

¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social

José Antonio Noguera

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Sociologia
jose.noguera@uab.es

Resumen

Los puntos de vista individualistas y holistas se han opuesto durante mucho tiempo a la teoría social. El presente artículo trata de definir con claridad y explorar con detalle las implicaciones teóricas del individualismo metodológico (IM), con el fin de argumentar que los científicos sociales deberían adoptarlo como un correctivo antimetafísico. Un primer paso será, entonces, delimitar con precisión a qué podemos referirnos cuando hablamos de IM, para ello, se pasa revista a varias connotaciones posibles que se han asociado a ese término y que deberían descartarse como inadecuadas. Seguidamente, se exploran algunas implicaciones del IM: en concreto, el tipo de explicaciones que considera legítimas, el tipo de sujetos cuya existencia admite, la posibilidad de la libertad o la cuestión de la cosificación y la utopía. Finalmente, se abordan algunas críticas al IM, discutiendo hasta qué punto socavan la plausibilidad e inteligibilidad de este supuesto.

Palabras clave: individualismo metodológico, holismo, teoría social.

Abstract. *Who is afraid of methodological individualism? An analysis of its implications for social theory*

Individualistic and holistic views have been opposing each other for a long time in social theory. This article aims to define clearly and to explore in some detail the theoretical implications of methodological individualism (MI), in order to argue that sociologists should accept it as an anti-metaphysical device. A first step is, therefore, to delimit precisely what are we referring to when we speak of MI: several possible meanings which have been usually associated to that term are reviewed and rejected as misleading ones. Next, some implications of MI for social theory are explored, namely which kind of explanations should be considered as legitimate ones, which kind of subjects should be regarded as real ones, the possibility of freedom, or the issue of reification and utopian thinking. Finally, some criticisms to MI are addressed, and it is discussed to what extent do they undermine the intelligibility and tenability of this assumption.

Key words: methodological individualism, holism, social theory.

Sumario

- | | |
|---|---|
| 1. Introducción: individualismo y holismo en la teoría social | 4. Implicaciones del individualismo metodológico |
| 2. ¿Qué es el individualismo metodológico? Precisiones conceptuales sobre como <i>no</i> criticarlo | 5. Algunas posibles críticas al individualismo metodológico |
| 3. <i>Excursus</i> : Los teóricos sociales clásicos y el individualismo metodológico | 6. Conclusión
Bibliografía |

Las cosas pasan en el mundo social porque los individuos hacen y dejan de hacer cosas, y ellos son las únicas cosas que hacen y dejan de hacer cosas. Todas las proposiciones que atribuyen un «hacer» a otras cosas pueden, en principio, si no en la práctica, ser traducidas sin pérdida a proposiciones sobre individuos haciendo cosas.

Peter Abell (1992)

1. Introducción: individualismo y holismo en la teoría social

La oposición entre el punto de vista holista y el individualista ha sido probablemente una de las más importantes y discutidas en la teoría social clásica y contemporánea. Desde una cierta tradición sociológica, el individualismo se ha considerado más propio de la economía o la psicología que de la sociología, mientras que desde el punto de vista contrario, se ha venido sosteniendo como un supuesto básico de cualquier ciencia social.

Una teoría *individualista* es la que afirma que las únicas entidades reales y eficaces en la vida social son los individuos, o bien que todos los fenómenos sociales pueden reducirse en última instancia a fenómenos referentes a individuos, propiedades de individuos o relaciones entre individuos: ésta es la definición del individualismo metodológico que da Elster (1982) y la que me parece más precisa (aunque a buen seguro existan otras). El individualismo suele conducir a ver la teoría social como la elaboración de modelos de acción basados en el estudio de las motivaciones, razones o preferencias de los individuos, así como de los efectos agregados, concatenaciones o composiciones de esas acciones individuales, efectos que no necesariamente son buscados o queridos por esos mismos individuos. Se asume, por tanto, el *reduccionismo* como estrategia metodológica deseable para hacer avanzar la ciencia social. Ejemplos de teorías individualistas serían las de Spencer, Pareto, los utilitaristas o las teorías de la acción racional (la inclusión de Weber en esta categoría, aunque a mi juicio defendible, resulta algo más problemática).

En cambio, una teoría *holista* tiende a presentar la sociedad como una totalidad que consiste en «algo más» que la mera suma de sus partes integrantes, o de los individuos que la componen. Lo que suele sostener el holismo es que la interacción social genera propiedades y fenómenos que son irreducibles a fenómenos individuales (o a cualquier otra instancia presocial). Ejemplos de planteamientos holistas serían la sociología de Durkheim, el marxismo dialéctico en varias de sus versiones, el estructuralismo o el funcionalismo sistémico. El holismo tiende a veces a defender la «autonomía de lo social», rechazando cualquier planteamiento no holista como «psicologista»; se opone, por tanto, al reduccionismo como objetivo metodológico deseable de las teorías en ciencias sociales. Este punto de vista ha tenido una fuerte influencia en la teoría social del siglo XX, especialmente en el funcionalismo y el estructuralismo, aunque también en algunas corrientes del marxismo. Sin embargo, hoy se encuentra fuertemente cuestionado por el desafío que han representado para él la teoría social analítica, el individualismo metodológico e incluso las ciencias cognitivas y la psicología evolucionaria.

Hay algunos ejes conceptuales estrechamente relacionados con la dicotomía individualismo-holismo: es el caso del eje *psicologismo-sociologismo* (véanse, por ejemplo, críticas clásicas a Parsons como la de Wrong, 1961), el eje *micro-macro* (cfr. los intentos de integración de Coleman, 1990; Huber, 1991; Alexander y otros, 1987; Sciulli, 1992) o, sobre todo, la disputa sobre *acción vs. estructura*; ninguno de ellos coincide necesariamente con la dicotomía holismo-individualismo: el tercero, por ejemplo, más bien hace referencia a si la vida social está dominada por la voluntad y actividad de agentes diversos, o bien determinada por factores causales que escapan a la voluntad, el control o la conciencia de cualquier agente, sea individual o colectivo (por poner un ejemplo, el joven Lukács o Gramsci se situaron del lado de la acción, pero no adoptaron una perspectiva individualista).

Una vez definidos así los términos, y antes de pasar a mayores precisiones, cabría advertir que, sin duda, el individualismo en ciencias sociales puede ser de diversos tipos (Vilar, 1992; Lukes, 1973a; Hollis, 1994). Podemos distinguir de momento, para simplificar, tres grandes tipos de individualismo:

- El *individualismo ontológico* afirmaría que los únicos entes reales de que se compone la sociedad son los individuos, siendo cualquier otra entidad supraindividual una mera agregación de individuos o de sus propiedades.
- El *individualismo metodológico* (IM, en lo sucesivo) tendría que ver con el tipo de explicaciones que las ciencias sociales deben buscar, a saber, aquéllas cuyos términos sean reducibles a acciones o propiedades individuales y sus concatenaciones o composiciones.
- El *individualismo ético-político* sostendría tesis normativas tales como que los individuos son los únicos sujetos morales o portadores de derechos, o que constituyen el supremo valor ético y político.

Dejaremos aquí de lado esta última acepción normativa del individualismo para centrarnos preferentemente en el IM. Sin embargo, salta a la vista que la conexión entre éste y el individualismo ontológico resulta muy estrecha: ¿tendría sentido un individualismo metodológico que no fuese al mismo tiempo ontológico?; a poco que lo pensemos, tal cosa sólo sería plausible al precio de una epistemología altamente irrealista, que considerase como cosas totalmente independientes las unidades metodológicas de análisis y las entidades realmente existentes en el mundo. Parece más razonable suponer lo contrario: el IM se basa, en la mayoría de los casos, en una creencia lógicamente previa en el individualismo ontológico¹. La citada definición del IM de Elster, así como su perspectiva general (o las de Weber, Popper, Boudon, Coleman o Searle), implican un cierto grado de individualismo ontológico.

2. ¿Qué es el individualismo metodológico? Precisiones conceptuales sobre como *no* criticarlo

Insistamos en la que a mi juicio es la definición más clara y abarcadora del IM, la de Elster (1982): el IM es la tesis según la cual *todos los fenómenos sociales deben ser explicados en términos de individuos, propiedades de esos individuos (tales como creencias, deseos, otros estados mentales o acciones) o relaciones entre esos individuos*. Dicho de otro modo, cualquier explicación sociológica, para ser inteligible, debe poder ser «reducida» o entendida en términos de esos tres tipos de entes, y únicamente de ellos.

Así concebido, parece evidente que el IM tiene una ventaja: la de servir de *correctivo antimetafísico* para la teoría social y la sociología, prohibiendo sistemáticamente excesos especulativos como los del estructuralismo, la teoría de sistemas, la dialéctica marxista o la teoría posmodernista. Se podría pensar que, en este caso, el IM es un principio trivial que aplican la inmensa mayoría de los científicos y teóricos sociales, esto es, que tal definición incluye tantas cosas (individuos, propiedades de los mismos, relaciones entre ellos) que resulta difícil para el científico social no suscribir el IM; sin embargo, sostengo que lo importante es precisamente lo que *excluye*: entidades y propiedades que no

1. Así parece creerlo, por ejemplo, Bunge (2000), un crítico con el individualismo de cualquier especie. También es de este parecer, desde una posición más cercana al IM, Hollis (1994: 117): «No cabe duda de que, en último análisis, la disputa es ontológica». Podría argüirse que el IM no tiene por qué implicar el individualismo ontológico siempre que se utilice únicamente como una «herramienta» parsimoniosa provisional, ante nuestra ignorancia actual acerca de si los individuos «existen realmente» o son meros efectos aparentes de, por ejemplo, descargas electroquímicas en el cerebro. Pero, como se verá, los supuestos ontológicos que el IM necesita respecto de lo que sea un «individuo» no son tan exigentes como para hacer muy perentorio este grado extremo de precaución.

A la inversa, podríamos pensar en un individualismo ontológico que no supusiera necesariamente el IM, como parece ocurrir con autores como Giddens (1982) o Levine, Sober & Wright (1986-87), o como el que algunos creen que sostuvo Durkheim (Lukes, 1973b). Volvemos sobre esta cuestión a propósito del grado de reduccionismo que el IM conlleva.

siempre se han excluido de las explicaciones sociológicas, y ante las cuales el IM trata de establecer un filtro de inteligibilidad. El estudio de la historia de la teoría social muestra que potentes y extendidas tradiciones teóricas han dado por válidas «explicaciones» no formuladas ni formulables en tales términos.

Ante los muy extendidos prejuicios y confusiones que existen sobre el IM, considero que es importante establecer con precisión cuáles son sus implicaciones, qué dice y qué no dice, cómo se le puede y cómo *no* se le puede criticar. Por tanto, más que exponer cronológicamente su desarrollo en la teoría social, abordaré a continuación algunas de las principales acusaciones infundadas que ha suscitado.

