

DOCUMENTOS

Hacia un relacionismo pragmático metodológico. De una filosofización de la sociología a una sociologización de la filosofía¹

*Toward pragmatist methodological relationalism. From
philosophizing sociology to sociologizing philosophy*

Osmo Kivinen

University of Turku, Finland
osmo.kivinen@utu.fi

Tero Piironen

University of Turku, Finland

Artículo de investigación científica y tecnológica recibido el 02/03/10 y aprobado el 31/05/10

Resumen

En este artículo se analizan los enfoques relacionistas en ciencias sociales en términos de una distinción conceptual entre “filosofizando la sociología” y “sociologizando la filosofía”. Estos marcan dos diferentes actitudes hacia la metafísica filosófica y sus compromisos ontológicos. El pragmatismo de los autores tiene origen en el relacionismo metodológico de Dewey, el cual es comparado con los compromisos ontológicos de los enfoques realistas, así como con el relacionismo metodológico de Bourdieu. Se argumenta que la filosofía pragmática de las ciencias sociales es una herramienta adecuada para ayudar a los científicos sociales en su labor metodológica, especialmente en lo que respecta a los estudios de caso basados en problemas.

Palabras clave: Metafísica; Pragmatismo; Realismo; Relacionismo

Abstract

In this article, relationalist approaches to social sciences are analyzed in terms of a conceptual distinction between “philosophizing sociology” and “sociologizing philosophy”. These mark two different attitudes toward philosophical metaphysics and ontological commitments. The authors’ own pragmatist methodological relationalism of Deweyan origin is compared with ontologically committed realist approaches, as well as with Bourdieuan methodological relationalism. It is argued that pragmatist philosophy of social sciences is an appropriate tool for assisting social scientists in their methodological work, especially as regards problem-driven case studies.

Key words: Metaphysics; Pragmatism; Realism; Relationalism

¹ Nota del editor: CS agradece a los profesores Osmo Kivinen y Tero Piironen de la Universidad de Turku, en Finlandia, por conceder el permiso para la traducción y publicación de este artículo en nuestra revista. Este trabajo de los profesores Kivinen y Piironen apareció publicado originalmente en la revista *Philosophy of the Social Sciences* Volumen 36, Número 3, Septiembre 2006 1-27. Sage Publications. Traducción y revisión final de Enrique Rodríguez Caporali.

Introducción

Hoy, en un sentido u otro, un buen número de científicos sociales se identifica a sí mismos como relacionistas. Por ejemplo, Mustafá Emirbayer (1997) ha escrito un Manifiesto en pro de una sociología relacional, Margaret Somers (1998) ha esbozado un enfoque relacionista pragmático-realista en ciencias sociales y Stephan Fuchs (2001) ha elaborado una teoría relacionista de redes para la cultura y la sociedad. Por otra parte, el enfoque realista morfogenético de Margaret Archer (1995 : 9ss., 165ss.) se funda en una idea de propiedades emergentes relacionales y, por supuesto, el concepto central de campo social de Pierre Bourdieu quiere decir “una red, o una configuración, de relaciones objetivas entre posiciones” (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 97). Por último, los autores de este artículo han denominado su propio punto de vista, de origen pragmático, como relacionismo metodológico (Kivinen y Piironen, 2004; Kivinen y Ristelä, 2001).¹

Hay considerables diferencias entre los enfoques relacionistas y éstas diferencias podrían ser analizadas de manera muy diversa. En este artículo, las analizamos en términos de las dos actitudes opuestas que una investigación puede tomar con relación a la metafísica –entendida ésta como las “preguntas sobre la realidad que están más allá o detrás de lo que es capaz de ser abordado por los métodos de la ciencia” (véase *Diccionario Oxford de Filosofía*, 1996 : 240; *Diccionario Cambridge de Filosofía*, 1999 : 563).

Este par de actitudes opuestas está conceptualizado como “*filosofizando* la sociología” y “*sociologizando* la filosofía”. Nuestra intención aquí no es sólo un juego de palabras sino contrastar dos maneras diferentes de entender la importancia de la ontología filosófica en la investigación social científica. Mientras que los que *filosofizan* la sociología asumen que el conocimiento de la realidad se basa en algunos compromisos ontológicos con un tipo de metafísica tradicional, quienes *sociologizan* la filosofía establecen el hecho de que toda investigación es en el fondo una actividad social y establecen la conclusión de que se puede hacer investigación sin ningún compromiso a priori con una ontología metafísica. La dicotomía entre pensadores ontológicamente comprometidos y sin compromiso refleja la distinción entre realistas y pragmatistas en filosofía. Mientras realistas como Margaret Archer (1995 : 22), por ejemplo, están convencidos que las investigaciones sociales científicas deben basarse en una ontología realista la cual “actúa tanto como portero y escolta de la metodología”, el relacionismo

1 No es de ninguna manera una lista exhaustiva. Se pueden conocer diferentes tipos de “relacionismos” en varias conexiones en ciencias sociales, por ejemplo, en el ámbito de la política internacional (Jackson y Nexon, 1999), la economía (Bello, Chelariu y Zhang, 2003), y la antropología social historicista (Tilly, 2001).

pragmático elaborado en el presente documento, que está centrado en la acción como núcleo operativo y metodológico, renuncia por completo a la necesidad de un juego de lenguaje ontológico de tipo metafísico tradicional (Kivinen y Piironen, 2004, 2006).

Roy Bhaskar (1979, 1986) y John Searle (1995, 2001) son arquetipos de filósofos realistas ya que sugieren firmes compromisos ontológicos para los científicos sociales. Bhaskar (1986 : 6) propone “un realismo metafísico”, [que]... depende de la viabilidad de una filosofía, a diferencia de la sociología o la historia de la ciencia; y, dentro de la filosofía, de una ontología, así como de una epistemología”. Es en este sentido que Bhaskar (1979 : 17), fiel a su “giro ontológico”, que pone fundaciones ontológicas antes de cualquier trabajo metodológico, sugiere que el fundamento de las ciencias sociales debe ser la búsqueda de la respuesta a la pregunta: “¿qué propiedades que poseen las sociedades y las personas podrían hacerlas posibles objetos de conocimiento para nosotros?” Y Searle (2001 : 15) quiere establecer una rama de la filosofía, que llama la “filosofía de la sociedad”: una minuciosa investigación ontológica de la naturaleza de la realidad social, destinada a captar “cómo la realidad social encaja en nuestra ontología general, es decir, cómo la existencia de hechos sociales se refiere a otras cosas que existen” (Searle, 1995 : 5-6). Por el contrario, nuestro relacionalismo metodológico extrae sus experiencias de pensadores pragmáticos, especialmente de John Dewey (1982 [1920], [1922] 1983, 1984 [1929]), cuyos intereses filosóficos giraban, en una palabra, alrededor de la comunidad, la fuente principal de la lengua, las costumbres y los hábitos (Dewey [1922] 1983 :15-16, 31, 84). De acuerdo con Dewey (1982 [1920], 94), todo en la cultura humana (o toda “experiencia”), incluida la filosofía, necesita ser contextualizado.

Además de la comparación entre pragmatismo y realismo, se contrasta nuestro relacionalismo metodológico inspirado por Dewey con el enfoque similar de Pierre Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 15), argumentando que a pesar de las teorías de Bourdieu sobre la práctica (Bourdieu, 1977), éstas siguen siendo bastante inadecuadas para los trabajos de investigación real.

Ontología relacional

En la actualidad los sociólogos enfrentan un dilema fundamental: se debe concebir el mundo social como conformado ante todo por sustancias o por procesos, por “cosas” estáticas o por relaciones dinámicas y en desarrollo”. Así comienza Mustafá Emirbayer (1997 : 281) su “Manifiesto en pro de una sociología relacional”. Emirbayer, como tantos otros relacionalistas (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 228-30; Fuchs, 2001 : 1; Somers, 1998 : 743-44), yuxta-

pone el relacionismo con el tipo de substancialismo que busca las naturalezas intrínsecas de las cosas como “realmente son”, independientemente de nuestras acciones y descripciones. En la crítica al substancialismo, Emirbayer se basa en las ideas de John Dewey, entre otros, para señalar que es totalmente inverosímil suponer que las investigaciones sociales van a revelar algunas entidades fijas o esencias verdaderas; en cambio, insta a renunciar a la idea de “unidades discretas pre-dadas, tales como la persona o la sociedad, como puntos de partida para un análisis sociológico final” (Emirbayer, 1997 : 287; cf. también Elias, 1976, 1982; Tilly, 1984, 2001).

Si hay una lección metodológica para aprender de la biología evolutiva, es que sería poco fructífera la doctrina filosófica que afirma que hay alguna esencia característica particular en la naturaleza (Dennett, 2003 : 127; Mayr, 1982 : 38-39). Por lo tanto, estamos de acuerdo que desde una perspectiva evolutiva no hay alternativa al relacionismo. Pero a diferencia Emirbayer (1997 : 282ff.), que plantea que “toda la ontología, en gran medida [...] es una sucesión de exposiciones asociadas a cuestiones relacionadas con la epistemología”, nos parece infructuoso pensar en el relacionismo como una doctrina ontológica de ningún tipo. Demasiado a menudo todos los científicos sociales dan por sentada la idea de que cualquier conjunto de descripciones implica alguna ontología –y se comprometen con ella para que implique la posibilidad de que son mejores teorías (Sheehy, 2003 :198-99). Incluso pensadores históricamente conscientes como Charles Tilly ocasionalmente anhelan modelos científicos sobre lo social que “descansen sobre ontologías plausibles”, es decir, que den cuenta de manera plausible de “la naturaleza que puede conocerse” (Tilly, 1995 : 1594-1602). Desde un punto de vista pragmático, es difícil ver por qué un científico social debe construir sus investigaciones sobre tales supuestos metafísicos que por definición están “más allá [...] de ser abordados por los métodos de la ciencia” (*Diccionario Oxford de Filosofía*, 1996 : 240). Para ser verdaderamente reflexivos, no es razonable una indagación acerca de las funciones de la investigación científica construida a partir irresolubles misterios metafísicos.

