamente aquello de lo social que sí lo es. Para terminar, permítasenos un párrafo para enlazar, de modo muy sumario y provisorio, los dos bloques del trabajo.

Combinando las recomendaciones que hicimos en las secciones II y III, podemos decir que las prácticas o instituciones que componen buena parte de la realidad social son canales instrumentales que permiten que la acción fluya o no, y que las actitudes normativas son aquello que hacemos para *mantener* o *questionar* estos canales instrumentales. No tenemos una imagen de las instituciones como normas implícitas, permanentemente mantenidas en existencia por actitudes implícitas. Lo que tenemos, sin embargo, es un estrato de conexiones instrumentales respecto de las cuales siempre es posible adoptar actitudes normativas. Actitudes normativas, vale agregar, que, para ser exitosas en sus ataques o sus defensas, a menudo deben revestir el carácter de *acciones colectivas*. La conexión entre realidad social y normatividad no es, pues, una de identidad. No se trata de que la realidad social esté hecha de una sustancia normativa, sino de que siempre puede ser el blanco de evaluaciones. Es así como conviene pensar la dependencia de la realidad social respecto a nuestra actividad; esa es la vía conceptual que el presente trabajo

ha buscado despejar.

5. Referencias

- Bhaskar, R. (1979). *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Routledge.
- Bourdieu, P. (1992). *The logic of practice*. Stanford University Press.
- Brandom, R. (2000). Vocabularies of pragmatism: Synthesizing historicism and naturalism. En R. Brandom (Ed.), *Rorty and His Critics* (pp.156-182). Blackwell.
- Brandom, R. (2002). The centrality of Sellars' two-ply account of observation to the arguments of *Empiricism and the Philosophy of Mind*. En R. Brandom (Ed.), *Tales of the mighty dead* (pp. 348- 367). Harvard University Press.
- Buekens, F. (2014). Searlean reflections on sacred mountains. En A. Konzelmann Ziv y H. Schmid, (Eds.), *Institutions, emotions, and group agents: contributions to social ontology*. (pp. 33-54). Dordrecht, Springer.
- Burman, Å (2023). *Nonideal social ontology: the power view*. Oxford University Press.
- Dach, S (2021). Sellars, we-intentions and ought-statements. *Synthese*, 198(5), 4415-4439.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society*. Polity Press.
- Gilbert, M. (2014). *Joint Commitment: How we make the social world*. Oxford University Press.
- Giromini, J. (2024). La ontología social de Wilfrid Sellars: razonamiento práctico, conexiones instrumentales y coerción social. *Análisis Filosófico*, 44(1), 5-34. <https://doi.org/10.36446/af.e508>
- Giromini, J. (2023). The logical structure of normative attitudes. *Philosophia*, 51, 1271-1291. <<https://doi.org/10.1007/s11406-022-00587-9>>
- Hindriks, F. (2017). Group agents and social institutions: beyond Tuomela's *Social Ontology*. En G. Preyer y G. Peter (Eds.), *Social ontology and collective intentionality: critical essays on the philosophy of Raimo Tuomela with his responses* (pp. 197-2010). Springer.
- Ikäheimo, H. (2016). Ethical perfectionism in social ontology – a Hegelian alternative. En I. Testa. & L. Ruggiu (Eds.), “I that is We, We that is I”: *Perspectives on contemporary Hegel* (pp. 49-67). Brill.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of forms of life*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kervégan, J. (2016). Towards an institutional theory of rights. En I. Testa & L. Ruggiu (Eds.), “I that is We, We that is I”: *Perspectives on contemporary Hegel* (pp. 68-85). Brill.
- Koons, J. (2019). *The ethics of Wilfrid Sellars*. Routledge.
- Koons, J. (2021). Sellars on rational agency as presupposing collective attitudes. En L. Koren, H. Schmid, P. Stovall & L. Townsend (Eds.), *Groups, norms and practices* (pp. 189-214). Springer.
- Lawson, T. (2012). Ontology and the study of social reality: emergence, organization, community, power, social relations, corporations, artefacts and money. *Cambridge Journal of Economics*, 36(2), 345-385.
- Lawson, T. (2014). A conception of social ontology. Cambridge Social Ontology Group. <https://rb.gy/vm3hc3>

- Lawson, T. (2019). *The nature of social reality*. Routledge.
- Lawson, T. (2022). Social positioning theory. *Cambridge Journal of Economics*, 46(1), 1-39.
- Miller, S. (2014). Joint actions, social institutions and collective goods: a teleological account. En A. Konzelmann Ziv y H. Schmid (Eds.), *Institutions, emotions, and group agents: contributions to social ontology* (pp. 99-116). Springer.
- Roth, A. (2018). Interpersonal obligation in joint action. En M. Jankovic & K. Ludwig (Eds.), *The Routledge handbook of collective intentionality* (pp.45-57). Routledge.
- Schatzki, T. (1988). Social causality. *Inquiry* 31(2), 151-170.
- Searle, J. (1995). *The construction of social reality*. The Free Press.
- Searle, J. (2010). *Making the social world: the structure of human civilization*. Oxford University Press.
- Sellars, W. (1963). *Science, Perception, and Reality*. Ridgeview Publishing Company.
- Sellars, W. (1963/2023). Imperatives, intentions, and the logic of “ought”. En K. Ferguson & J. Koons (Eds.), *Wilfrid Sellars: The metaphysics of practice* (pp. 367-420). Oxford University Press.
- Sellars, W. (1966, 15 de febrero), *Science and ethics: a study in first principles* [conferencia]. 9th Annual Bishop John F. Hurst Philosophy Lecture, American University, Washington, Estados Unidos. <https://rb.gy/wsjiwp>
- Sellars, W. (1967). *Form and Content in Ethical Theory*. Lindley Lecture Series, University of Kansas.
- Sellars, W. (1969). Language as Thought and as Communication. *Philosophy and Phenomenological Research*, 7(4), 506-527.
- Sellars, W. (1980). On reasoning about values. *American Philosophical Quarterly*, 17(2), 81-101.
- Stahl, T. (2022). *Immanent critique*. Rowman and Littlefield.
- Testa, I. y Ruggiu, L. (2016). “I that is We, We that is I”, perspectives on contemporary Hegel. Brill.
- Tuomela, R. (2013). *Social ontology: Collective intentionality and group agents*. Oxford University Press.