2.1. IM, efectos «macrosociales» y «propiedades emergentes»

El IM ha sido acusado por casi todos los holistas desde Durkheim de ignorar que en la realidad social hay propiedades «macrosociales» que no son reducibles a las propiedades individuales, o, dicho de otro modo, que la sociedad es «algo más» que la suma de los individuos que la integran. Sin embargo, lo que realmente quiere significar tal afirmación es, en cierto sentido que hemos de explicitar, perfectamente compatible con el IM; es más, el IM hace esa tesis más inteligible que cualquier holismo, pues, en efecto, *en la interacción social se producen resultados generados por la concatenación o agregación de acciones individuales, resultados que esas mismas acciones por separado no producirían*; pero ello no implica en absoluto un holismo antirreduccionista à la Durkheim, pues son acciones individuales las que a la postre producen un efecto agregado que es, por tanto, explicable en términos de los *microfundamentos* que lo han producido (Elster, 1982; Levine, Sober & Wright, 1986-87; Boudon, 1977, 1998a; Coleman, 1990), del mismo modo en que los biólogos explican la formación de células en base a sus componentes moleculares (Elster, 2000c).

Hay en este sentido, un punto en el que *la tesis del IM es muy fuerte: ninguna teoría social holista ha logrado aún explicar cómo, por qué o en virtud de qué mecanismos surge ese «algo más», esas propiedades supuestamente «emergentes» que las realidades sociales tendrían y que no pueden ser reducidas a individuos, sus propiedades o sus relaciones; dicho en tres palabras, el holismo tiene algo de ininteligible, el IM no.* El holismo debe suponer renunciar a la explicación causal de ese «algo más» o bien adscribirlo a fuerzas desconocidas (o a algún tipo de teleología). El IM, por tanto, parece un punto de vista mucho más razonable en ausencia de una explicación plausible de cuál es la sustancia, el origen y la naturaleza ontológica de ese «algo más» cuya existencia el holismo afirma (y si no afirma eso, entonces es plenamente compatible con el reduccionismo y con el IM). El concepto weberiano de «efectos perversos» o «no queridos» de la acción (o el equivalente de «subproductos» que utilizan las teorías de la elección racional) debe servir, según el IM, precisamente para hacer inteligible el surgimiento de muchas de las propiedades macrosociales que los holistas dan por supuestas y renuncian a expli-

car². En este sentido, y como sostiene Boudon (1998a), el IM proporciona explicaciones «finales», dado que las intenciones, decisiones y conductas individuales en que se basan se nos aparecen como mecanismos fácilmente inteligibles o comprensibles, mientras que el holismo recurre a explicaciones «no finales» (basadas, por ejemplo, en conceptos del tipo «caja negra» como la «socialización», la «cultura» o la «estructura»), de modo que siempre podríamos seguir preguntando por las causas de tales fenómenos, que no resultan inmediatamente inteligibles (véase, sin embargo, *infra*, secciones 5.5 y 5.6)³.

Es necesario, entonces, distinguir con claridad un punto de vista propiamente holista de uno que, simplemente, admita la posibilidad de «propiedades emergentes» (o «efectos de agregación» o «de composición») en la realidad social, esto es, de efectos «macrosociales» de determinadas concatenaciones de acciones individuales que no serían producidos por esas acciones separadamente, sino que son la «resultante» de su agregación. Resulta bastante claro que el primer punto de vista (el holismo) excluye el IM, mientras que el segundo (la admisión de «propiedades emergentes» así definidas) no lo hace necesariamente, al menos mientras las propiedades citadas puedan ser inteligiblemente explicadas como efectos de determinadas composiciones de acciones individuales (Boudon, 1998a, 1987, 1979 y 1977). Por tanto, aunque pocos científicos sociales niegan que los fenómenos sociales tienen propiedades no reducibles a los fenómenos psíquicos aislados, esas propiedades pueden ser perfectamente compatibles con el IM⁴.

2. Como afirma Hollis (1994: 116), «la idea de los sistemas inobservables que ejercen una presión teleológica sobre sus partes es, por lo menos, sumamente problemática. Es muy vulnerable a la objeción que la acusa de mística a falta de un mecanismo de retroalimentación, y se hace ociosa cuando se le proporciona». Véase también De Francisco (1997: 118): «una perspectiva individualista no supone necesariamente dejar en el olvido los agregados macrosociales: son a un tiempo el *input* y el *output* del proceso social puesto en marcha por la acción individual», lo que de ningún modo implica que dejen de ser «agregados» de acciones o propiedades individuales.
3. En rigor, el IM es un requisito de la ausencia de «cajas negras», pero no la garantiza, puesto que las decisiones o conductas individuales no tienen por qué ser inteligibles si no se añade algún supuesto más, como por ejemplo el de racionalidad, o algún supuesto motivacional.
4. Mandelbaum (1955: 115), por ejemplo, utiliza erróneamente el argumento de la «emergencia» *contra* el IM: una propiedad emergente, según él, tiene como condición ontológica alguna entidad previa, pero «no se reduce» a ella; se trata del mismo argumento falaz que utilizaba Durkheim (1898), por ejemplo, al decir que la conciencia psicológica «no se reducía» a la biología, y por tanto tampoco la conciencia social se reducía a la psicológica. Es cierto que una vez que existe una propiedad emergente, ésta tiene una eficacia causal propia. Pero, como advirtió Pareto con lucidez (1901: 121), «la resultante de varias cosas no es necesariamente la suma de éstas. Si un cuerpo es empujado por dos fuerzas [...], éste se mueve como si fuera inducido por una fuerza [...]. ¿Se podría objetar que esta fuerza no es la resultante de las dos primeras porque no es igual a su suma? Nadie niega que los hombres que forman una multitud piensan y actúan de modo diferente de lo que lo harían estos mismos hombres tomados aisladamente, pero no es menos cierto que los caracteres de la masa resultan de los caracteres de sus partes». Véase también lo que decía Weber (1903-1906: 63) sobre la idea de Wundt de la «creatividad psíquica» como fenómeno «emergente» y específico de las «ciencias del espíritu»: «El agua, por ejemplo, considerada en su peculiaridad cualitativa, tiene propiedades que no están “contenidas” por completo en

2.2. IM y acción colectiva

El IM ha sido acusado también de ser incapaz de explicar las acciones colectivas; la acusación es infundada: precisamente algunas de las ideas más potentes de que dispone hoy la teoría social para explicar dichas acciones están formuladas desde el supuesto del IM, como las de Olson (1965), Hirschman (1970), Coleman (1973, 1986), Hardin (1982), Axelrod (1984) o Taylor (1987, 1990). Sin embargo, más allá de las teorías de la acción colectiva, Searle (1995) ha superado esta acusación desde un punto de vista ontológico, mostrando que la propia sociedad es resultado de lo que denomina *intencionalidad colectiva*, y de la acción basada en ella, lo que es plenamente compatible con el IM.

La *intencionalidad colectiva* es lo que define según Searle a los hechos sociales, tanto en el ser humano como en las demás especies animales: se trata de un estado mental *intencional* (esto es, con un contenido que se refiere a algún estado de cosas externo⁵) que se tiene *únicamente en tanto que compartido con otros individuos*. Searle se esfuerza, sin embargo, por sostener que este concepto es plenamente compatible con el IM: no se trata de que haya estados mentales supraindividuales, sino de que hay estados mentales individuales que no existirían si no existiesen también en otros individuos (esto es, si otros individuos no albergasen exactamente el mismo contenido intencional). Por ejemplo, una manada de hienas cazando un león o varios seres humanos jugando un partido de fútbol, son muestras de intencionalidad colectiva y, por tanto, hechos sociales. La objeción contra el IM basada en imputarle una supuesta «concepción atomista» del individuo queda así superada⁶.

2.3. IM, egoísmo y elección racional

También suele suponerse de forma infundada que el IM implica automáticamente el supuesto psicológico motivacional de que los individuos sólo actúan de forma egoísta. Pero esto es también inadecuado: incluso aunque supongamos individuos maximizadores, éstos pueden maximizar preferencias altruistas exactamente igual que egoístas; el IM es de hecho compatible con cualquier supuesto motivacional, no prejuzga necesariamente los contenidos concretos de las preferencias de los individuos o de sus acciones (Sober, 1998; Hollis, 1994; Elster, 1997, 2000b, 2000c).

El IM, según otros críticos, sólo consideraría el caso de individuos que actúan según un cálculo de costes-beneficios. Pero en realidad el IM no tiene

sus elementos. [...] no existe *ningún* proceso de la naturaleza que no contenga propiedades específicamente “nuevas” respecto a sus “elementos”. No hay nada sorprendente ni «específico» de las ciencias humanas, por tanto, en la existencia de «propiedades emergentes».

5. No cabe confundir, por tanto, este sentido del término «intencional» con el de «tener la intención de».
6. Como advierte Boudon (1984), el IM no equivale al *atomismo*, no excluye las propiedades relacionales tales como «ser poderoso» o «ser pariente» (recuérdese la definición de Elster expuesta más arriba).

por qué suponer este tipo de compromisos: un teórico como John Searle, por ejemplo, asume el IM sin necesidad alguna de hacer supuestos de este tipo (Searle, 2000). Por un lado, las preferencias de los individuos pueden tener cualquier contenido (incluido el de no hacer un cálculo y decidir «espontáneamente»); por otro, aunque se adoptara el modelo del «cálculo», muchos teóricos no afirman que los individuos realicen ese cálculo, sino simplemente que actúan *como si* lo realizaran (esto es, que el modelo es una «simulación verosímil» de la realidad; cfr. Baert, 1998; Aguiar y De Francisco, 1999). En cualquier caso, esta confusión tiene su fuente en la identificación errónea del IM con las teorías de la elección racional (TER en lo sucesivo). No existe, sin embargo, un vínculo conceptualmente necesario entre TER e IM: las explicaciones de las TER podrían aplicarse de igual modo a sujetos supraindividuales si se asumiera de entrada que existen (como hacen algunos modelos de teoría de juegos que se aplican a la interacción entre clases sociales, partidos políticos o estados); a la inversa, el IM no tiene por qué implicar necesariamente la utilización de las TER o de todos sus supuestos e instrumentos teóricos (es el caso de la teoría social de Searle, de Elster o del propio Weber).

2.4. ¿Un individuo «presocial» y «libre»?

Se acusa con harta frecuencia al IM (véase, por ejemplo, Bourdieu, 1980, 1994, 1997 o 2000) de adoptar un concepto reificado del individuo como realidad «presocial» o «natural», como instancia de decisión «autónoma» y «libre», ignorando que estamos ante una construcción social y cultural occidental, y que todo ser humano actúa bajo constricciones estructurales.

La noción del individuo como algo posible sólo en colectividad, como producto de la sociedad y determinado por ella, puede rastrearse por toda la teoría social de los siglos XIX y XX, desde Marx y Durkheim hasta Habermas o Bourdieu pasando por Mead o Parsons; las críticas de Marx (en sus textos de juventud y en los *Grundrisse*: cfr. Marx, 1843, 1844 o 1857-58) contra las «robinsonadas» de la economía política o contra la idea de un «individuo abstracto» propia de las teorías del contrato social se han utilizado muchas veces para arremeter contra el IM. Sin embargo, cabe dudar seriamente de que le afecten en absoluto.

En efecto, hay varias maneras en que el IM podría responder a estas acusaciones:

- a) Podría afirmarse que el IM, en el peor de los casos, sólo necesita suponer a los individuos como *unidades psicofísicas* de acción, y que, en estos términos, los individuos indudablemente existen en todas las culturas y en todas las épocas de la humanidad. Irónicamente, la acusación de etnocentrismo recaería más bien sobre quien afirme que no existen individuos humanos fuera de la cultura occidental, entendidos como unidades psicofísicas capaces de juicio, acción y decisión.