Mientras que la construcción de las teorías de alcance general, sugerida por Emirbayer (1997 : 311), demanda a priori una ontología general (relacional) como base de la crítica de las prácticas de investigación, otra relacionista, Margaret Somers (1998), critica el enfoque “orientado a la teoría” y sugiere más un punto de vista “orientado al problema”, en el que se entiende por investigación social científica los estudios de caso encaminados a resolver problemas de investigación específicos y bien definidos, que surgen de problemas concretos a

los que se enfrentan las personas en el curso de su vida cotidiana.² Todos nuestros conocimientos y razonamientos siempre están marcados por el impacto de nuestro tiempo —es sólo en respuesta a cuestiones particulares en determinados momentos históricos que se interpretan los datos como evidencia para éste o aquel punto de vista (Somers, 1998 : 730-39).

Según Somers (1998 : 758), los investigadores siempre operan dentro de los límites de los problemas que han escogido para explicar; el modo pragmático, para expresar nuestra propia idea, es en el cual cualquiera puede tener el punto de vista de un actor: que nadie está un paso fuera de la propia acción (Kivinen y Piironen 2004 : 233-34, 239, 241-42). Por desgracia, Somers se adhiere a lo que llama “realismo minimalista”, una posición que depende de la ontología relacional realista. Para Somers (1998 : 766-67), esto significa simplemente mantener la fe en la idea que un mundo social relacional existe independientemente de qué creencias podría tener cualquier persona al respecto. En este sentido, las ideas de Somers son similares a las de otros pensadores identificables como realistas pragmáticos, tales como Susan Haack (1993, 1998), Rom Harré (1986, 1997), Hilary Putnam (1987, 1990), Nicholas Rescher (1996, 2000), y Sandra Rosenthal (2000, 2003). Todos estos autores están en una línea pragmática, convencidos de que la naturaleza del conocimiento está cargada de historia y de conceptos asociados, sin embargo, como realistas, se comprometen con un lenguaje metafísico sobre la ontología y con lo que podría llamarse una concepción “referencialista” del conocimiento (Kivinen y Piironen 2004 : 236).

Las actitudes ambivalentes de los realistas pragmáticos hacia la metafísica son evidenciadas por Sandra Rosenthal (2003 : 50) quien afirma que mantienen estáticos sus muebles ontológicos, pero todavía se niegan a “tirar al bebé metafísico con la objetable agua del baño”. La solución de Rosenthal es una versión pragmatista del “proceso metafísico” en algunos aspectos similar a la que desarrolló en más detalle Nicholas Rescher (1996), que por cierto también es muy explícito acerca de que el proceso metafísico no es sino una variación de las “tradiciones metafísicas” del concepto de la “realidad como tal” —es decir, “el reino de lo que realmente es como realmente es”— que contrasta con la mera “imagen de la realidad” que nosotros los seres humanos podemos tener (Rescher 2000 : 133). Susan Haack (1998, 149-66) opta por una elección más prudente de los términos, tratando de evitar los excesos del crudo realismo metafísico, pero también rechaza de Hilary Putnam, por ejemplo, el relativismo conceptual como una poco interesante tautología o una absoluta contradicción. Y, por supuesto,

2 El objetivo principal de la crítica de Somers es la metodología orientada a la teoría, de los teóricos de la elección racional, como Edgar Kiser y Michael Hechter (1991), que abarcan lo que Somers llama una “empresa militante anti-positivista” de postulados a priori tanto teóricos como ontológicos (Somers, 1998 : 723-26).

Putnam, es incluso más prudente que Haack evitando el realismo metafísico, pero todavía parece sostener la idea de algún tipo de ontología “plural” (Putnam, 1990 : 95). En cuanto a Somers y su relacionismo orientado al problema, en materia de ontología su posición está bastante cerca del realismo pragmático estándar de, digamos, Rom Harré. Ambos, Harré (1998 : 41) y Somers (1998 : 50) asumen que cualquier teoría del conocimiento presupone una elección más o menos explícita de alguna ontología.

No encontramos fructífero seguir a los pragmáticos realistas en sus intentos de reemplazar el mobiliario del a priori ontológico orientado a la teoría con algunos híbridos denominados ontología de procesos u ontología pragmática u ontología relacional, porque los enfoques en este sentido continúan manteniendo muchas de las peculiaridades de los realismos relacionales, como el enfoque que aquí se ha denominado de orientación a la teoría, que considera que los objetos de investigación **están descritos independientemente de sus relaciones ontológicas** o de las esencias relacionales de los objetos existentes.³ Margaret Archer (1995) es un buen ejemplo de un compromiso realista ontológicamente fuerte, dispuesta a elaborar descripciones minuciosas sobre las diversas relaciones ontológicamente reales que ve en el mundo social. De hecho, ella pide que cualquier teoría social viable debe descansar sobre la base de una ontología social realista: de lo contrario “el deslizamiento al instrumentalismo es fatal” (Archer, 1995 : 161). Como realista ontológica (relacionalista), Archer (1995 : 136) está “sobre los hombros teóricos” de Roy Bhaskar, filósofo que pretende que hay relaciones reales, no analíticas, interiores, entre las cosas en el mundo en las que “A no sería lo que esencialmente es a menos que B [esté] relacionado con A en la forma en que lo está” (Bhaskar, 1979 : 54).⁴ Lo que conviene a Archer –que ontologías relacionales se basen profundamente en un postulado filosófico a priori– debe ser vergonzoso para Somers, que se opone enérgicamente a la teorización ontológica a priori. De hecho, existe un cierto desliz cuando Somers intenta separarse, a sí misma, del realismo crítico de Bhaskar, pero al mismo tiempo se vale de él para distinguir entre objetos transitivos, producidos teóricamente dentro de la ciencia, de los objetos intransitivos, los objetos reales de la ciencia. Lo mismo que con relación a estos objetos, Somers reconoce que ella incluso cree en el dogma representacionista crucial: “la importancia de determinar qué teorías

3 De hecho, incluso algunos más orientados a un pragmatismo realista relacional realmente mantienen este tipo de pensamiento, alegando que algunas cosas se definen no por las personas “sino por la naturaleza, por relaciones que son independientes de nosotros” (Ryder, 2003 : 72).

4 Hemos tratado más a fondo, en otro lugar, la ontología realista crítica de Bhaskar (Kivinen y Piironen, 2004) y las varias distinciones ontologizadas de Archer (Kivinen y Piironen, 2006).

representan más estrechamente la realidad” (Somers, 1998 : 743-45 y n. 16; Bhaskar, 1979 : 73-74]; 1986 : 51-52).

En contraste, argumentamos aquí que para un enfoque pragmático, anti-representacionista y anti-referencialista que no esté suscrito al dualismo sujeto–objeto cartesiano y por lo tanto a su necesidad de representación, no hay conexiones referenciales entre el sujeto y objeto. En su lugar, el punto de partida para nosotros, pragmáticos, es la acción humana. Los conceptos pueden entenderse simplemente como herramientas utilizadas por las personas actuantes en sus intentos para hacer frente a los problemas que afrontan (Kivinen y Ristelä, 2002, 2003; Kivinen y Piironen, 2004, 2006). No tiene sentido especular, como lo hace Bhaskar, entre una descripción independiente de las relaciones y una descripción independiente de lo que los objetos esencialmente son. La idea de que la ciencia revela las verdaderas esencias de objetos existentes debería eliminarse. Como enseñó el pragmático Dewey, hablar de esencias y accidentes como cosas inherentemente diferentes entre sí es simplemente repetir una distinción ontológica antigua que ha perdido su significado; para decir que algo es “esencial” debe entenderse simplemente como una declaración acerca de que es “indispensable en una investigación dada” (Dewey, [1938] 1991 : 141). Louis Menand ha capturado el enfoque de Dewey bastante bien en términos de una analogía en la que, para Dewey, “las ideas y creencias son lo mismo que las manos: instrumentos para hacer frente a”. Esta es la razón por la que no tiene sentido suscitar las dudas filosóficas sobre si el mundo puede ser conocido “correctamente”, en el sentido de llegar a él a través de la división entre mente y mundo, para así representar las cosas de la realidad como son realmente. “Hace poco sentido hablar de una ‘división’, que debe superarse, entre la mente y el mundo, como lo es hablar de una ‘división’ entre la mano y el medio ambiente” (Menand, 2001 : 361; Rorty, 1999 : xxiii). La superioridad de algunas descripciones, en comparación con otras, es la cuestión de cuál es más apropiada, mejores herramientas para resolver algunos problemas específicos (Rorty, 1999 : 47-71; Wittgenstein, 1953 : §§ 21-23, 43) y esta concepción de las descripciones es compatible con saber que no hay forma de decidir cuál de las muchas descripciones de un objeto captura sus “características intrínsecas” (Rorty, 1998 : 86).