No obstante, algunos antropólogos como Lévy-Bruhl (1927) pretenden haber proporcionado ejemplos de cómo el individuo «tal y como lo conocemos» no existe en otras culturas. En los pueblos estudiados por Lévy-Bruhl, el individuo sólo era aprehendido en tanto que elemento de un grupo, el cual constituía la «verdadera» unidad social. Sin embargo, no parece que esto implique dejar de hacer, si es necesario, la distinción intuitiva entre individuo y grupo o entre diferentes individuos dentro del mismo: «También entre los primitivos cada persona relaciona consigo misma los estados de conciencia, sus miembros y sus órganos» (*cit.*: 95). Las fronteras del individuo son asimismo difusas en dichas culturas, dándose fenómenos como la «extensión de la personalidad» a sus alimentos, fluidos corporales o vestidos, a su sombra, su imagen, su reflejo o su eco; o como la dualidad y la bipresencia (imaginadas, por supuesto): se «es» a un tiempo uno mismo y otro animal (como un lobo o un tigre). Podría pensarse que no existiría en estos casos un *concepto* de individualidad unitaria, cuyas fronteras estén definidas con precisión. Pero, esto sólo afecta a la «idea» del individuo que tienen estos pueblos, no a la existencia de unidades psicofísicas de acción: ningún nativo podrá *actuar* por el tigre, por mucho que *crea* «ser» el tigre.

Así, en este sentido tan poco exigente, puede decirse que en todas las culturas y épocas existe algún tipo de conciencia de individualidad, patente como mínimo en el hecho de pronominalizar, poner nombres propios a los seres humanos o considerarles capaces de acciones simples. El individuo «burgués» y «occidental» es una creación «burguesa» y «occidental» (afirmación tautológica donde las haya), pero no por ello deja de haber individuos «no burgueses» y «no occidentales». La propia humanidad es incomprendible sin alguna idea intuitiva del individuo como unidad psicofísica capaz de acción y comunicación (Davidson, 1984).

- b) En segundo lugar, el IM no implica en modo alguno ni la «libertad» ni la «autonomía» de los individuos: éstos podrían actuar constreñidos o irracionalmente, pero ello no obsta para que la explicación deba ser expresable en términos de individuos, sus propiedades y sus relaciones. El IM no tiene por qué implicar que los individuos sean conscientes de toda la vida social y la controlen sin restricción alguna: el supuesto individualista no implica supuestos de *omnisciencia* ni de *omnipotencia* de los individuos, que resultarían indefendibles.
- c) Finalmente, podría argüirse también, como ya hizo Weber, que la acusación es sencillamente irrelevante, pues aunque los individuos estén social y culturalmente «construidos», ello no tiene por qué restarles eficacia como instancia explicativa (e incluso el proceso de «construcción social y cultural de individuos» debería poder explicarse en términos de IM). Por ejemplo, el hecho de que una propiedad de un individuo sea de origen social o natural es irrelevante cuando de lo que se trata es de explicar otros fenómenos en términos de esas propiedades (y no de explicar el origen de la propiedad misma).

2.5. *IM y liberalismo político*

Según algunos críticos provenientes de la izquierda política, el IM no sería sino una manifestación de la ideología liberal y burguesa en la teoría social, y tendría por tanto implicaciones políticas derechistas y/o liberales, asociadas a valores insolidarios y competitivos. Independientemente de juicios normativos y políticos, y aunque tal cosa pudiese ser cierta para algunos autores concretos, la acusación no se sostiene para el IM como tal: en primer lugar, porque se basa en la confusión entre el IM y una determinada ideología política (ni siquiera en la confusión entre IM e individualismo ético, pues éste último es compatible con —e incluso constitutivo de— muchas ideologías de izquierda); el IM es un instrumento metodológico y formal que no tiene más implicaciones políticas particulares que, por ejemplo, el análisis de correspondencias múltiples. Además, en segundo lugar, muchos teóricos que adoptan el IM lo utilizan para defender teorías y tesis políticamente muy alejadas del liberalismo burgués o del neoliberalismo (es el caso de Sen, Hirschman o los marxistas analíticos). Como veremos, si el IM tiene implicaciones políticas, serán las que estrictamente se deriven de sus implicaciones teóricas, por ejemplo, porque excluya como imposibles ciertos estados de cosas que determinadas ideologías políticas consideren como objetivos a alcanzar; en todo caso, se trata de implicaciones bien distintas de las que los críticos suponen.

En definitiva, cabe concluir que el supuesto de IM, en el sentido que se ha explicitado, podría entenderse como una precaución metodológica de rigor explicativo destinada a alejar a la teoría social del recurso a entidades metafísicas o a procesos ininteligibles que impliquen «cajas negras» (entidades y procesos a los que, lamentablemente, la teoría social ha sido más permeable de lo que sería conveniente; cfr. Boudon, 1998a; Elster, 1981, 1982, 1983, 1985).

3. *Excurso: Los teóricos sociales clásicos y el individualismo metodológico*

a) Marx

¿Fue Marx un individualista metodológico? Parece claro que era un individualista ético (Vilar, 1992; Elster, 1985), y que el IM se ajusta a muchos de sus análisis o explicaciones, aunque no a todos. La cuestión ha sido exhaustivamente tratada por Elster (1985, 1986a), y el diagnóstico resulta inobjetable: aunque Marx no era —ni se consideraba a sí mismo— un individualista metodológico, su talante antidogmático y antimetafísico facilitó que gran parte de su labor pueda ser reformulable en términos consistentes con el IM (tarea que han emprendido desde los años ochenta algunos marxistas analíticos), así ocurre con las teorías de la explotación, la lucha de clases, la ideología, la innovación tecnológica o la dinámica económica del capitalismo; sin embargo, la incorporación de algunas ideas hegelianas como la dialéctica o la filosofía de la historia lastró su perspectiva en un sentido holista (inadaptable, por tanto, al IM), ello puede percibirse, por ejemplo, en su teoría de la historia, en la teo-

ría del valor-trabajo, en la concepción de las relaciones entre superestructuras y base económica o en la idea de que existen «contradicciones dialécticas» en la realidad. Así, no sólo Elster sino muchos críticos no marxistas de Marx (como Popper, Aron, Hayek, Arendt o Berlin) han resaltado estas tendencias holistas en algún sentido.

b) Durkheim

No parece muy original afirmar que Durkheim era claramente holista (aunque, como Marx, fuese partidario de un cierto individualismo moral o ético). Al decir de Lukes (1973b: 138), «su sociología se basó totalmente en la negación del IM»; pero confundió el holismo con la emergencia de propiedades a partir de agregados de fenómenos individuales, que, como ya hemos visto, no es incompatible con el IM. Durkheim caía, a todas luces, en la postulación de ese irreducible «algo más» que es típico del holismo; véase, a este respecto, lo que decía en *Las reglas del método sociológico* (1895: 127 s.): «un todo no es idéntico a la suma de sus partes, hay *alguna otra cosa* cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes de que está compuesto»; la manera correcta y no metafísica de expresar esta tesis no sería, según el IM, diciendo que «hay alguna otra cosa», sino que la interacción de las partes produce efectos o un estado cuyas propiedades no se producirían sin esa interacción, lo cual no requiere de «ninguna otra cosa» que de las partes individuales y sus relaciones, expresables de forma inteligible.

Pero Durkheim era holista en un sentido más ontológico y que tiene que ver con su definición del hecho social: un hecho social era para él *independiente de sus manifestaciones individuales*, y debía ser identificado y aislado en la medida en que lo era. Así lo entiende en *El suicidio*, donde lo relevante no son los motivos de los individuos concretos para suicidarse, sino las causas sociales de la diferencia entre las tasas de suicidio de distintos países, religiones o profesiones. Esta tesis es fuertemente contraintuitiva y a duras penas inteligible. Así, las tasas de suicidios no se explican por motivaciones individuales de los suicidas, sino por hechos sociales supraindividuales. Durkheim se niega a sacar una razonable consecuencia: que la tasa de suicidio como tal no constituye ningún fenómeno *sui generis* más allá de la agregación de varios fenómenos individuales, y que si hay otros «macrofenómenos» que la causan —como la religión—, ello sólo puede ocurrir a través de su influencia previa sobre los fenómenos individuales —como los estados mentales—: esta sucesión macro-micro-macro es descartada por Durkheim como una explicación psicologista y, por tanto, irrelevante para la sociología, que permanecería así impermeable a cualquier facticidad clasificada como «no social». La postura de Durkheim implicaba hacer incompatibles e irrelevantes entre sí las explicaciones sociológicas y las psicológicas, y asumir un hiato ontológico entre realidad social y realidad psíquica a duras penas sostenible.

Durkheim advirtió claramente este problema (por ejemplo, en *El suicidio*, 1897: 351-352) y se defendió de la acusación de adscribir un carácter onto-

lógico a la «conciencia colectiva» afirmando que no era otra cosa que un «todo» compuesto de partes, y que como tal carecía de una sustancia ontológicamente propia; pero ello no era óbice para que ese «todo» tuviese ciertas *propiedades* específicas que no tenían sus partes por separado. Nuevamente, esta intuición de Durkheim es perfectamente formulable en unos términos consistentes con el IM y sin necesidad de holismo alguno. Lo cierto es que en su debate con Gabriel Tarde (cfr. Lukes, 1973b: 302 s.), Durkheim llegó a admitir que la sociología era una «psicología especial», a la que concernían únicamente aquellos estados mentales que eran causados «desde fuera», «externamente» (Lukes, *cit.*: 312), pero eso era tanto como admitir el IM.

c) Weber

Weber afirmó explícitamente que se hizo sociólogo para «exorcizar el espectro de concepciones colectivas que sigue vigente entre nosotros» y que «la propia sociología sólo puede avanzar si parte de los actos de uno o más individuos separados, y debe, en consecuencia, adoptar métodos estrictamente individualistas» (citado por Giddens, 1984: 213, y por Boudon, 1984: 62; la cita proviene de una carta a R. Liefmann). Fuera o no coherente con tal declaración, lo cierto es que parece una clara adhesión al IM. Del mismo modo, en *Economía y sociedad* podemos encontrar afirmaciones como las siguientes: «[la] acción [...] sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*», y «determinadas formaciones sociales (estado, cooperativas, compañía anónima, fundación) [...] no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido» (Weber, 1922: 12). En efecto, Weber consideraba las acciones individuales como fenómenos sociológicos en toda regla, y como un deber del sociólogo la comprensión del sentido subjetivo de las mismas, de sus motivaciones e intenciones.

No es extraño entonces que la doctrina del IM en ciencias sociales pueda inspirarse parcialmente en Weber (Popper, 1969; Boudon, 1979). No obstante, otra interpretación negaría que Weber hubiese sido un individualista metodológico, al haber estudiado los complejos ideales colectivos como las éticas económicas o las religiones, así como grandes procesos institucionales de cambio macrosocial como la racionalización. Según la interpretación individualista, por el contrario, todos esos fenómenos e ideas sólo son eficaces cuando se vehiculan a través de las acciones individuales, porque cobran sentido para los individuos, y esto es lo que mostraría Weber y lo que constituiría una de sus aportaciones básicas: la manera en que los valores o ideas «macro» se vehiculan y se articulan a través de los intereses individuales «micro», dando lugar a acciones que, agregadas, tienen efectos no queridos. Este viaje de ida y vuelta entre el nivel «micro» y el «macro» sería el que Weber habría mostrado en sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales y, por tanto, podría sostenerse que la búsqueda de los micromecanismos psicológicos que hacen

eficaces determinados fenómenos ideales o institucionales le convertiría en un individualista metodológico (Coleman, 1990).

A favor de esta interpretación individualista juega, además, el explícito anti-holismo de Weber cuando, en *Economía y sociedad* (1922: 13), critica a Schäffle —uno de los autores que influyeron en Durkheim— por partir del «todo social» y no de los individuos, hipostasiando así algo que no es más que la suma de las interacciones de éstos últimos, o sus andanadas contra el concepto de individuo de Knies como anclado en una «comunidad» metafísica (1903-1906: 164 s.), o sus repetidas críticas a las explicaciones funcionales y holistas de la dominación o de los valores religiosos. Elster (2000c) ha advertido también el compromiso implícito de Weber con este tipo de individualismo. En suma, cabe decir que el concepto, central para Weber, de «efectos no queridos» de la acción, hacía innecesario cualquier holismo para que la sociología fuese más allá de la mera psicología.

4. Implicaciones del individualismo metodológico

4.1. *El tipo de explicaciones legítimas*

Una de las discusiones más recientes a propósito del IM fue la que suscitó el marxismo analítico, al cuestionar la legitimidad de las explicaciones funcionales en ciencias sociales. La polémica nació de un artículo de Elster publicado en 1982 en la revista *Theory & Society*, ya hemos visto la definición que hacía este autor del IM. A partir de aquí va a defender las siguientes tesis: a) El IM es lo único que permite encontrar los *microfundamentos* que pueden hacer inteligibles las explicaciones en ciencias sociales; b) hay tres tipos posibles de explicación científica: la *causal*, la *intencional* y la *funcional*. La primera es propia de todas las ciencias; la segunda, únicamente de las ciencias sociales y humanas, y la tercera, la funcional, tiene ciertas aplicaciones matizadas en biología, pero debe estar especialmente prohibida en ciencias sociales, dado que asume principios teleológicos infundados que impiden descubrir los microfundamentos que hagan inteligible la explicación; c) la teoría marxista podía, según Elster, verse sanamente revitalizada si abandonaba las tentaciones funcionalistas y utilizaba sin complejos el IM, los modelos de elección racional y la teoría de juegos, puesto que se trata de herramientas especialmente adecuadas para estudiar el conflicto y la lucha social, y que pueden ser muy útiles para contrastar muchas de las tesis de los marxistas en este terreno (por ejemplo, en el caso de la interacción entre obreros y empresarios, del proceso de trabajo o del problema de en qué condiciones participarán los individuos en una acción política revolucionaria).

Desde estas premisas, Elster emprende una crítica despiadada de todas las tentaciones funcionalistas en la teoría social contemporánea, que han sido más de las que «oficialmente» respondían a esa denominación. A juicio de Elster, han abundado las explicaciones funcionales carentes de microfundamentos, y, por tanto, inválidas, en tres tipos de casos:

- 1) La construcción de *teodiceas sociales*, a veces *tout court* —como las de algunos autores funcionalistas— pero también «invertidas» o «negativas», esto es, tendentes a concluir que «todo funciona para mal en el peor de los mundos posibles»: éste era el caso de algunas teorías marxistas, de Foucault o del primer Bourdieu, para quienes todo lo que ocurría en la sociedad era parte integrante de un vasto plan de dominio. Esto es lo que Elster denomina «paradigma funcional fuerte», que distingue del «débil», plasmado en los dos casos siguientes.
- 2) La explicación de determinados fenómenos por el *beneficio* o las ventajas que su producción supone para algunos individuos, grupos o instituciones. Para Elster, por el contrario, que una conducta o institución produzcan un beneficio para alguien no es un hecho que por sí mismo explique nada sobre esa conducta o institución, dado que esa consecuencia beneficiosa puede ser accidental o no buscada, algo que, en todo caso, sólo se sabrá si se investigan los microfundamentos del proceso causal o intencional pertinente.
- 3) Finalmente, la postulación de *propósitos o intenciones sin actor*, de «designios objetivos» en la realidad, como si ésta tuviese un sentido teleológico más allá de las explicaciones intencionales que puedan hacerse. Además de funcionalistas y marxistas, también el psicoanálisis, el estructuralismo y autores como Foucault o Bourdieu han utilizado en ocasiones este tipo de razonamiento, basado en la idea de que «todo ocurre como si» hubiese designios en la realidad objetiva, y han pretendido una validez explicativa para el mismo. En definitiva, para Elster, todas estas explicaciones son inválidas, por cuanto *la única manera inteligible de que los efectos de los fenómenos expliquen esos fenómenos consiste en que sean posibles explicaciones intencionales de los mismos o en que exista algún mecanismo causal de retroalimentación*, y para ello es necesario investigar sus microfundamentos en términos de IM, trabajo que ninguno de esos autores o escuelas son muy amigos de hacer.

Elster (1983) aventura una posible razón psicológica para este tipo de razonamientos tan extendidos en la teoría social: *la necesidad del ser humano* —y de muchos teóricos y científicos sociales— *de ver significado y orden en el universo y en la realidad*, esto es, una cierta aversión al azar y la casualidad, a lo accidental y fortuito, al «ruido y la furia» en la realidad social. Por el contrario, una ciencia social rigurosa y no metafísica debe admitir claramente tales posibilidades, como efectos no necesariamente buscados de la agregación de acciones individuales.

4.2. El sujeto posible en la teoría social

La segunda —e importante— implicación del IM es que entes como una «sociedad» o, por extensión, la «humanidad», ni son sujetos unificados ni lo podrán ser nunca. La afirmación puede parecer obvia, pero sin embargo varias teorías sociales del siglo XX, y algunas del XIX, han razonado frecuentemente como si tal posibilidad pudiese cobrar algún día visos de realidad, esto es, como

si la «sociedad» pudiese tener «estados mentales», como si pudiese algún día «actuar» como un «sujeto» individual —o incluso como si lo hiciera ya—. El marxismo occidental ha dado varios ejemplos en tal sentido: así, cuando Horkheimer (1937) afirmaba que la historia podría convertir una necesidad ciega en otra plena de sentido, o cuando Lukács (1923) hablaba de la descosificación de la realidad social, o cuando el propio Marx (1859) decía que «la humanidad» sólo se plantea aquellos problemas que puede resolver, estaban implicando necesariamente que «la sociedad» podría algún día desarrollar un proyecto unificado y racional, de modo semejante a como un individuo desarrolla estrategias o proyectos en su vida cotidiana⁷.

Pero, a tenor del IM, resulta muy implausible que podamos atribuir racionalidad o intenciones a entes como «la sociedad». De hecho, tal atribución supondría que las sociedades como tales pueden ser «inteligentes», establecer objetivos y calcular estrategias para alcanzarlos, exactamente de la misma forma en que lo hacen los individuos. Si aceptáramos tal cosa, cualquier especie de hormigas o de abejas constituiría sociedades más «inteligentes» que las humanas (García-Espuche, 2002). Pero los individuos humanos no son hormigas: si el hormiguero o la colmena parecen «superiores» en términos de organización e inteligencia es precisamente porque nuestras sociedades no pueden actuar «holísticamente» excepto si sus individuos integrantes *quieren* o *deciden* hacerlo en algún grado (mientras que hormigas o abejas no tienen elección).

Cualquier «sociedad» humana, por tanto, requiere algún tipo de coordinación entre individuos capaces de establecer sus propias preferencias y estrategias, y esa coordinación resulta tanto más compleja cuanto más complejos y diversos son los individuos en cuestión. La coordinación social, entonces, siempre será imperfecta, debido a la existencia de unidades psicofísicas dotadas de una cierta autonomía de decisión y de acción, esto es, de individuos humanos. Coordinar a millones de tales individuos para la consecución de ciertos objetivos siempre constituirá un problema mucho más difícil, complejo e imprevisible que desarrollar una línea de acción individualmente (al contrario de lo que ocurre con el hormiguero o la colmena).

Sin embargo, algunas versiones del marxismo o del funcionalismo han supuesto a menudo esos «sujetos unificados»; por ejemplo, la justificación que algunos marxistas hacían del socialismo se basó, durante bastante tiempo, en este tipo de ideas y supuestos: el socialismo, al abolir las tendencias y deseos «individualistas» propios de la sociedad burguesa, traería una sociedad «mejor ordenada», evitaría el caos y el derroche, permitiría alcanzar objetivos comunes con mayor eficiencia, etc. Tales supuestos, no obstante, se asentaban a menudo sobre la imposible atribución de diversas clases de estados mentales a entes como «la sociedad en su conjunto», algo que en el mejor de los casos, no es

7. Para Horkheimer, por ejemplo, la «teoría crítica» implicaba «la idea de la autodeterminación del género humano» (1937: 259), así como, aún más claro, «el anhelo de un estado de cosas sin explotación ni opresión, en el cual exista un sujeto abarcador, la humanidad autoconsciente, y se pueda hablar [...] de un pensar que trascienda a los sujetos» (*cit.*: 269).

más que una metáfora acientífica, y en el peor, o es una tautología funcionalista o supone una afirmación normativa que puede derivar en ideas totalitarias (Giddens, 1981; Elster, 1983). Si el holismo fuese sostenible, sería posible que las sociedades humanas actuasen como hormigueros, erradicando la individualidad como uno de sus rasgos esenciales. Una de las lecciones del IM es que —afortunadamente, y exceptuando la ciencia-ficción— no es posible una «sociedad inteligente» más allá de la inteligencia de los propios individuos.

4.3. *La libertad y la responsabilidad como temas sociológicos*

En tercer lugar, y aunque ya hemos dicho que el IM no supone la autonomía o la libertad total por parte de los individuos, sí que implica necesariamente *algún grado* de libertad, esto es, algún margen de elección para la decisión y la acción individuales, excluyendo cualquier tipo de determinismo. En efecto, el determinismo —la ausencia total de libertad o de margen de elección individual— excluye necesariamente el IM, puesto que implicaría un factor supra o infraindividual que explicaría según leyes mecánicas la conducta individual, con lo que el individuo no sería una unidad relevante para la explicación de los fenómenos sociales. Para ser relevante ontológica y metodológicamente, el IM debe implicar la existencia de libertad, de un cierto margen de decisión y de actuación individual, por pequeño que sea.