Los objetos de investigación científica, y sus descripciones, pueden entenderse como intencionales en un campo de investigación científica, en términos de un juego de lenguaje científico. Juegos de lenguaje, que a su vez, están íntimamente relacionados a las prácticas. El lenguaje es una herramienta de comunicación y coordinación de acciones, por medio de la cual la gente puede hacer más predecible su propio comportamiento, el de los demás y los resultados de las acciones

que comparte; este uso de lenguaje tiene lugar en un contexto de prácticas. Todos los objetos de investigación son concebibles sólo cuando se describen lingüísticamente en términos de un juego de lenguaje, desde el punto de vista del actor, con respecto a un problema de investigación establecido. Estamos de acuerdo con los pragmáticos realistas en que el valor de los conceptos científicos (cargados de historia) y las teorías debe ser medido por su capacidad práctica para ayudar a resolver problemas; pero a diferencia de ellos, no unimos la capacidad de los conceptos y las teorías para la solución de problemas a la idea de que son representaciones correctas y descripciones independientes de la realidad. Como Dewey (1981 [1925] : 173-225), abandonamos todo dualismo sujeto–objeto, que presupone al sujeto de conocimiento como una entidad distinta de los objetos de su conocimiento, y que a continuación, participa en la indagación acerca de cómo el sujeto podría formar representaciones correctas del mundo. Otros dualismos preocupantes que acompañan la distinción sujeto–objeto incluyen la dicotomía entre la materia prima de “contenido” empírico y el “esquema” supuestamente conceptual que divide el material en sectores –lo cual es simplemente otra forma de expresarlo- y el dualismo del mundo real de los hechos independientes del lenguaje y la mente que los representa (Davidson, 1984 : 189; 1990, 304). Abandonando estos dualismos, nos deshacemos de las disciplinas filosóficas conocidas como ontología y epistemología, porque la ontología es sólo una versión del objeto, del contenido, del mundo real independiente del lenguaje, y la epistemología es sólo una versión de la relación entre sujeto y objeto, esquema y contenido, mente y mundo (Rorty, 1997 : 149).

La relacionalidad de los objetos de investigación puede ser perfectamente argumentada sin fundamentos ontológicos. “En la ciencia, ya que los significados son determinados sobre la base de su relación como significados para otro, las relaciones se convierten en los objetos de investigación”, señaló Dewey (1991 [1938], 119). Siguiendo el relacionalismo de redes de Stephan Fuchs (2001 : 2-3, 12-23), todo puede considerarse como relativo a “observadores”, éstos a su vez son redes de distinciones relacionadas; ambos, observadores y culturas, son redes de comunicación y significado. A diferencia de aquellos que buscan bases filosóficas para prácticas científicas, Fuchs (2001, 5) hace hincapié en que si seguimos a Wittgenstein y a los pragmáticos, no habrá permisos “filosóficos” para problemas específicos, sólo problemas que surgen en situaciones particulares, en culturas particulares. La filosofía no es sino una de esas culturas. De manera similar, la sociología de las ideas de Randall Collins (1998 : xviii, 1 - 2) comienza con el entendimiento relacional de que cualquier concepción intelectual puede

explicarse como resultado de la dinámica de una red intelectual y “el proceso comunicativo crea los pensadores como nodos del proceso”.⁵

Tan pronto como entendemos que ni la verdad ni la objetividad pueden escapar de los límites de la utilización del lenguaje y las costumbres de una comunidad –que estos conceptos ganen inteligibilidad significa que sólo son comprendidos en el contexto de la discusión y el debate que la comunidad tiene sobre ellos y que se han alcanzado acuerdos intersubjetivos entre algunos de ellos– vemos que todas las ontologías realistas, tanto relacionales como sustancialistas, deben ser los resultados de conversaciones entre filósofos en el ámbito de la metafísica, en términos de un juego de lenguaje filosófico. En lugar de revelar la estructura de la realidad o las condiciones necesarias de las investigaciones científicas, sólo revelan los a priori de las posiciones metafísicas de quienes las sostienen. Pretender que esas posiciones ofrecen de alguna manera bases necesarias para la investigación lleva con demasiada frecuencia a un círculo vicioso, a batallas interminables de intuiciones, a expensas de debates metodológicamente fructíferos que podrían dar como resultado la mejora de nuestras prácticas como científicos sociales (Van Bouwel, 2004 : 304-5; Fuchs, 2001 : 6).

Sociologizando la Filosofía

Filosofizando la sociología está por definición conectado con la búsqueda de los a priori filosóficos y de la metafísica que sirven de punto de partida y fundamento de la sociología. Esto contrasta con la *sociologización* de la filosofía: la vinculación de cualquier actividad humana, la filosofía incluida, al contexto de una comunidad, a un tiempo y lugar. Con esto no sugerimos que se deba intentar “resolver” los problemas filosóficos mediante los métodos de la sociología; de hecho, en sus 2.500 años de existencia la filosofía no ha establecido nada, es un hecho que cualesquiera que sean los problemas centrales en filosofía, éstos no pueden resolverse: ser irresoluble es un requisito previo para que un problema sea realmente “filosófico”. Estos eternos problemas pueden, sin embargo, aclararse notablemente, mediante explicaciones que los colocan en su adecuado contexto

⁵ Sin embargo, para mayor claridad, debemos tener en cuenta que ambos, Collins y Fuchs, difieren en el pragmatismo anti-representacionista específico que estamos promoviendo aquí. Collins (1998 : 858-62) defiende un tipo de “realismo constructivista”, argumentando que el constructivismo es realmente una forma de realismo. Fuchs (2001 : 18-23), por su parte, enfatiza demasiado la idea de un “observador”; en lugar de decir, como lo hacemos, que las descripciones son lo que ellas son en relación a otras descripciones, Fuchs utiliza la antigua terminología empirista y afirma que las observaciones son lo que se encuentra en relación a otras observaciones. Para Fuchs, son las observaciones lo que importa, y cualquier red de distinciones relacionadas es un posible observador, incluyendo, por ejemplo, especies de animales, bacterias, los amantes, y la disciplina de la física. Además, ambos, Collins (1998 : 7, 14-15, 20) y Fuchs (2001 : 37, 63-66) hablan demasiado de “estructuras sociales” en un manera muy concreta que, creemos, los pragmáticos prefieren evitar a fin de concentrarse en las actividades humanas reales.

social y si se presta atención al hecho de que los filósofos profesionales necesitan detenerse en una multiplicidad de problemas, que sólo se pueden afirmar y ser tratados en términos de los juegos de lenguaje a los que tienen acceso; esto si van a asegurar la continuidad de su profesión como una disciplina académica.

Nuestra tesis es que cuando se dedicaban a la metafísica, los realistas ontológicamente comprometidos están *filosofizando* la sociología, mientras que los pragmáticos orientados metodológicamente a objetos lo más probable es que estén *sociologizando* la filosofía. Los extremos de *filosofizando* la sociología y *sociologizando* la filosofía pueden ilustrarse con el debate entre los realistas racionalistas como John Searle y el neo-pragmatista Richard Rorty. Searle (1995: 155) defiende el realismo como “una teoría ontológica” que, si bien no nos dice cómo son las cosas, nos dice que hay una manera en que son: independientemente del modo en que las describimos. Además, Searle (1993 : 57, 60-61) cree que el tipo de realismo que defiende está en el corazón de lo que él llama “la tradición occidental racionalista”, la cual, entre otras cosas, subyace a “la concepción occidental de la ciencia”. Rorty (1998 : 64), a su vez, duda que las prácticas sociales posean bases filosóficas. Se niega a tener una teoría ontológica, no ve ninguna razón para tratar de responder preguntas filosóficas como: “¿es X realmente real?” más allá de las concretas y reconocibles preguntas como “¿X tiene poder predictivo?”. Mientras que el primer tipo de preguntas son siempre objeto de continuos debates dentro de las comunidades de filósofos, el segundo tipo de preguntas son efectivamente decidibles dentro de la comunidad científica pertinente (Rorty, 1997 : 149-51). Así que cuando Searle insiste en que “el sentido de la epistemología es hacer posible una ontología que exista de forma independiente” y que, por lo tanto, debe tenerse cuidado de no “confundir epistemología con ontología”, Rorty responde que “los pragmáticos no tienen una epistemología ni una ontología. Por lo que no podemos confundirlas” (Rorty y Searle, 1999 : 45, 50).

Una apropiada ilustración de la forma de pensar que llamamos aquí *filosofizando* la sociología es el artículo de Searle “Ontología social y filosofía de la sociedad” (2001), en el que reclama una nueva rama de la filosofía, la filosofía de la sociedad. Searle se queja de que la filosofía de las ciencias sociales es, demasiado a menudo, sólo preguntas sobre la metodología y ofrece su filosofía social como algo “centrado, esencialmente, alrededor de preguntas sobre ontología social”. Según Searle, la filosofía de las ciencias sociales sería una instancia especial de esta nueva, ontológicamente orientada, filosofía de la sociedad o de la realidad social (Searle, 2001 : 15-16). Esta es una forma de pensar opuesta a lo que aquí estamos sugiriendo: concentrarse exclusivamente en cuestiones metodológicas, dejar a un lado por completo las conjeturas metafísicas y reemplazarlas con

preguntas de investigación operacionalizables (Fuchs, 2001 : 6). Lo que los científicos sociales, que están haciendo investigación, necesitan no es ontología filosófica sino simplemente un acuerdo dentro de la comunidad pertinente acerca de cuál es el caso y qué hacer con él.

La interpretación siempre tiene lugar en una comunidad. Hay un argumento contextualista, wittgensteiniano, sobre la inteligibilidad: lo que hacemos y decimos adquiere importancia sólo en un contexto proporcionado por una práctica, una forma de hacer las cosas que compartimos (Medina, 2003 : 300). Esta comprensión es lo que tienen en común, de manera crucial, la posición de Wittgenstein con la de Bourdieu (Medina, 2003), de una parte, y con la posición de Dewey por la otra (Medina, 2004). Como Dewey dice:

Cada grupo cultural posee un conjunto de significados que están tan profundamente arraigados en sus costumbres, ocupaciones, tradiciones y formas de interpretar su entorno físico y la vida del grupo, que forman las categorías básicas del sistema de lenguaje por el que se interpretan los detalles (1991 [1938] : 68).