Si el determinismo fuese científicamente sostenible, entonces en buena lógica deberíamos eximir de responsabilidad a los individuos por sus acciones, fueran éstas cuales fueran (y, por ejemplo, abolir el derecho penal, o poner calificaciones escolares o distribuir empleos según la categoría social o cualquier otro rasgo colectivo que se considerase como realmente explicativo de la conducta). Un determinismo de este tenor en el terreno científico nos abocaría a una incoherencia pragmática masiva, o bien a una coherencia que violaría algunas de nuestras intuiciones normativas más profundas y universales. Algunos autores como Althusser (1970) intentaban explicar lo poco dispuestos que estaríamos a hacer tales cosas mediante el manido recurso de a la «ideología», que «interpelaba» a los individuos como sujetos, produciendo la ilusión de una individualidad autónoma donde sólo había un efecto estructural (y todavía hoy el posestructuralismo utiliza esta idea). Hay dos serios problemas con este planteamiento, que hablan en favor del IM:

- 1) En primer lugar, Searle (2000, 2002) ha mostrado brillantemente cómo la libertad es coextensiva con la racionalidad y la acción humana, debido al fenómeno de la «brecha». La idea de la brecha puede formularse así: los contenidos intencionales de un estado mental nunca son causalmente suficientes para producir una acción coherente con los mismos. Mi estado mental de querer saludar a mi vecino, votar al partido X o comprar unos zapatos nunca es causalmente suficiente para que yo salude a mi vecino, vote a ese candidato o compre los zapatos; en todas estas situaciones me enfrento a una brecha causal: no puedo sentarme y esperar a ver qué es

lo que causa mi estado mental; debo actuar yo —sea lo que sea este «yo»—. Una acción intencional es siempre libre en algún grado y tiene ontología de primera persona: no podemos sentarnos y esperar que nuestra intención cause la acción. Por el contrario, sólo las puras reacciones reflejas están causadas estrictamente por estados mentales como intenciones o deseos (como ocurre en el caso de la adicción; cfr. Elster, 2001). La idea de la brecha causal tiene dos importantes implicaciones: a) que la «debilidad de la voluntad» que han estudiado autores como Elster, Davidson o Frankfurt no es una excepción, sino un fenómeno consustancial a la propia acción humana: vencerla es precisamente superar la brecha; b) que el individuo, si constituye una unidad psicofísica capaz de estados mentales, de acción y de deliberación interna, tiene, por lo general, eficacia causal propia en la realidad social.

- 2) A la anterior objeción lógica o filosófica al determinismo podemos añadir una segunda más sociológica o histórica, proveniente de los análisis de autores como Anthony Giddens, Ulrich Beck o Scott Lash (Beck, Giddens y Lash, 1997; Beck y Gernsheim, 2001; Giddens, 1991, 1992 y 2000) acerca de los procesos de individualización reflexiva en las sociedades de la modernidad tardía. Estos análisis muestran cómo los márgenes de acción y decisión consciente se están ampliando para cada vez más individuos en tales sociedades, y que ello implica crecientes niveles de deliberación interna y reflexividad a la hora de tomar decisiones que antes venían aseguradas por arreglos tradicionales. Evidentemente, el grado de libertad individual y los ámbitos en los que ésta se puede ejercer constituyen en sí mismos fenómenos históricos; pero esa variabilidad histórica excluye de por sí cualquier determinismo. Como ha visto Giddens, esto tiene implicaciones muy profundas para la ciencia social: «Los científicos sociales olvidan que la mayoría de lo que hacemos como seres humanos lo hacemos intencionalmente, y que somos conscientes de las razones para hacerlo. [...] y ese conocimiento no es contingente sino constitutivo de lo que hacemos» (Giddens, 2000: 24).

En suma, si se acepta el IM, se sigue por fuerza que el grado de libertad y de responsabilidad individual que histórica y socialmente exista constituye un tema sociológico fundamental, y ello contra quienes, sea desde el determinismo como Althusser, o sea desde otros puntos de vista como Berger (1963: 169), han querido excluirlo de esa consideración.

4.4. *La cosificación y la imposibilidad de la utopía*

La imposibilidad de sujetos supraindividuales unificados y la necesidad de la libertad nos llevan automáticamente a una cuarta implicación teórico-social del IM: la imposibilidad de la descosificación y el control racional total de la realidad social, esto es, la imposibilidad de cualquier utopía (si definimos ésta como una situación en la que se habrían erradicado el conflicto social, la insa-

tisfacción social profunda y las fuentes estructurales de tales males). Los marxistas analíticos, por tomar un ejemplo reciente, han advertido con claridad que la adopción del IM lleva a reformular profundamente las esperanzas utópicas y políticas del marxismo del siglo XX u otros proyectos similares⁸ (Ovejero, 1989; Paramio, 1990; Elster, 1985; Van Parijs, 1993).

Evidentemente, y según las teorías concretas, el IM sigue siendo compatible con la crítica de la dominación, la explotación y la alienación de los individuos en la sociedad capitalista o en cualquier otra (y el marxismo analítico es un buen ejemplo de ello); es perfectamente compatible con la tesis de que la gente (o mucha gente) sufre dominación, no es dueña de su destino o tiene una falsa conciencia o percepción de los fenómenos sociales que la envuelven. Ahora bien, el IM nos aleja por fuerza de las «utopías emancipatorias» que había dibujado el marxismo, al hacer patente que nunca existirá una sociedad sin conflicto, sin intereses parciales, sin desigualdades de algún tipo y sin infelicidad (y si pudiese existir sería al precio de un control social y psíquico más totalitario que cualquiera de los que la historia ha conocido).

Hay una razón teórica de fondo para que ello sea así: que *no puede existir mecanismo institucional alguno capaz de coordinar todas las acciones de los seres humanos hacia un resultado socialmente óptimo para todos*. Y no puede existir por varias razones:

a) Porque los seres humanos no son absolutamente maleables: hay constricciones psicológicas, motivacionales y quizá también biológicas a lo que se puede hacer con ellos. En este sentido, las experiencias históricas de las revoluciones comunistas en Rusia o China ofrecen ejemplos de lo difícil que resulta crear un «ser humano nuevo», que opere como una célula en un organismo, anteponiendo su función para el «todo social» a sus preferencias y deseos individuales. Los intentos de erradicar el individualismo en todos los sentidos y de instaurar un holismo político colectivista han desembocado invariablemente en contrautopías de diverso signo (Lukes, 1973a: 84; Elster, 1983; Figes, 1996: 797 s.)⁹.

8. Para ser justos, cabe recordar que otros teóricos no marxistas (como Popper, Hayek o Aron, por no remontarnos a Weber) llevaban ya tiempo advirtiendo tal cosa (y siendo denostados por ello por buena parte de la intelectualidad de izquierdas).

9. Figes (1996: 797 s.), por ejemplo, documenta el entusiasmo de Lenin y Trotski con los experimentos de Pavlov y su teoría del reflejo condicionado, debido a la posibilidad de «elaborar una psicología que eliminara de una vez la disfunción individualista en el comportamiento humano». Se trata de una clara manifestación de hostilidad al individuo típica de casi todas las utopías. Lenin afirmó en 1919, tras visitar a Pavlov: «Había demasiado individualismo en Rusia en el pasado. El comunismo no tolera las tendencias individualistas. Son dañinas. Interfieren con nuestros planes. Tenemos que abolir el individualismo. [...] El hombre puede ser corregido. El hombre puede ser convertido en lo que deseamos que sea» (citado por Figes: 797). Asimismo, Alexander Bogdanov, filósofo bolchevique, especuló con una «sociedad marxista marciana» de ficción donde todo vestigio de individualidad había sido desterrado. Por supuesto, todos ellos toparon con el hecho de que «los sistemas sociales son mucho más maleables que los individuos que los construyen» (Elster, 1983: 132).

b) En segundo lugar, las situaciones de interacción no son absolutamente manejables ni previsibles, de modo que, como advirtió Weber, siempre existirán efectos perversos, externalidades o subproductos: la teoría de juegos y las TER han mostrado que la interacción tiene su lógica propia, que no tiene por qué responder a los objetivos buscados por los agentes.

Sin embargo, el sueño de una sociedad «descosificada» sin efectos perversos de ningún tipo ha sido una constante en muchos marxistas del siglo XX, como por ejemplo el joven Lukács (1923), quien sucumbió al sueño hegeliano de la «reapropiación» final del objeto por el sujeto, eliminando así no ya la cosificación sino la propia *cosidad* del mundo, eliminando la propia existencia de una realidad externa a la conciencia humana. Una vez superada la organización capitalista de la producción, la cosificación desaparecería, y con ella el propio problema de la objetividad del conocimiento, que sólo era la consecuencia histórica de unas determinadas condiciones sociales en las que el ser humano no era dueño de su existencia; una vez superadas éstas, pensaba Lukács, pensamiento y ser coincidirían siempre, de tal forma que la misma distinción entre ambos perdería su sentido. El sueño de la *descosificación total del mundo* era el sueño de una sociedad *transparente*, sin ideología, de una realidad social que coincide totalmente con la conciencia social, porque es única y exclusivamente el producto de la misma.

La tesis weberiana de los efectos perversos resulta demoledora para las esperanzas de una descosificación del mundo social que sostuvieron Marx o Lukács, y en general para todo planteamiento de raíz ilustrada o positivista sobre la posibilidad de un control técnico total de lo social-histórico (cfr. Popper, 1944 y 1945; Hayek, 1944; Boudon, 1977; Lamo de Espinosa, 1990). Es ontológicamente imposible establecer ese control racional de nuestra existencia social, imprimir esa dirección racional a la historia con la que soñaban ilustrados y marxistas, pues nunca podremos controlar totalmente los efectos perversos de nuestras acciones. Esto introduce también cierto escepticismo respecto de cualquier reforma social a gran escala e inspira lo que Popper (1944, 1945) llamaba «ingeniería social fragmentaria», con su proceso de «ensayo y error». Lo cierto es que todos los intentos de crear sociedades «planificadas», capaces de construir libre y conscientemente la historia como un «sujeto colectivo», se han estrellado contra el muro de la «paradoja de los efectos» weberiana. La conclusión que hoy podemos sacar es que aunque la realidad social, a diferencia de la natural, sea producto de nuestra acción, *de ello no se sigue necesariamente que se pueda descosificar totalmente ni que pueda ser puesta bajo nuestro control* (y menos, como ha visto Habermas, en sociedades que han alcanzado un grado elevado de complejidad y diferenciación internas). En este punto se ha hecho evidente hace ya tiempo que Weber tenía razón y Marx, no¹⁰.

10. Como afirma Lindblom (2000: 173), «cualquiera que sea el sistema social en que se viva, toda interdependencia social genera ineludiblemente una abundancia de efectos externos. [...] Incluso en una utopía quizás se permitieran muchos tipos de externalidades

c) Por último, puede haber contradicciones o incompatibilidad entre diferentes objetivos normativos incluso aunque fueran comunes, como la libertad, la igualdad o determinados valores comunitarios, de manera que las ganancias en uno de ellos se paguen a costa de alguno de los demás (Van Parijs, 1996; Domènech, 1996). Se necesitaría algún mecanismo institucional para poder establecer un equilibrio óptimo aceptable para todos, algo que resulta impensable. Para empezar, sería imposible reunir y procesar adecuadamente toda la información necesaria para poder establecer dicho mecanismo (Hayek, 1944). Pero aunque tal cosa fuese posible, el teorema de imposibilidad de Arrow (1951) supuso graves dificultades para nociones como las del «bien común» o el «interés general», entendidas de forma holista¹¹. Como argumentó Hayek, el contenido concreto de estas nociones siempre tiene que acabar siendo determinado, irremisiblemente, por *algunos* individuos, con lo que sólo hay dos opciones abiertas: o bien la tiranía, o bien el abandono del holismo, entendiéndose en todo caso el «interés general» como un agregado de preferencias individuales, incluso aunque se exija que se hayan formado de una cierta manera (como hacen Elster, Habermas o Rawls).