Las comunidades científicas no son la excepción a este respecto; cualquier campo de la ciencia es un espacio de oportunidades que guía las indagaciones tanto como separa a los profesionales de los aficionados. Igual que no habría ninguna obra de arte, independientemente de un campo del arte, un arte legitimado por la comunidad (Bourdieu, 1993), tampoco habría hallazgos científicos sin una comunidad de usuarios del lenguaje que los reconocieron como científicamente legítimos. De hecho, en el campo de la ciencia, tenemos las siempre familiares prácticas y normas sociales que Joseph Rouse (1987 : 120) nos recuerda: los criterios de admisibilidad racional que están incorporados en las prácticas sociales institucionales en las que la investigación es arbitrada, revisada y citada, y canonizada en obras de referencia.

Mucho antes que Bourdieu y Rouse e incluso antes de Wittgenstein, Dewey (1982 [1920] : 26-27) expresó la idea de sociologizar la filosofía, la naturaleza socialmente condicionada de toda investigación, incluida la filosofía. Hizo esto simplemente diciendo que toda investigación surge de una base cultural. Para Dewey, las doctrinas filosóficas no indican realidades trascendentes, “la filosofía no se originó fuera del material intelectual, pero si fuera del material social y emocional”, y, por lo tanto, para entenderlo, uno debe “conectar la historia de la filosofía con un estudio de la antropología, de la vida primitiva, de la historia de la religión, de literatura y de las instituciones sociales” (Dewey [1920] 1982 : 93).

La perspectiva de Dewey sobre la ciencia y su supuesta “fundamentación” filosófica, entonces, consistió en destacar su carácter como actividad humana, como prácticas que son colectivas por naturaleza y siempre dependen de ciertos antecedentes históricos. Aunque existen muchos entre los realistas pragmáticos relacionistas, por ejemplo, a quienes les gustaría concebir a Dewey como un filósofo por excelencia en el sentido de los metafísicos tradicionales, explicando las tendencias anti-representacionistas de Dewey como signo de una especie de promoción de un proceso metafísico o un intento de sintetizar lo objetivo con lo subjetivo (Emirbayer 1997; Margolis 2003; Rescher 1996; Rosenthal 2003), nos parece que su verdadera innovación fue despejar el camino hacia *sociologizar* la filosofía en lugar de *filosofizar* la sociología. Joseph Margolis (2002), por ejemplo, indica que debemos reconocer ese Dewey que con frecuencia se ha expresado bastante rortiano, es decir, con una juguetona actitud hacia la práctica de toda metafísica. Por ejemplo, Brand Blanshard (1980 : 45-46), estudiante de Dewey al final de la década del veinte, describe claramente cómo Dewey utilizó una vez una metáfora del fútbol cuando discutían acerca de la naturaleza de la metafísica filosófica. Cuando fue confrontado por un estudiante alegando que sin duda metafísicos serios, como Immanuel Kant, tuvieron motivos puramente teóricos, de ninguna manera prácticos, para sus estudios metafísicos, Dewey respondió que al igual que en el fútbol, el interés real del jugador no es simplemente entregar el balón en un lugar determinado, sino entregarlo de conformidad con las reglas del juego; en contra de lo que sería la adecuada oposición, Kant, también, había tratado de ser tan exitoso como le fue posible en el juego de metafísica, en el que uno debe ser mejor que sus opositores de conformidad con las normas del análisis lógico: por ser más sutil y consistente que sus rivales.⁶

¿De dónde proceden entonces las normas de estos juegos? Aquí se rompe la analogía con el fútbol; en el caso de los juegos oficiales, y en deportes como el fútbol, las reglas no se crean y se mantienen en el proceso, en la práctica del juego en sí; en lugar de ello, ha sido un grupo de personas quien establece las normas y las legitiman como reglas oficiales. No es así en el caso de las prácticas científicas, filosóficas y otras actividades académicas. Con relación a la reciente discusión sobre los méritos de las ideas Steve Fuller y Joseph Rouse (Remedios 2003; Rouse 2003; Fuller 2003), estamos más en consonancia con las ideas de Rouse (2003, 467), es el desarrollo de las prácticas científicas en sí misma que interpreta lo que son las prácticas y quién o qué les pertenece. Fuller quiere más. Aunque es suficientemente cuidadoso de que su “concepción universalista

⁶ Blanshard (1980 : 46), un racionalista con un permanente compromiso, concluye, “no me ha convencido. Pero hay suficiente fuerza en la analogía para tomar una pausa”.

de la ciencia” de ninguna manera se comprometa con “alguna cerrada ofensa metafísica (también conocida como ‘realismo’ o ‘esencialismo’)”, y afirma ser “no-representacionista, incluso más que Rouse”; sin embargo, mantiene la búsqueda de algunos “ideales científicos” (Fuller 2003 : 472, 476). Fuller rechaza la definición de Rouse de la ciencia en términos de una comunidad de personas que interactúan para producir conocimientos, porque “esto hace de la ciencia un gremio, ‘cuyos fallos no tienen’ un tribunal de apelación más alto” (Fuller, 2003 : 475). Fuller evidentemente cree haber encontrado tal tribunal de apelación en su epistemología social filosófica, cuyo objetivo es “la división óptima del trabajo cognitivo” (Fuller, 1988 : 3).

Sociologizando la filosofía significa entre otras cosas que no puede haber ningún otro “Tribunal”, para lo que es científicamente correcto, que la propia comunidad científica pertinente. En realidad “una ciencia crea y destruye sus propios criterios como resultado de sus propias operaciones, no con los de la filosofía” (Fuchs, 2001 : 85). Tampoco hay ningún otro criterio para la grandeza o la creatividad de un filósofo que el respeto de los pares. Ser un gran filósofo es simplemente algo que examinará la comunidad intelectual, para ser citado por generación tras generación de pensadores, algo que hay que mencionar en los libros de historia (Collins, 1998 : 30-31, 58-61).⁷ De hecho, nosotros, pragmáticos, sabemos que se trata simplemente de un hacer y que los hechos pertinentes para los intelectuales en la fase de elaboración de informes o en la articulación proposicional de conocimiento están relacionados con la obtención de artículos publicados, con la argumentación, con la consecución de posiciones y confianza entre compañeros y así sucesivamente. Esto es más evidente en el caso de los filósofos que, a diferencia de los científicos, no pasan a través de una fase de actividades de indagación no lingüística antes de la fase de articulación de las propuestas. Wilfrid Sellars, cuyo nominalismo psicológico, “de acuerdo al cual *toda* conciencia [...] es un asunto lingüístico”, representa bien nuestra posición: “en la caracterización de un episodio o de un estado que hace el *conocimiento* [...] estamos ubicados en el espacio lógico de las razones, de justificar y hacer justificable lo que uno dice” (Sellars, 1956 : §§ 29, 36).

Las ideas tienen una base social y esto es más evidente precisamente en las comunidades de intelectuales, porque sus ideas para ser reconocidas como buenas (o quizás, de hecho, como “ideas” en absoluto) deben reconocerse en la permanente conversación de la comunidad de que se trate, para convertirse en

⁷ Evaluar el estatus histórico de un intelectual y, por lo tanto, también predecir acerca de qué estatus va a tener toma una cantidad considerable de tiempo, por supuesto. No toma menos de dos o tres generaciones de investigadores, para obtener respuestas confiables a la cuestión de cuáles entre los pensadores actuales permanecerán en la historia como líderes intelectuales (Collins, 1998 : 58-61, 620-21).

importantes, para tener cierto éxito (véase Collins, 1998 : 31). Esto está estrechamente relacionado con un interesante campo de investigación denominado *sociología de la mente* (véase, por ejemplo, Collins, 1989; Reja, 1979; Mead, [1913] 2005), que el poco espacio de este artículo no nos permite desarrollar más profundamente, pero creemos que este campo está perfectamente acorde con las directrices metodológicas que desarrollamos bajo el nombre de *sociologizando* la filosofía. La idea básica es que uno sólo tiene conocimiento de los pensamientos cuando se los comunica a sí mismo o a otros; en un sentido fuerte, no se puede pensar independientemente de la comunidad de utilización del idioma a la que uno pertenece.

La sociología relacional de Bourdieu

Nos denominamos discípulos de Dewey, *sociologizando* nuestro enfoque bajo el nombre de relacionismo metodológico. El mismo término ha sido utilizado por Pierre Bourdieu para describir su posición (véase Bourdieu y Wacquant de 1992, 15). También “el cuerpo de conocimiento socializado” y los conceptos relacionados de Bourdieu (1992) podrían recordarnos el pragmatismo de Dewey y la sustracción del dualismo Sujeto–Objeto (Kauppi, 2000 : 52). Por otra parte, Bourdieu (1988, xi) es conocido por intentar “reventar el *Homo Academicus*, clasificador supremo entre los clasificadores, en la red de sus propias clasificaciones”, es decir, por intentar *sociologizar* una variedad de campos académicos, incluyendo la filosofía (Bourdieu, 2000). Pero también hay ciertos factores cruciales que el pensamiento de Bourdieu comparte con lo que hemos denominado *filosofizando* la sociología: por ejemplo, sus intentos de esbozar una teoría de la práctica (cf. Bourdieu, 1977).