En suma, dada la existencia de diferentes escalas de valores y preferencias, nunca podremos conseguir un mecanismo institucional que permita armonizar todos esos distintos conjuntos de preferencias individuales en una sola resultante armónica, como el «interés común» o la «voluntad general» de Rousseau. Pero si pudiéramos, daríamos lugar a una sociedad totalitaria donde la mayoría de los individuos habrían desaparecido como tales. Y, a diferencia de lo que pudieran pensar algunos marxistas como Marcuse, una hipotética situación de abundancia material no haría las cosas diferentes: seguirían existiendo deseos confluyentes en busca de bienes inmateriales como el reconocimiento o el prestigio —que son escasos por definición— o de bienes posicionales (Hirsch, 1976), esto es, aquéllos cuyo valor depende de que no sean disfrutados por todos los demás. Suponer que cambiando las condiciones sociales cambiarían los deseos de los individuos en tal sentido equivale a anular totalmente la eficacia causal de los mismos en la realidad social.

importantes, puesto que difícilmente podría ser deseable una sociedad en la que las gentes estuviesen tan aisladas como para que nunca, inadvertidamente, se perjudicasen unas a otras». El «mal social», sea éste lo que sea, está ligado irremisiblemente a la convivencia en común.

11. El teorema de imposibilidad de Arrow muestra matemáticamente que no existe mecanismo de elección social alguno capaz de respetar a un mismo tiempo una serie de condiciones razonables, entre las que se cuentan la democracia, la consistencia o la consideración de todas las escalas individuales de preferencias. Es cierto, sin embargo, que en los últimos cincuenta años muchos filósofos y economistas han tratado de replicar al mismo (cfr. Domènech, 1996: 207 s.), aunque ninguno de ellos desde nociones ingenuamente holistas del «interés general».

En definitiva, el IM resulta demoledor para las tradiciones ingenuamente «descosificadoras», «planificadoras» o «colectivizadoras» de la vida social, al implicar que siempre habrán visiones distintas de la «buena vida» y estructuras situacionales que promoverán resultados no buscados. Esto es lo que ha impulsado a los marxistas analíticos a hacer propuestas de reforma social que puedan ser viables técnica, económica, política y psicológicamente, en lugar de fiar sus esperanzas a entelequias como la «dialéctica histórica», el «hombre nuevo» o la «revolución permanente».

Añadamos, para terminar esta sección, que el holismo, a diferencia del IM, no es incompatible con la utopía, y, de hecho, se podría decir que cualquier utopía necesita de alguna clase de holismo para funcionar teóricamente. El individualismo, incluso el liberal, nunca fue utópico: nunca desterró el conflicto, el poder y la insatisfacción de su imagen ideal de la sociedad. Incluso cabría afirmar que *una utopía individualista es un absurdo teórico y conceptual, una contradicción en los términos*. La posibilidad de la libertad y la idea de un individuo (parcialmente) autónomo —que son implicaciones del IM— dependen precisamente de abandonar cualquier tipo de utopía¹².

5. Algunas posibles críticas al individualismo metodológico

Tras haber dado cuenta de las principales implicaciones del IM, procederé a continuación a discutir brevemente algunas de las principales críticas fundamentadas que se le han hecho, valorando su adecuación y plausibilidad, así como hasta qué punto socavan la solidez del IM como supuesto básico de la ciencia social.

5.1. Las determinaciones sociales

En primer lugar, una de las críticas más frecuentes al IM consiste en traer a colación su escasa idoneidad para estudiar las determinaciones sociales o «estructurales» de la acción, algo que ha constituido tradicionalmente una de las principales ocupaciones de los sociólogos. Conviene precisar en qué debería consistir esta acusación para tener algún fundamento a la luz de todo lo que hemos visto: no se trata de acusar al IM porque no tenga en cuenta la existencia de determinaciones o constricciones a la acción individual; ya vimos que el IM no implica para nada el supuesto de omnipotencia o de total libertad o autonomía de los individuos; le basta con *algún grado* de libertad o algún margen de elección, por pequeño que sea. La crítica consiste más bien en que la existencia y apariencia «solidificada» de dichas constricciones o determinaciones ha sido tradicionalmente muy difícil de explicar y formular en términos con-

12. Incluso el anarquismo, como posible utopía individualista, a menudo presupone dogmáticamente la convergencia de los individuos hacia un óptimo social: en la medida en que lo haga, es entonces falso individualismo, pues presupone cuáles serán los resultados agregados de las acciones individuales en una sociedad «libre».

sistentes con el IM (esto es lo que ha dado lugar al famoso debate *acción-estructura* en la teoría social del siglo XX).

Aunque tal debate no esté aún cerrado del todo, sí que podríamos sugerir que los recursos a disposición del IM no le sitúan de entrada como perdedor en el mismo. Para empezar, muchos científicos sociales que adoptan el IM han intentado explicar la formación e influencia de tales determinaciones en términos consistentes con éste; por ejemplo, Elster (1979, 1983, 2000a) ha explorado los procesos de formación de las preferencias a partir de la estructura de la situación, o cómo la debilidad de la voluntad puede estar más o menos determinada por el conjunto de oportunidad, o incluso la producción institucional de constricciones dirigida precisamente a evitar esa debilidad. Asimismo, Boudon (1977, 1979, 1984) nos ha ofrecido muchos ejemplos de explicación de constricciones estructurales a partir de concatenaciones de acciones individuales. Incluso un autor crítico con el IM como Anthony Giddens (1984) ha mostrado cómo las determinaciones o constricciones no operan nunca independientemente de la agencia humana —y por tanto, añadiríamos, necesitan de algo como el IM para ser explicadas, aunque Giddens no lo reconozca—. En este sentido, las instituciones o «estructuras» siempre son, a la postre, prácticas de individuos, incluso aunque estén parcialmente coaccionadas por las de otros individuos (que, a su vez, están coaccionadas por las de otros, y así sucesivamente). En definitiva, y como argumentó Boudon (1979), está lejos de ser evidente que la sociología sea *sólo* la ciencia de las determinaciones sociales (como a veces parece sugerir Bourdieu).

5.2. El lenguaje

¿Cómo explicar el lenguaje en términos de IM? Dicho fenómeno, central para la vida social, es probablemente uno de los que más se han resistido tradicionalmente a ser explicados desde tales planteamientos, y teóricos como Habermas, Mead o Wittgenstein han intentado abordarlo desde una perspectiva holista. El lenguaje preexiste a cualquier individuo, nadie lo crea intencionalmente, no existen lenguajes privados y sus reglas eran aplicadas correctamente aun antes de que existiesen tratados de gramática. Incluso así, y nuevamente, no todo está perdido para el IM si atendemos a la teoría de los actos de habla de Searle (2002), a la filosofía del lenguaje de Davidson (1984) o a la biología y la psicología evolucionarias y las teorías contemporáneas de la evolución cultural (Shennan, 2002; Barkow, Cosmides y Tooby, 1992; Fiske, 1991). De hecho, **el lenguaje podría considerarse como un tipo específico de reglas o normas sociales seleccionadas evolutivamente** (González, 2000), e incluso, para decirlo con las palabras de Searle, como una clase especial de «asignación de función de estatus» (donde los sonidos o las inscripciones físicas son «hechos brutos» a los que prácticas y decisiones individuales asignan un determinado «significado»). Evidentemente, y a pesar de lo que se haya podido pensar, parece difícil explicar el lenguaje como algo diferente de una capacidad o propiedad de individuos humanos, y ello aunque explicar su evo-

lución y sus rasgos como resultado de las concatenaciones de actos de habla individuales resulte una tarea ingente y materialmente irrealizable.

5.3. *El reduccionismo*

Teóricos como Bunge (2000a y 2000b), Berger y Offe (1982) o Levine, Wright y Sober (1986-1987) han rechazado el IM por ser excesivamente reduccionista en cuanto a las entidades o unidades que deben admitirse como explicativas en ciencias sociales. Todos ellos adoptarían así posturas antirreduccionistas pero no holistas, por las cuales sería posible utilizar conceptos como «instituciones» o «clases sociales» como legítimamente explicativos, sin necesidad de tener que formular sus microfundamentos en términos de IM.

En realidad, la respuesta a la cuestión de si todos los hechos sociales se deben (o se pueden) reducir a hechos sobre individuos (o a sus propiedades, relaciones o estados mentales) depende en gran parte de lo que entendamos por «reducir a», esto es, del *criterio de reducibilidad* que usemos. Es fácil advertir que hay al menos dos criterios posibles:

- 1) Un criterio meramente *lingüístico* o *semántico*, según el cual para describir lingüísticamente muchas prácticas o fenómenos sociales necesitamos hacer uso de términos que no se refieren estrictamente a individuos (como «reglas», «roles», «estatus», «instituciones», etc.), y cuya definición obligatoria en términos de IM nos podría llevar mucho más tiempo y esfuerzo del que sería razonable. Además, tales términos poseen muchas veces eficacia causal en la explicación de las intenciones o deseos de los propios individuos (por ejemplo «la ley», o «un banco», o «la inflación» pueden actuar causalmente sobre mis preferencias y decisiones de acción, sin necesidad de que tenga presente que no son más que agregados de acciones individuales); luego, lingüísticamente hablando, un IM «radical» o «estricto» no parece demasiado sostenible¹³ (Mandelbaum, 1955; Lukes, 1967 y 1973a; Giddens, 1984: 220-21).
 - 2) Un criterio *ontológico*, ya definido más arriba, según el cual no existen objetivamente en la realidad social entes supraindividuales independientes de los individuos y que sean aceptables como explicativos: una clase social (o una institución) no es ontológicamente más que la suma de individuos que la componen, sus propiedades, relaciones y estados mentales. En este sentido,
13. Así, Weber advertía que la interpretación sociológica de la acción «se ve obligada con frecuencia a trabajar con conceptos semejantes [esto es, con conceptos «supraindividuales» como los de «estado», «fundación» o «empresa»] [...] con el fin de lograr una *terminología* inteligible» (1922: 12), ya que «aunque sería posible, no sin cierta pedantería y prolijidad, que la terminología de la sociología eliminara estos conceptos del lenguaje usual» (*cit.*: 13), aun así quedaría el hecho de que los actores individuales se los representan como entidades reales que pueden tener eficacia causal sobre su conducta.

todos los hechos sociales serían *ontológicamente* —si no lingüísticamente, por motivos pragmáticos— reducibles a individuos, sus acciones y estados mentales, con lo que el IM quedaría a salvo. Efectivamente, *hablamos* de un «banco» o de la «inflación» como de algo con eficacia causal sobre nuestros actos, pero: *a*) ontológicamente sólo son agregados de acciones individuales y objetos físicos; *b*) deben poder ser representados mental y lingüísticamente por (al menos algunos) individuos para poder tener alguna eficacia causal (Searle, 1995).

En este sentido, los antirreduccionistas como Levine, Sober y Wright parecen adoptar únicamente un criterio de reducibilidad lingüístico y pragmático, no ontológico, con lo que su distancia respecto del IM no sería de hecho tan amplia. Al IM le basta que se salve el reduccionismo en términos ontológicos¹⁴.

Hay sin embargo una última cuestión a este respecto, una cuestión que explica gran parte del rechazo que el IM ha sufrido por parte de los sociólogos desde Durkheim: ¿supone el IM que la sociología perdería su especificidad como ciencia, quedando reducida a una variedad de la psicología, o incluso disuelta en ella? No se olvide, en este sentido, la cita de Durkheim que se trajo a colación más arriba, según la cual la sociología era en el fondo una «psicología especial». Sin embargo, cabe defender —irónicamente, contra Durkheim— que el IM no tiene por qué disolver la sociología en psicología, y que el ámbito fenoménico que la sociología trata de explicar excede con creces el mundo de los estados mentales: esto es así porque, como se ha ido repitiendo en este texto, lo sociológicamente interesante es cómo las concatenaciones de acciones producen efectos perversos o no queridos, cómo forman «instituciones» y cómo se agregan generando diversas «lógicas situacionales» (Boudon, 1979; Searle, 1995; Ovejero, 1989; Popper, 1944, 1945)¹⁵. Claramente, éste es un

14. El intento de Levine, Sober y Wright de defender un «antirreduccionismo» a medio camino entre el holismo y el IM fracasa además por otra razón: si el «antirreduccionismo» afirma que existe «algo» que resulta ontológicamente irreducible en términos de IM —a saber, las «propiedades de las entidades sociales globales»—, entonces ¿qué le aleja del holismo que postulaba un misterioso «algo más» en los fenómenos sociales? Levine, Sober y Wright sucumben, una vez más, a la creencia errónea ya comentada de que las «propiedades emergentes» o «efectos de composición» suponen una refutación del IM (cfr. 2.1, *supra*); pero, si eso fuese cierto, no se ve cómo evitar el recurso a la «mano divina» y a la metafísica. Los autores afirman que «las reducciones tipo [en ciencias sociales] serían posibles si la relación entre los fenómenos sociales y las propiedades individuales fuera como la relación entre el agua y el H₂O» (1986-1987: 147); pero el caso es que *así es* (recuérdense las observaciones de Weber o Pareto que se recogían en la nota 4, más arriba). Por el contrario, sostienen la extraña tesis de que cualquier «muestra» o ejemplo concreto de un «tipo» conceptual, sí que puede ser reducible: pero entonces o bien volvemos a un criterio de reducibilidad puramente lingüístico o bien, simplemente, el tipo estaba mal construido, definido o aplicado, porque no parece posible que todas sus «muestras» sean reducibles y el tipo mismo no lo sea.
15. Ya Weber (1903-1906) afirmaba que la interpretación sociológica de la acción no requiere ni un ápice de psicología; véase, sin embargo, Elster (2000c) para una visión más interdisciplinaria, aunque tampoco psicologista.

campo de análisis específico para los sociólogos, quienes no deberían por tanto temer que el IM les haga perder su empleo o les obligue a reciclarse profesionalmente como psicólogos (por otro lado, los economistas afines al IM nunca han sentido —y con razón— ese temor).

5.4. *Las normas sociales*

Una acusación mucho más seria es, en cambio, la de que el IM tiene dificultades para explicar las normas sociales y la acción regulada por éstas (Giddens, 1982; Habermas, 1992, 1988), y tiende, por tanto, a ignorar su papel en la vida social; el surgimiento y mantenimiento de las normas sociales es un problema para la teoría social en general, pero parece que el IM impone mayores exigencias para resolverlo que otros supuestos metodológicos. Aunque esto sea cierto, también lo es que, en los últimos años, teóricos como Elster (1989, 1997) o Searle (1995, 2000) han tratado de integrar la cuestión de las normas sociales dentro del paradigma analítico y del IM, con resultados sumamente interesantes (cfr. también Coleman, 1988; González, 2000; Anderson, 2000; Herreros y De Francisco, 2001). En principio, y dado que, como se dijo, el IM no implica necesariamente el racionalismo o la elección racional, no debería haber ningún problema teórico para que las acciones orientadas normativamente —sean éstas lo que sean— fueran estudiadas en términos de IM.

Los partidarios del IM podrían replicar a esta acusación, con Wittgenstein o Searle —y contra Bourdieu—, aduciendo que para que una conducta pueda ser descrita como «siguiendo una norma», quien la ejecuta debe ser consciente de que hace tal cosa, pues de otro modo su conducta podría ser semejante a la de un loro que repite palabras sin saber por qué o por casualidad. Seguir una norma (como algo diferente de un comportamiento racional-estratégico o de una mera reacción o conducta refleja) exige conocerla conscientemente y actuar con el objetivo *deontológico* de seguirla, no como resultado de una influencia causal: y en ese caso es necesario que la conducta haya sido generada intencionalmente por los individuos, siendo por tanto su explicación consistente con el IM. Algunos teóricos analíticos han intentado explorar esta vía de defensa:

- Así, Elster (1997, 1989) afirma que las normas son un principio generador de la acción sólo cuando pasan a través de la conciencia para generar esa acción (de otro modo no habría acción sino reacción, y no sería posible desobedecerlas o aplicarlas incorrectamente, ni tendría sentido alguno sancionar a quienes las incumplen).
- Para Searle (2000), por su parte, la aplicación de normas involucra que operen *razones independientes del deseo* o «motivadores externos», que son consistentes con el IM debido a su carácter de razones. Searle busca así evitar la *zombie view* de que podemos hacer habilidosa o virtuosamente algo (como aplicar normas) sin ser conscientes en absoluto de que lo estamos haciendo (algo que, por ejemplo, parece implicar el extremadamente ambiguo concepto de *habitus* de Bourdieu). Las normas sólo son *seguidas* —en

vez de determinar *causalmente* nuestra conducta— si dan lugar a razones para actuar que son independientes de nuestro deseo. Siempre que una norma explica una acción, la explica porque hay razones normativas que explican esa acción, tras haber superado la «brecha»: las normas no operan «de espaldas» a los individuos.

- Para Coleman (1988), muchas normas pueden funcionar como un *capital social* que constituye un recurso más a disposición de los individuos; el concepto de capital social de este autor excluye el egoísmo universal, pero no el IM (ni tampoco, necesariamente, el supuesto de racionalidad; cfr. Herreros y De Francisco, 2001).

Relacionada con la anterior está la crítica neoparsoniana (Alexander, 1984; Habermas, 1981 y 1988) de que el IM resulta impotente para dar respuesta al clásico problema hobbesiano de cómo se genera y se mantiene el orden social, más bien que la lucha de todos contra todos. Sin embargo, debe decirse que teóricos como Boudon (1977, 1984), Coleman (1990) o Hechter y otros (1992) han intentado explicar el «orden» como subproducto no necesariamente querido de acciones individuales agregadas; de este modo, aunque el IM no ha conseguido una solución definitiva del problema, sin embargo ha aportado hipótesis inteligibles al respecto, cosa que no puede decirse de muchos planteamientos holistas.

5.5. *La unidad y la identidad del individuo*

Hasta aquí hemos discutido acusaciones que consideran al IM como excesivamente reduccionista, esto es, acusaciones que, de ser aceptadas, nos llevarían un poco más cerca del holismo. Pero el IM puede también ser atacado desde el extremo contrario, esto es, desde posiciones que lo consideren insuficientemente reduccionista, o que sitúen los factores determinantes de la conducta no en unas supuestas estructuras sociales externas a los individuos, sino en unidades explicativas infraindividuales. ¿Son los «estados mentales» como las «intenciones», «creencias» o «deseos» a su vez irreducibles? ¿Son los individuos entes unitarios, coherentes y estables en el tiempo? ¿Deberíamos renunciar a ir «más abajo» en el reduccionismo en ciencias sociales, y a disolver así la unidad y la relevancia del «individuo» al que el IM hace referencia? Sin embargo, y puestos en esta tesitura, cualquier fenómeno del que podamos tener noticia podría siempre «reducirse» a átomos y partículas elementales; lo que el IM afirma no es que los individuos y sus propiedades sean a su vez «irreducibles» —lo cual sería científicamente arriesgado de afirmar—, sino que son *la «causa última» que resulta relevante para las ciencias sociales* (aunque, desde luego, no lo sean para otras ciencias con otros criterios de relevancia).

A pesar de ello, la posible disolución de la identidad personal de los individuos pondría en duda la eficacia causal de los mismos. Todo indica que los partidarios del IM se dividen aquí en dos campos: en primer lugar, están aquéllos que, como Elster, parecen dispuestos a explorar una posible fragmentación del

individuo en la dirección de un «yo múltiple» (1986b). Según Domènech (1995), por ejemplo, un individuo puede tener a lo largo de su vida más de una identidad personal, e incluso varias a un tiempo; la identidad *ante saecula* de los individuos no es más que una ficción: la identidad individual sólo puede ser una construcción normativa. En este caso, el problema para el IM sería menor, dado que un individuo construido normativamente puede tener eficacia causal propia; por otro lado, el cuestionamiento de una identidad personal biográfica fija y estable no tiene por qué equivaler a la desaparición del individuo como unidad psicofísica en contextos definidos. Pero además, en segundo lugar, otros partidarios del IM como Searle (2000) continuarían defendiendo una noción *sustantiva* del yo, como única posibilidad de explicar la superación de la «brecha» y de la «debilidad de la voluntad» en la acción humana. En cualquier caso, sería necesario investigar más en esta dirección si se quiere evitar el socavamiento del IM «hacia abajo» o la fragmentación interna del individuo.

5.6. La biología

Finalmente, la apelación a los hipotéticos determinantes biológicos, cognitivos o neurológicos de nuestra conducta podría considerarse, de hecho, como un caso especial de la anterior acusación contra el IM, pues estaríamos hablando de determinantes subindividuales, ya se trate de genes, memes, reacciones neuronales, propiedades de nuestra arquitectura cognitiva o similares. Las teorías de la evolución cultural o la psicología y la biología evolucionaria (Blackmore, 1999; Barkow, Cosmides y Tooby, 1992; Mundó y Raventós, 2000; Castro y Toro, 1999; Fiske, 1991; Mosterín, 1993; Runciman, 1983-1989) exploran actualmente estas vías, con resultados como mínimo sugerentes. Es cierto que la filosofía de la mente eliminacionista de autores como Dennett o Parfit se ha visto convincentemente contestada (por teóricos como Putnam o Searle) en su intento de naturalizar totalmente la conciencia, el lenguaje y la identidad individual, suprimiéndolas como «propiedades emergentes» con relevancia explicativa propia más allá de la neurofisiología; pero también lo es que otros programas más moderados (o incluso la investigación en el campo de la inteligencia artificial) podrían variar sustancialmente en el futuro nuestra idea del individuo y provocar, así, una reformulación del supuesto del IM en las ciencias sociales.

6. Conclusión

En las páginas anteriores se ha intentado resumir y valorar el debate contemporáneo sobre el IM y sus implicaciones. Evidentemente, y como ya se ha sugerido entre líneas, el diagnóstico no puede ser conclusivo, aunque sí razonablemente favorable: las alternativas al IM en la teoría social del siglo XX parecen cada vez más cuestionables en términos de plausibilidad e inteligibilidad. Las lecciones que el IM ha hecho aprender a la teoría social, incluida la marxista, no carecen de importancia. Aún así, el IM se enfrenta también a algunas dificultades para afrontar hechos como algunas determinaciones sociales, el lenguaje,

las normas o algunas determinaciones subindividuales. Se ha intentado sugerir, sin embargo, que nada hace suponer que tales dificultades sean necesariamente insuperables.