Debido a la influencia de la tradición estructuralista, el relacionismo de Bourdieu (1998 : 3) culmina en reivindicaciones como “lo real es relacional”; cada distinción, toda diferencia es “una propiedad relacional existente sólo en y a través de su relación con otras propiedades”. A pesar de que Bourdieu (1998 : 3) advierte contra un substancialismo, esencialista, “una lectura ingenuamente realista” de su análisis, sin embargo, él también está dispuesto a identificarse como un realista, incluso con la siguiente reivindicación: “la representación realista de la acción humana [...] es la primera condición para el conocimiento científico del mundo social” (Bourdieu, 1998 : viii y ix). De hecho, en el corazón del relacionismo metodológico de Bourdieu está la idea de que “el centro de la realidad social [...] radica en las relaciones” (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 15). Bourdieu es suficientemente anti-representacionista para evitar los problemas de una simple correspondencia de la teoría con la verdad, pero, como señala

Jeffrey Alexander (1995) meta-teóricamente Bourdieu sigue siendo un realista que busca la “verdad real”. A continuación, semejantes a los realistas pragmáticos, Bourdieu evita los errores de las más ingenuas formas de esencialismo pero todavía se adhiere a la empresa de revelar la realidad. Aunque Bourdieu también ha hecho algunas referencias favorables al pragmatismo de Dewey (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 122), de un modo completamente no pragmatista fortalece repetidamente sus descripciones sociológicas con expresiones como “relaciones objetivas”, “estructuras objetivas”, y “orden objetivo”, mientras curiosamente deja incierto lo que entiende exactamente por objetivo (véase, por ejemplo, Bourdieu, 1998 : vii, 12, 26).

Para adoptar el relacionismo metodológico pragmático, desarrollado en el presente documento, es necesario reemplazar la idea de que toda investigación revela las estructuras de la realidad, por una noción de investigación en que ésta simplemente organiza los datos en redes coherentes de descripciones útiles. El conocimiento científico no se desarrolla por profundización vertical, sino por ampliación horizontal (Rorty, 1999 : 82-83; Kivinen y Ristelä, 2002 : 424). Considerando que Bourdieu, por ejemplo, dice que sus conceptos claves, “*habitus*” y “campo”, son relacionales (Bourdieu y Wacquant 1992, 16), nos gustaría decir que realmente todos los conceptos y, por lo tanto, también todo el conocimiento son relacionales: algo que es “no relacional” es imposible comprender. Los atributos (descritos de alguna manera) son lo que son a través de las relaciones que tienen con otros atributos (descritos de alguna manera), pero ni los atributos, ni sus interrelaciones, pueden ser tratados cognitivamente hasta que se describen por medio de símbolos en algún juego de lenguaje.

El propio Bourdieu ha visto algún paralelo cercano entre su concepto de *habitus* y el concepto de hábito de Dewey (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 122-23 y n. 77). Hay, de hecho, algunas similitudes entre las posiciones de Bourdieu y de Dewey ilustradas por estos conceptos, pero también hay algunas diferencias importantes. Las similitudes tienen que ver con el reconocimiento compartido por Bourdieu y Dewey de las actividades y habilidades humanas corporeizadas, no conscientes, mientras las diferencias giran en torno a la filosofización de las tendencias estructuralistas de Bourdieu, que, debido a su tono reificante, van en contra del enfoque minuciosamente pragmático de Dewey.

A diferencia de Jeffrey Alexander (1995, 152), que ironiza la actividad no consciente presente en el concepto de *habitus* de Bourdieu con el título de “El oxímoron, la ‘Estrategia inconsciente’”, encontramos las ideas de Bourdieu sobre “la sensación del sentido de juego” y “práctica”, que se originaron en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, muy oportunas en muchos casos. Estos

conceptos son herramientas útiles para describir los actores del campo académico, en el mismo sentido que pueden ser utilizadas para describir, digamos, buenos jugadores de baloncesto, que incluso en el momento más apasionado del juego intuyen los movimientos de sus compañeros de equipo y de sus opositores. La variedad de situaciones pertinentes se convierte en un sedimento, por decirlo así, en el cuerpo, para el que serán sólo formas pre-programadas de actuar a la espera de ser reactivadas (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 20-22). Considerando que un reproductor de mala calidad (en el campo académico, así como en un juego de baloncesto) se mueve de forma asincrónica, demasiado pronto o demasiado tarde, un buen jugador avanza con el juego. Un jugador calificado que interioriza la dirección del juego, se ha convertido en uno con el juego. Un buen sentido del juego hace posible adaptarse a las necesidades del mundo académico y, por lo tanto, tener una carrera académica de éxito, sin que nunca se establezca conscientemente como objetivo (sin tener de forma consciente las reglas establecidas para jugar juegos académicos). El sentido del juego científico permite hacer las cosas en el momento oportuno sin plantearse conscientemente qué hacer (Bourdieu, 1998 : 25, 79-88; Collins 1998 : 33, 38-40, 48 y 49). De hecho, la investigación científica es similar en muchas formas a practicar un trabajo manual, los investigadores son como cualquier trabajador, hacen lo que hacen en gran medida por la fuerza corporeizada de cómo hacerlo. Las habilidades que lo hacen posible “proviene no de los libros de texto o las teorías, sino de socialización en las prácticas de investigación, dictadas a través de generaciones por los lazos entre maestros y aprendices” (Fuchs, 2001: 68). Este es el principal contacto, superficial, entre Bourdieu y el pragmatismo: ambos están centrados en la acción como el núcleo en su concepción de los seres humanos.

Si el concepto de *habitus* siguiera sistemáticamente estas líneas de pensamiento, a fin de ser concebido como una forma de describir el sentido práctico, corporeizado, centrado en la acción de lo que hay que hacer en una situación dada, manifestaría, en el trabajo de Bourdieu, la mayoría de las ideas pragmáticas recomendables. Lamentablemente, sin embargo, el uso que hace Bourdieu del término es bastante ambiguo. Generalmente deja abierta la posibilidad de si el *habitus* es algún tipo de sujeto actuando en sí mismo o un principio clasificatorio de los investigadores para explicar acciones (Bourdieu, 1998 : 8). Por otra parte, mientras que en Dewey la noción de hábito hace referencia a características de los individuos, distinguibles de manera precisa de las costumbres colectivas, el *habitus* de Bourdieu es ambiguo también con respecto a si es una característica de las personas o de los colectivos. A veces la terminología de Bourdieu parece casi intencionalmente críptica y mistificada, describe el *habitus* como lo “colectivo

individualizado” y lo “individual colectivizado”, como algo que es “un operador [...] de racionalidad práctica inmanente en un sistema histórico de relaciones social y trascendente, por lo tanto, a la persona” y “un mecanismo de estructuración que funciona desde dentro de los agentes”, que además “ni es estrictamente individual ni plenamente determinante de la conducta” (Bourdieu y Wacquant, 1992 :18-19). En vista de esto, parece que hay mucho que ganar si se reemplazan estos laberintos conceptuales con el concepto de Dewey de hábito. En lugar de un *habitus* integrador, podemos hablar de muchos hábitos diferentes, algunos se actualizan en un tipo de acciones, en un tipo de circunstancias, y otros se actualizan en otras circunstancias.

El concepto de hábito de Dewey no requiere explicaciones estructurales profundas; un hábito es simplemente un hábito (Valverde, 1998 : 220-21; Hodgson, 2004 : 187 n. 8). El más cercano equivalente al concepto de Bourdieu de *habitus* en el pensamiento de Dewey es probablemente el concepto de carácter, que nuevamente no es nada más que una interpretación “de hábitos” (Dewey, [1922] 1983, 29 y 30; Kivinen, 2002 : 198; Kivinen y Ristelä, 2002 : 421-23). En Dewey, los hábitos son las exigencias de la actividad que constituyen al ser humano y la voluntad. “En cualquier sentido inteligible de la palabra voluntad, ellos son voluntad” (Dewey, [1922] 1983 : 21; Dennett, 2003). En consecuencia, no hay necesidad de plantear el concepto de *habitus* con algunas especificidades que integran ideas de poder, no más que el concepto de alma o su equivalente moderno, el centro cognitivo o los niveles de cognición o meta-cognición. Basta con comprender toda la gama de actividades humanas dependientes de los hábitos (Kivinen y Ristelä, 2003). Así evitamos innecesarias complicaciones tales como la idea de inmanencia, reglas inconscientes que las personas necesitan seguir en sus prácticas diarias:

Las reglas inmanentes son simplemente una metáfora para todo tipo de formas de hacer las cosas, a continuación, viene el psicólogo o sociólogo y escribe las normas como reglas. No hay ninguna norma inconsciente, los hábitos son sólo hábitos (Harré, 2002 : 117; Pleasants, 1996).

Para reconocer que nuestras actividades dependientes del hábito son también a menudo institucionalizadas, como una costumbre social, de ninguna manera se requiere postular un “enlace” particular entre individuos y las estructuras. El concepto de hábito cumple todas las tareas necesarias que cumple el concepto súper-individual de *habitus* de Bourdieu, sin sus problemas; los únicos vínculos necesarios son los hábitos de las personas que se conectan con el hábitos de los demás. Como dice Dewey (1983 [1922] : 19), “nuestros hábitos individuales

son enlaces en la formación de la cadena sin fin de la humanidad”. En contraste, el *habitus* de Bourdieu (2000 : 157), una especie de centro neurálgico colectivo/personal capaz de hacer que las cosas ocurran en el mundo social, es aparentemente, un enlace entre las personas y estructuras. Por ejemplo, Garry Potter (2000 : 237), un declarado realista crítico y un espíritu emparentado con Bhaskar, encuentra que el *habitus* de Bourdieu puede perfectamente ser postulado para unir la teoría de la estructura y la teoría de la acción. En su ensayo “Por Bourdieu, contra Alexander”, Potter (2000) interpreta las ideas de Bourdieu como compatibles con su propia ontología social que abarca muchos niveles diferentes de la realidad social.⁸ De acuerdo con esta lectura, no hay contradicción en principio, entre la propuesta de realismo crítico Bhaskariana y los análisis de Bourdieu. Como sugiere Potter, la concepción de la estructura social de Bourdieu podría ser metafísico realista (Potter, 2000 : 245-46; Vandenberghe, 1999); y, de hecho, cuando Bourdieu define como la tarea de la sociología “descubrir las estructuras más profundamente enterradas de los diferentes mundos sociales” (Bourdieu, 1996 : 1; Bourdieu y Wacquant, 1992 : 7), hay un inconfundible tono realista en ello.