En cualquier caso, el IM ha dejado establecidos varios importantes puntos en la teoría social actual: a) la eficacia causal propia de los individuos, estos, el carácter activo de los mismos; b) la imposibilidad, en este sentido, de sujetos supraindividuales unificados; c) la relevancia sociológica de la libertad y su estrecha relación con la relevancia causal del individuo; d) la imposibilidad de una utópica coordinación social perfecta que descosifique el mundo; e) y, por último, el abandono de toda explicación teleológica de los fenómenos sociales, para quedarnos únicamente con las explicaciones causales y las intencionales. Se trata de buenos puntos de apoyo para proseguir el proyecto clásico de una teoría social posmetafísica. ¿Por qué, entonces, deberían los sociólogos temer al individualismo metodológico?

Bibliografía

- ABELL, Peter (1992). «Is Rational Choice Theory a Rational Choice of Theory?», en James S. COLEMAN; Thomas J. FARARO (eds.), *Rational Choice Theory. Advocacy and Critique*. Newbury Park: Sage.
- AGUIAR, Fernando; DE FRANCISCO, Andrés (1999). «Racionalidad e identidad. Una crítica a Alessandro Pizzorno». *Revista Internacional de Sociología*, núm. 24 (septiembre-diciembre).
- ALEXANDER, Jeffrey C. (1984). *Theoretical Logic in Sociology*. Vol. 4. *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- ALEXANDER, Jeffrey C.; GIESEN, Bernhard; MÜNCH, Richard; SMELSER, Neil J. (eds.) (1987). *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.
- ALTHUSSER, Louis (1970). «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en *Posiciones*. Barcelona: Anagrama, 1980.
- ANDERSON, Elizabeth (2000). «Beyond Homo Economicus: New Developments in Theories of Social Norms», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 29, núm. 2 (primavera).
- ARROW, J. Kenneth (1951). *Social Choice and Individual Values*. Nueva York: Wiley.
- AXELROD, Robert (1984). *La evolución de la cooperación: el dilema del prisionero y la teoría de juegos*. Madrid: Alianza, 1996.
- BAERT, Patrick (1998). *La teoría social en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 2001.
- BARKOW, J.; COSMIDES, L.; TOOBY, J. (1992). *The Adapted Mind*. Nueva York: Oxford University Press.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNISHEIM, Elisabeth (2001). *Individualization*. Londres: Sage.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott (1997). *Modernización reflexiva*. Madrid: Alianza.
- BERGER, Johannes; OFFE, Claus (1982). «Functionalism vs. Rational Choice? Some Questions Concerning the Rationality of Choosing One or the Other», *Theory and Society*, núm. 11.
- BERGER, Peter L. (1963). *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística*. Barcelona: Herder, 1986.
- BLACKMORE, Susan (1999). *La máquina de los memes*. Barcelona: Paidós, 2000.
- BOUDON, Raymond (1977). *Effets pervers et ordre social*. París: PUF.

- BOUDON, Raymond (1979). *La lógica de lo social*. Madrid: Rialp, 1981.
- (1984). *La place du désordre*. París: PUF.
- (1987). «The Individualistic Tradition in Sociology», en Jeffrey C. ALEXANDER y otros (eds.), *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.
- (1998a). «Social mechanisms without black boxes», en HEDSTROM, P.; SWEDBERG, R. (eds.), *Social mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- (1998b). «Limitations of Rational Choice Theory», *American Journal of Sociology*, vol. 104, núm. 3.
- BOURDIEU, Pierre (1980). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- (1994). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- (2000). *Les structures sociales de l'économie*. París: Seuil.
- (2000a). «Ten Modes of Individualism —None of Which Works— and Their Alternatives», *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 30, núm. 3.
- (2000b). *La relación entre la sociología y la filosofía*. Madrid: Edaf.
- CASTRO, Laureano; TORO, Miguel A. (1999). «Transmisión cultural y evolución: de los genes a los memes», *Revista de Libros*, núm. 29 (mayo).
- COLEMAN, James S. (1973). *The Mathematics of Collective Action*. Londres: Heinemann.
- (1986). *Individual Interests and Collective Action. Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988). «Capital social y creación de capital humano», en *Zona Abierta*, núm. 94/95 (2001).
- (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: The Belknap Press.
- DAVIDSON, Donald (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- DOMÈNECH, Antoni (1995). «Individualismo ético e identidad personal», en RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto; MUGUERZA, Javier; VALDECANTOS, Antonio (comps.). *El individuo y la historia*. Barcelona: Paidós.
- (1996). «Ética y economía del bienestar: una panorámica», en Osvaldo GUARIGLIA (ed.), *Cuestiones morales*. Madrid: Trotta.
- DURKHEIM, Émile (1895). *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Orbis, 1985.
- (1897). *El suicidio*. Madrid: Akal, 1998.
- (1898). «Representaciones individuales y representaciones colectivas», en *Sociología y Filosofía*. Madrid: Miño y Dávila, 2000.
- ELSTER, Jon (1979). *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- (1981). «Snobs. Review of *La Distinction*, by Pierre Bourdieu», *London Review of Books*, 5-18 noviembre, p. 10-12.
- (1982). «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico», *Zona Abierta*, núm. 33 (1984).
- (1983). *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península, 1988.
- (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986a). *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- (1986b). «Introduction», en Jon ELSTER (ed.), *The multiple self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989). *El cemento de la sociedad*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- (1997). *Egonomics*. Barcelona: Gedisa.

- (2000a). *Ulises desatado. Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- (2000b). *Las limitaciones del paradigma de la elección racional: las ciencias sociales en la encrucijada*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- (2000c). «Rationality, economy and society», en TURNER, Stephen (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001). *Sobre las pasiones: emoción, adicción y conducta humana*. Barcelona: Paidós.
- FIGES, Orlando (1996). *La Revolución rusa (1891-1924)*. Barcelona: Edhasa, 2000.
- FISKE, A. P. (1991). *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations*. Nueva York: The Free Press.
- FRANCISCO, Andrés DE (1997). *Sociología y cambio social*. Barcelona: Ariel.
- GARCÍA ESPUCHE, Albert (2002). «Sociedades preinteligentes», *El País*, 15 de mayo de 2002.
- GIDDENS, Anthony (1981). *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. 1. *Power, Property and the State*. Berkeley: University of California Press.
- (1982). «Commentary on the Debate», *Theory and Society*, núm. 11.
- (1984). *The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press.
- (1990). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993.
- (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- (1992). *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra, 1995.
- (2000). *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza.
- GONZÁLEZ, Sandra (2000). «Homo sociologicus. L'acció guiada per normes socials», *Revista Catalana de Sociologia*, núm. 13.
- HABERMAS, Jürgen (1981). *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.). Madrid: Taurus, 1987.
- (1988). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- (1992). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.
- HARDIN, Russell (1982). *Collective Action*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- HAYEK, Friedrich A. (1944). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza, 1995.
- HECHTER, Michael; FRIEDMAN, Debra; KANAZAWA, Satoshi (1992). «The Attainment of Global Order in Heterogeneous Societies», en James S. COLEMAN y Thomas J. FARARO (eds.), *Rational Choice Theory. Advocacy and Critique*. Newbury Park: Sage.
- HERREROS, Francisco; FRANCISCO, Andrés DE (2001). «El capital social como programa de investigación», en *Zona Abierta*, núm. 94/95.
- HIRSCH, Fred (1976). *Los límites sociales al crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1970). *Salida, voz y lealtad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- HOLLIS, Martin (1994). *Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel, 1998.
- HORKHELMER, Max (1937). «Teoría tradicional y teoría crítica», en *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- HUBER, Joan (1991). *Macro-Micro Linkages in Sociology*. Londres: Sage.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1990). *La sociedad reflexiva*. Madrid: CIS-Siglo XXI.
- LEVINE, Andrew; SOBER, Elliot; WRIGHT, Olin E. (1986-1987). «Marxismo e individualismo metodológico», *Zona Abierta*, núm. 41-42.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1927). *El alma primitiva*. Barcelona: Península, 1985.
- LINDBLOM, Charles E. (2000). *El sistema de mercado: qué es, cómo funciona y cómo entenderlo*. Madrid: Alianza, 2002.

- LUKÁCS, Georg (1923). *Historia y consciencia de clase* (2 vols.). Barcelona: Orbis, 1985.
- LUKES, Steven (1967). «Methodological Individualism Reconsidered», *British Journal of Sociology*, vol. 19, p. 119-129.
- (1973a). *El individualismo*. Barcelona: Península, 1975.
- (1973b). *Émile Durkheim. His Life and Work: An Historical and Critical Study*. Londres: Penguin.
- MANDELBAUM, Maurice (1955). «Societal Facts», en RYAN, Alan (ed.). *The Philosophy of Social Explanation*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- MARX, Karl (1843). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, en *OME* (vol. 5). Barcelona: Crítica, 1978.
- (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1985.
- (1857-1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* (3 vol.). Madrid: Siglo XXI, 1976.
- (1859). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón, 1970.
- MOSTERÍN, Jesús (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.
- MUNDÓ, Jordi; RAVENTÓS, Daniel (2000). «Fundamentos cognitivo-evolucionarios de las ciencias sociales», *Revista Internacional de Sociología*, núm. 25 (enero-abril).
- OLSON, Mancur (1965). *The logic of collective action*. Cambridge: Harvard University Press.
- OVEJERO, Félix (1989). *Intereses de todos, acciones de cada uno*. Madrid: Siglo XXI.
- PARAMIO, Ludolfo (1990). «Marxismo analítico», *Claves de razón práctica*, núm. 7.
- PARETO, Vilfredo (1901). «Principios generales de la organización social», en *Escritos sociológicos*. Madrid: Alianza.
- POPPER, Karl (1944). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza, 1961.
- (1945). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 1981.
- (1969). «La lógica de las ciencias sociales», en T. W. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- RUNCIMAN, W. G. (1983-1989). *A treatise on Social Theory* (3 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- SCIULLI, David (1992). *Theory of Societal Constitutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, John R. (1995). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 1997.
- (2000). *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*. Oviedo: Nobel.
- (2002). *Mente, lenguaje y sociedad*. Madrid: Alianza.
- SHENNAN, Stephen (2002). *Genes, Memes and Human History: Darwinian Archeology and Cultural Evolution*. Londres: Thames & Hudson.
- SOBER, Elliot (1998). «El egoísmo psicológico», *Isegoría*, núm. 18.
- TAYLOR, Michael (1987). *Anarchy and cooperation*. Michigan: Ann Arbor.
- (1990). «Racionalidad y acción colectiva revolucionaria», *Zona Abierta*, núm. 54/55.
- VAN PARIJS, Philippe (1993). *Marxism Recycled*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VILAR, Gerard (1992). *Individualisme, ètica i política*. Barcelona: Edicions 62.
- WEBER, Max (1903-1906). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1985.
- (1922). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (2 vol.). México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- WRONG, Dennis H. (1961). «The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology», *American Sociological Review*, vol. 26, p. 184-193.