Existen indicios de afinidad entre la idea realista de estructuras metafísicas con el concepto de campo de Bourdieu, **él afirma que éste consiste en un campo objetivo** de relaciones entre posiciones definidas objetivamente, siendo “un sistema con patrones de fuerzas objetivas (del tipo de un campo magnético)” (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 16-17, 97; Martin, 2003). No es difícil encontrar aquí otro punto de contacto con Bhaskar (1979 : 15-16; 2002 : 97), quien ha explotado la famosa analogía del campo magnético para abogar por una ontología de las estructuras sociales como entidades. Después de todo, a Bhaskar le parece que el acuerdo intuitivo sobre la realidad de los campos magnéticos podría convencer a su audiencia para admitir la realidad de las estructuras sociales. Sin embargo, incluso si el concepto de campo puede ser una herramienta viable para comprender y explicar las acciones sociales, la analogía entre el campo social y magnético es altamente engañosa. Mientras que los efectos de los campos magnéticos son bastante predecibles –el concepto de campo magnético es útil en los juegos de lenguajes cotidianos, en el pensamiento de todos los días y en la “física popular– los efectos de los campos sociales no son predecibles de la misma manera, y se debe tener cuidado con el equívoco latente en este término, tanto cuando se utiliza en los juegos de lenguaje científico social y como cuando se presentan los resultados de la investigación científica social ante un público amplio.

⁸ Si esto es así, Bourdieu está entre los que John Heil (2003 : 205) caracteriza irónicamente como “enamorado de los niveles”.

Si bien Bourdieu es evidentemente un pensador pragmáticamente orientado en el sentido en que aprecia ideas como sentido del juego y saber corporeizado, también es un ejemplo de *filosofizar* la sociología, o de teorizar la práctica (Bourdieu, 1977, 2000). Compartimos la visión que las prácticas son fundamentales, pero desde nuestro punto de vista pragmático no tiene sentido tratar de construir una teoría de la práctica. Precisamente es a causa de la centralidad de la práctica—del hecho de que todo es práctica y sólo se puede tener en cuenta en la acción—que todas las teorías deben ser concebidas nada más como herramientas para la acción. Como herramientas para un trabajo de investigación, las teorías son instrumentos que sólo se pueden probar en las prácticas de investigación, en los estudios de caso rigurosamente limitados que están encaminadas a resolver algunos problemas particulares de investigación (y esperamos que al final contribuyan a resolver algunos de los problemas reales que enfrentan las personas). Las teorías son buenas sólo mientras sean herramientas útiles para resolver los problemas de investigación que los investigadores han establecido. Desde el punto de vista pragmático, tenemos que adoptar la estricta demanda de operacionalización—comprender las teorías en términos de acciones para realizar—y esto significa, entre otras cosas, abandonar la idea de que la creciente complejidad de una teoría y el uso del léxico doctrinal peculiar pueden justificarse por la afirmación de que son necesarias para capturar la complejidad e indefinición del mundo real (Bourdieu y Wacquant, 1992 : 22-23 y 40 y 41). En su lugar, necesitamos un marco inequívocamente operacionalizable de referencias (es decir, una teoría con ‘t’ minúscula) que nos sirva como un posible conjunto de herramientas para problemas específicos de investigación.

Relacionalismo metodológico en ciencias sociales: hacia la formulación del problema, operacionalización de la investigación

Como C. S. Peirce señaló, una creencia es un hábito de acción y, por lo tanto, una verdadera creencia puede ser entendida simplemente como un hábito de acción funcional en la práctica (Peirce, [1878] 1986 : 263-66). El objetivo de cualquier investigación, entonces, es el acuerdo sobre un juicio, que en el caso de los conocimientos científicos también incluye la cuestión de obtener la justificación o legitimación del juicio por la comunidad científica. “Puede parecerse que no es suficiente para nosotros, y que buscamos, no simplemente un juicio, sino un juicio verdadero”, Peirce resalta el argumento realista secular, derivado al menos desde Platón, sólo para hacer hincapié en que de hecho:

[...] tan pronto como una se ha alcanzado una creencia firme, estamos completamente satisfechos [...]. Lo más que puede sostenerse es, que

buscamos una creencia que pensamos que es cierta. Pero creemos que cada una de nuestras creencias es verdadera y, de hecho, es mera tautología decirlo (Peirce, [1877] 1986 : 248).

Por lo tanto, aunque Peirce parece similar a los filósofos realistas, más que los otros clásicos del pragmatismo, el punto de vista del actor humano se establece como inevitable, al igual que en James y Dewey.

Cuando las creencias son entendidas como hábitos de acción, se concreta que cualquier asunto puede considerarse sólo desde el punto de vista del actor, que nadie puede estar fuera de su propia acción. Todos los hechos, por lo tanto, son operativos en el sentido en que están inextricablemente vinculados con la acción; los hechos son lo que son con respecto a una u otra operación, desde el punto de vista de uno u otro actor (Peirce, [1877] 1986, 1986 [1878]; James, [1881] 1979 : 99; 1981, 27ff.; Dewey, [1929] 1984 : 89-92; [1938] 1991, 116-17). Como investigadores humanos, nos interesan sólo causas relevantes para nuestras actividades- lo suficientemente específicas para ser útiles para nuestros propósitos (James, [1880] 1979 : 163-66; Dewey, [1938] 1991, 52-57). “Esto es [...] la necesidad de ponernos como seres humanos límites para nuestra opinión” señaló James.

Como un astrónomo, que en relación con los movimientos de las mareas en el océano, no tiene en cuenta las olas hechas por el viento [...]. Como el francotirador, que en la mira de su rifle, considera el movimiento del viento, pero no... el movimiento de la tierra y el sistema solar (James, [1880] 1979 : 166).

También las consultas científicas deben limitarse a estudios de casos específicos, destinados a responder preguntas de investigación planteadas desde el punto de vista de los propios investigadores.

El conocimiento se adquiere haciendo las cosas, y “las ideas son declaraciones no de lo que es o ha sido sino de actos a realizarse” (Dewey, [1929] 1984 : 111), por lo tanto, siempre que algo es elegido como la causa de algo en una investigación, se hace desde el punto de vista del actor de una indagación. Se trata de una selección que implica distinguir la causa de las condiciones de fondo y depende del conocimiento que uno tiene y que puede utilizar en las predicciones; por lo tanto, no tiene sentido suponer que las descripciones que utilizamos de alguna manera representan “las verdaderas causas” sin ningún punto de vista (Putnam, 1990 : 87; Rorty 1999 : 32-33). Por lo tanto, se entiende que dentro del proceso de investigación científica social real no hay lugar para contemplar los elementos que son independientes y preceden a la investigación en el sentido en que lo hace un metafísico. El progreso de la ciencia no está en términos de entenderla

acercándose cada vez a las verdades reales metafísicamente determinables, sino, como Rorty (1998 : 5), en términos de la facultad creciente de hacer predicciones y ayudar a las personas a controlar una diversidad de situaciones mejor que antes.

Rorty falla, no obstante, en no destacar suficientemente que el creciente poder de hacer predicciones requiere mucho trabajo metodológico. Como pensamos el saber en términos de hechos y concebimos toda la conceptualización científica como herramientas de hechos, vemos claramente que, al igual que cualquier otra herramienta que podría utilizar un científico –equipo, hojas de cálculo, radiotelescopios o microscopios de electrones– también las herramientas conceptuales como el “relacionalismo” necesitan mantenimiento continuo, y eso es lo que intentamos proporcionar aquí. Se necesita de un científico social que esté al día en los estudios metodológicos, a través de los cuales constantemente refine el conjunto de herramientas conceptuales para asegurarse de que los conceptos permanecen fácilmente operacionalizables, con relación a la resolución de los problemas de la investigación científica social más comunes dentro del marco de referencia pertinente. Si bien se señaló que el contraste entre Rorty y Searle, examinado antes, muestra bien la distinción entre *sociologizando* la filosofía y *filosofizando* sociología, hay otros aspectos de nuestro relacionalismo metodológico que nos ubica entre las posiciones de Rorty y Searle. En este sentido, nos apoyamos directamente en los clásicos del pragmatismo, especialmente en Dewey, destacando que “la filosofía de las ciencias sociales” entendida adecuadamente, se concentra especialmente en el trabajo metodológico en el ámbito de las ciencias sociales.

Siguiendo el enfoque operacionalista de Dewey, llegamos a una forma práctica, orientada hacia problemas sobre cómo entender las ciencias sociales. Como todo el conocimiento humano está relacionado con los propósitos del investigador y todas las creencias son sopesadas sólo en la acción intencional y sus consecuencias, también las conceptualizaciones sociales científicas utilizadas por los investigadores son herramientas que deben ser operacionalizadas para hacer cosas. Sólo se puede probar la validez de cualquier creencia al tratar de actuar en consecuencia con ella (Dewey, [1929] 1984 : 103, 157, 242-43). Por lo tanto, destinado a averiguar qué conflictos y cooperación reales se producen entre las personas, en una comunidad particular, y qué problemas sociales específicos afrontan estas personas en su vida cotidiana, los científicos sociales pragmáticos se enfrentan a la cuestión de cómo poner en marcha los problemas de investigación más comunes en formas medibles, de tal forma que, a continuación, se puedan especificar las causas y consecuencias relevantes para las preguntas disponibles (Kivinen y

Piironen, 2004; Dewey, [1938] 1991 : 481-505; también Dewey [1920] 1982, 187-94; James, [1880] 1979 : 164-66, 170-76; [1890] 1979, 193-94).

El estudio de las esencias metafísicas de las herramientas conceptuales como, digamos, “las estructuras sociales” o “creencias racionales” y tiene el mismo interés que estudiar la esencia metafísica de tenedores y cucharas –para usar el ejemplo de Louis Menand (2001 : 361):

Quando su tenedor resulta insuficiente para la tarea de tomar sopa, no tiene sentido discutir acerca de si hay algo inherente a la naturaleza de las horquillas o algo inherente a la naturaleza de la sopa que dé cuenta del fracaso. Sólo busque una cuchara.

Los relacionistas metodológicos evitan todo juego de lenguaje ontológico y, con ello, ambas puntas del debate ontológico individualismo–colectivismo. Como los conceptos utilizado en ciencias sociales se entienden simplemente como herramientas más o menos útiles para describir y predecir las actividades humanas, operacionalizables para determinados actividades que puede llevar a cabo un investigador, no tenemos necesidad de hipostasiar acerca de los “referentes” de estos conceptos, mucho menos afirmar que algunos de tales referentes deban ser postulados como un a priori filosófico que soporte la investigación social científica. Ninguno de nuestros dispositivos descriptivos para clasificar las actividades se considerará como indispensable, en el sentido de que las actividades de investigación científica social no podrían comenzar o desarrollarse sin ellos.

La conceptualización que hemos encontrado más conveniente para describir las actividades humanas se encuentran entre las herramientas más tradicionales del pragmatismo que están en el mantenimiento de lo que podríamos denominar la historia darwiniana, que describe la vida como transacciones de organismos y medio ambiente, como acción e interacción. La forma de decirlo de Dewey (1983 [1922]), es que los seres humanos pueden describirse como organismos que operan simplemente sobre la fortaleza de sus hábitos. Un organismo vivo, como un ser humano, continuamente actúa en virtud de sus hábitos, frente a su medio ambiente, durante toda su vida y no necesita razones concretas para ello; no tiene sentido preguntar por qué vivir y actuar, sino cómo. Así podemos entender claramente que las personas logran *hacen correctamente las cosas cotidianas* sin pensar en ellas conscientemente –saben hacer muchas más cosas que las que pueden explicar (Ryle, 1949 : 25-61; Polanyi, 1969).

Como las interacciones entre las personas se han institucionalizado en el tiempo y adquieren formas comunales establecidas, surgen costumbres y culturas. Las comunidades, entonces, pueden considerarse como conjuntos que constan de costumbres institucionalizadas, heredadas de una generación y de un indivi-

duo a otro. En cualquier comunidad humana, el lenguaje ha sido crucial para la acción y habrá de estar siempre materializado entre el saber-cómo hacer y los conocimientos lingüísticos acerca de ese hacer, que son sólo conceptualmente distinguibles uno al otro. De hecho, ya un cuarto de siglo antes de Gilbert Ryle, Dewey (1983 [1922] : 124-25) distinguió el saber proposicional acerca de algo, de los saberes corporeizados del saber-cómo, indicando que sólo el primero es “conocimiento que implica reflexión y reconocimiento consciente”, y por lo tanto, debe ser contrastado con los “conocimientos prácticos adquiridos [...] [que] no es conocimiento, excepto por cortesía”.⁹

El concepto de hábito sigue siendo el concepto clave en la metodología pragmática: filósofos, así como pianistas, carpinteros, médicos y los políticos son capaces de hacer lo que hacen porque llevan a cabo hábitos corporeizados. “El acto debe llegar antes que el pensamiento y un hábito antes que la capacidad de evocar el pensamiento a voluntad” (Dewey, [1922] 1983 : 25, 128). Los científicos sociales están interesados en la vida social de una comunidad o de otra y las prácticas humanas dentro de las comunidades que son en mayor parte acción colectiva, tienen fuerza del saber-cómo, sabiendo que el objeto de las investigaciones científicas sociales no puede restringirse al lenguaje y a la conversación. Sin embargo, los conocimientos adquiridos en cualquier campo científico, el conocimiento que vale en conversaciones de expertos, registrado en libros y bases de datos, es sólo saber lingüístico acerca de algo (que es, por supuesto, todavía conectado con y orientada a hacer las cosas). El conocimiento lingüístico acerca de algo es la única forma de conocimiento que podemos explicar, discutir y debatir y el único con el que podemos esperar mejorar nuestra comunicación y coordinación de acciones en cualquier comunidad. Por lo tanto, el desarrollo de la metodología en un campo de investigación estará significativamente fortalecido si se tiene en cuenta la sociología del campo.

Como lo entiende Dewey, el razonamiento científico en gran medida se constituye en las conversaciones que desarrollan y definen creencias (como los hábitos de acción) con respecto a otras creencias. Dentro de esta conversación, los conceptos se transforman en algo más relevante para el problema que se estudia, es de esperar que terminen sugiriendo una investigación concreta para probar la aplicabilidad de esas creencias (Dewey, [1938] 1991 : 115). De acuerdo a este planteamiento, las conclusiones de la investigación social científica son vistas como una forma de intentar responder de manera práctica a cuestiones

⁹ Es precisamente debido a esta distinción conceptual entre conocimiento proposicional y destrezas para el saber-cómo, y enfatizando (Archer, 2000 : 164) que sólo el primera es correctamente llamada conocimiento, que podemos evitar las confusiones implicadas en el habla acerca de algunos conocimientos no lingüísticos directamente simples (Kivinen y Piironen, 2006).

de investigación importantes para ayudar a la solución de problemas reales de las personas en su vida social; los científicos sociales pragmáticos no ven ningún sentido en teorizar sobre la “verdadera naturaleza de la realidad social”.

Palabras finales

Hemos contrastado aquí dos formas opuestas de entender el relacionismo y la investigación en ciencias sociales, *filosofizando* la sociología y *sociologizando* la filosofía. Como pragmáticos, preferimos *sociologizar* la filosofía, comprender todas las teorías y doctrinas en contextos socio-históricos correctos. A diferencia de quienes creen que las revelaciones filosóficas de la realidad son una base adecuada para las prácticas científicas de investigación, preferimos las ciencias sociales con un enfoque contrario, la organización de la metodología basada en un problema, en lugar de basarnos en un hacer teoría metafísica. Abandonamos el dualismo filosófico entre sujeto y objeto tal como se conoce, un dualismo que lleva a los realistas a pensar que es necesario fundamentar las investigaciones científicas de terreno a partir de una teoría; fundamentación en primer lugar sobre la naturaleza final de los objetos que se quieren conocer (ontología) y, en segundo lugar, sobre de la relación entre el sujeto y los objetos (epistemología). Nuestro propio enfoque, llamado relacionismo metodológico, se basa en los clásicos del pragmatismo que enseñan que la filosofía de la ciencia social está ubicada para la labor metodológica dentro del campo de ciencias sociales. Nos diferenciamos así, tanto de los realistas que subrayan el papel de la fundamentación ontológica en las actividades metodológicas, como de los relativistas extremos que no ven el punto de la labor metodológica que sugerimos. Además, nuestro relacionismo metodológico difiere del enfoque de Pierre Bourdieu por ser más fiel a la idea de que la práctica es fundamental, pero evitando el señuelo de construir una teoría de la práctica.

A través de toda su larga carrera, Dewey criticó a esos hombres de letras que pensaron que el conocimiento es científicamente válido sólo en la medida en que revela la realidad como tal. Encontró más importante preguntarse cómo diferentes tipos de concepciones podrían ayudar a las personas a solucionar los problemas prácticos que enfrentan. La certeza cognitiva está integrada a la necesidad de garantizar los resultados de las acciones, no está conectada con eternas verdades metafísicas (Dewey, [1929] 1984 : 30-31, 36). Poner inalcanzables requisitos metafísicos previos ayudará a moverse hacia el pragmatismo, centrado en acción, a través de enfoques operacionalistas, que a su vez apoyan a los científicos sociales para resolver los problemas de la vida social a través de casos de estudio orientados a problemas.

Referencias

Alexander, J. 1995. *Fin de siècle social theory: Relativism, reduction, and the problem of reason*. London: Verso.

Archer, M. S. 1995. *Realist social theory: The morphogenetic approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2000. *Being human: The problem of agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bello, D. C., and C. Chelariu, and L. Zhang. 2003. The antecedents and performance consequences of relacionismo in export distribution channels. *Journal of Business Research* 56 (1): 1-16.

Bhaskar, R. 1979. *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences*. Brighton: Harvester.

_____. 1986. *Scientific realism and human emancipation*. London: Verso.

_____. 2002. *From science to emancipation: Alienation and the actuality of enlightenment*. New Delhi: Sage.

Blanshard, B. 1980. Autobiography. In *The library of living philosophers*, vol. 15, edited by P. A. Schilpp. La Salle, IL: Open Court.

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1988. *Homo academicus*. Cambridge: Polity.

_____. 1992. *The logic of practice*. Cambridge: Polity.

_____. 1993. *The field of cultural production: Essays on art and literature*. Cambridge: Polity.

_____. 1996. *The state nobility: Elite schools in the field of power*. Cambridge: Polity.

_____. 1998. *Practical reason: On the theory of action*. Cambridge: Polity.

_____. 2000. *Pascalian meditations*. Cambridge: Polity.

Bourdieu, P., and L. Wacquant. 1992. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Cambridge Dictionary of Philosophy. 1999. General editor R. Audi. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, R. 1989. Toward a neo-Meadian sociology of mind. *Symbolic Interaction* 12 (1): 1-32.

_____. 1998. *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Coulter, J. 1979. *The social construction of mind: Studies in ethnomethodology and linguistic philosophy*. London: Macmillan.

Kivinen, Piironen / Toward Pragmatist Methodological Relacionalismo 23

Davidson, D. 1984. On the very idea of a conceptual scheme. In his *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon.

_____. 1990. The structure and content of truth. *Journal of Philosophy* 87 (6): 279-328.

Dennett, D. C. 2003. *Freedom evolves*. New York: Penguin.

Dewey, J. [1920] 1982. Reconstruction in philosophy and essays. In *The middle works of John*

Dewey, vol. 12, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

_____. [1922] 1983. Human nature and conduct. In *The middle works of John Dewey*, vol. 14, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

_____. [1925] 1981. Experience and nature. In *The later works of John Dewey*, vol. 1, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

_____. [1929] 1984. The quest for certainty. In *The later works of John Dewey*, vol. 4, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

_____. [1938] 1991. Logic: The theory of inquiry. In *The later works of John Dewey*, vol. 12, edited by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Elias, N. 1976. *Über den prozeß der zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische untersuchungen*.

Erster Band: *Wandlungen des verhaltens in den weltlichen ober-schichten des aben-dlandes*. Taschenbuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1982. *Über den prozeß der zivilisation: Soziogenetische und psy-chogenetische untersuchungen*. Zweiter Band: *Wandlungen der gesellschaft entwurf zu einer theorie der zivilisation*. Taschenbuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Emirbayer, M. 1997. Manifesto for a relational sociology. *American Journal of Sociology* 103 (2): 281-317.

Fuchs, S. 2001. *Against essentialism: A theory of culture and society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fuller, S. 1988. *Social epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.

_____. 2003. The unended quest for legitimacy in science. *Philosophy of the Social Sciences* 33 (4): 472-78.

Haack, S. 1993. *Evidence and inquiry: Towards reconstruction in epistemology*. Oxford: Blackwell.

_____. 1998. *Manifesto of a passionate moderate: Unfashionable essays*. Chicago: University of Chicago Press.

Harré, R. 1986. *Varieties of realism: A rationale for the natural sciences*. Oxford: Blackwell.

_____. 1997. Forward to Aristotle: The case for a hybrid ontology. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 27 (2/3): 173-91.

_____. 1998. When the knower is also the known. In *Knowing the social world*, edited by T. May and M. Williams. Buckingham, UK: Open University Press.

_____. 2002. [Harré's contribution to the discussion in Bhaskar 2002, on pp. 96-124.]

Heil, J. 2003. Levels of reality. *Ratio* 16 (3): 205-21.

Hodgson, G. M. 2004. *The evolution of institutional economics: Agency, structure and Darwinism in American institutionalism*. London: Routledge.

Jackson, P., and D. Nexon. 1999. Relations before states: Substance, process and the study of world politics. *European Journal of International Relations* 5 (3): 291-332.

James, W. [1880] 1979a. Great men and their environment. In *The will to believe and other essays in popular philosophy: The works of William James*, edited by F. H. Burkhardt. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. [1881] 1979b. Reflex action and theism. In *The will to believe and other essays in popular philosophy: The works of William James*, edited by F. H. Burkhardt. Cambridge, MA: Harvard University Press. 24 Philosophy of the Social Sciences

_____. [1890] 1979c. The importance of individuals. In *The will to believe and other essays in popular philosophy: The works of William James*, edited by F. H. Burkhardt. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kauppi, N. 2000. *The politics of embodiment: Habits, power, and Pierre Bourdieu's theory*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Kiser, E., and M. Hechter. 1991. The role of general theory in comparative-historical sociology. *American Journal of Sociology* 97 (1): 1-30.

Kivinen, O. 2002. Higher learning in an age of uncertainty: From postmodern critique to appropriate university practices. In *Higher education in a globalising world*, edited by J. Enders and O. Fulton. Dordrecht: Kluwer Academic.

Kivinen, O., and T. Piironen. 2004. The relevance of ontological commitments in social sciences: Realist and pragmatist viewpoints. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34 (3): 231-48.

_____. 2006. On the limits of a realist conception of knowledge: A pragmatist critique of Archerian realism. *Sociological Review* 54 (2): 224-41.

Kivinen, O., and P. Ristelä. 2001. Pragmatistisia näkökulmia tiedonhankintaan ja toimintaan: Metodologinen relacionismo käytännön toiminnassa [Pragmatist perspectives on the procurement of information and action: Methodological relacionismo in concrete action].

Sociologia 38 (4): 249-59.

_____. 2002. Even higher learning takes place by doing: From post-modern critique to pragmatic action. *Studies in Higher Education* 27 (4): 419-30.

_____. 2003. From constructivism to a pragmatist conception of learning. *Oxford Review of Education* 29 (3): 363-75.

Margolis, J. 2002. Dewey's and Rorty's opposed pragmatisms. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 38 (1/2): 117-35.

- _____. 2003. The benign antinomy of a constructive realism. In *Pragmatic naturalism and realism*, edited by J. Shook. Amherst, NY: Prometheus.
- Martin, J. L. 2003. What is field theory? *American Journal of Sociology* 109 (1): 1-34.
- Mayr, E. 1982. *The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Mead, G. H. [1913] 2005. The social self. In *Pragmatism: Critical concepts in philosophy* vol. 1, edited by R. B. Goodman. New York: Routledge.
- Medina, J. 2003. Wittgenstein and nonsense: Psychologism, Kantianism, and the *habitus*. *International Journal of Philosophical Studies* 11 (3): 293-318.
- _____. 2004. In defense of pragmatic contextualism: Wittgenstein and Dewey on meaning and agreement. *Philosophical Forum* 35 (3): 341-69.
- Menand, L. 2001. *The metaphysical club*. London: HarperCollins.
- Oxford Dictionary of Philosophy*. 1996. Edited by Simon Blackburn. Oxford: Oxford University Press.
- Peirce, C. S. [1877] 1986a. The fixation of belief. In *Writings of Charles S. Peirce: A chronological edition*, vol. 3, edited by C. J. W. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. [1878] 1986b. How to make our ideas clear. In *Writings of Charles S. Peirce: A chronological edition*, vol. 3, edited by C. J. W. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press.
- Pleasants, N. 1996. Nothing is concealed: De-centring tacit knowledge and rules from social theory. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 26 (3): 233-55.
- Polanyi, M. 1969. *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*. London: Routledge.
- Kivinen, Piironen / Toward Pragmatist Methodological Relacionalismo 25
- Potter, G. 2000. For Bourdieu, against Alexander: Reality and reduction. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (2): 229-46.
- Putnam, H. 1987. *The many faces of realism*. La Salle, IL: Open Court.
- _____. 1990. *Realism with a human face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Remedios, F. 2003. Fuller and Rouse on the legitimation of scientific knowledge. *Philosophy of the Social Sciences* 33 (4): 444-63.

Rescher, N. 1996. *Process metaphysics: An introduction to process philosophy*. Albany: State University of New York Press.

_____. 2000. *Realistic pragmatism: An introduction to pragmatic philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Rorty, R. 1997. Realism, antirealism, and pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman, and Searle. In *Realism/antirealism and epistemology*, edited by C. B. Kulp. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

_____. 1998. Truth and progress. In his *Philosophical papers*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1999. *Philosophy and social hope*. Harmondsworth, UK: Penguin.

Rorty, R., and J. Searle. 1999. Rorty v. Searle, at last: A debate. *Logos* 2 (3): 20-67.

Rosenthal, S. 2000. *Time, continuity, and indeterminacy: A pragmatic engagement with contemporary perspectives*. Albany: State University of New York Press.

_____. 2003. The pragmatic reconstruction of realism: A pathway for the future. In *Pragmatic naturalism and realism*, edited by J. Shook. Amherst, NY: Prometheus.

Rouse, J. 1987. *Knowledge and power: Toward a political philosophy of science*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____. 2003. Remedios and Fuller on normativity and science. *Philosophy of the Social Sciences* 33 (4): 464-71.

Ryder, J. 2003. Reconciling pragmatism and naturalism. In *Pragmatic naturalism and realism*, edited by J. Shook. Amherst, NY: Prometheus.

Ryle, G. 1949. *The concept of mind*. London: Hutchinson.

Searle, J. 1993. Rationality and realism, what is at stake? *Daedalus* 122 (4): 55-83.

_____. 1995. *The construction of social reality*. New York: Free Press.

_____. 2001. Social ontology and the philosophy of society. In *On the nature of social and institutional reality*, edited by E. Lagerspetz, H. Ikäheimo, and J. Kotkavirta. Jyväskylä: SoPhi.

- Sellars, W. 1956. Empiricism and the philosophy of mind. In *The foundations of science and the concept of psychology and psychoanalysis*, vol. 1 of *Minnesota studies in the philosophy of science*, edited by Herbert Feigl and Michael Scriven, 253-329. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sheehy, P. 2003. Social groups, explanations and ontological holism. *Philosophical Papers* 32 (2): 193-224.
- Somers, M. 1998. "We're no angels": Realism, rational choice, and relationality in social science. *American Journal of Sociology* 104 (3): 722-84.
- Tilly, C. 1984. *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York: Russell Sage.
- _____. 1995. To explain political processes. *American Journal of Sociology* 100 (6): 1594-610.
- _____. 2001. Relational origins of inequality. *Anthropological Theory* 1 (3): 355-72.
- Valverde, M. 1998. Governing out of habit. *Studies in Law, Politics, and Society* 18: 217-42.
- Van Bouwel, J. 2004. Explanatory pluralism in economics: Against the mainstream? *Philosophical Explorations* 7 (3): 299-315. 26 Philosophy of the Social Sciences
- Vandenberghe, F. 1999. "The real is relational": An epistemological analysis of Pierre Bourdieu's generative structuralism. *Sociological Theory* 17 (1): 32-67.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.