



Sociológica

ISSN: 0187-0173

revisoci@correo.azc.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana
México

Hernández Prado, José

El antropocentrismo sociológico. La sociología como una ciencia no sólo humana

Sociológica, vol. 30, núm. 84, enero-abril, 2015, pp. 207-227

Universidad Autónoma Metropolitana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305036203007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El antropocentrismo sociológico. La sociología como una ciencia no sólo humana

Sociological Anthropocentrism. Sociology as Not-Solely
Human Science

*José Hernández Prado**

RESUMEN

Desde sus orígenes y a partir de sus autores clásicos de finales del siglo XIX y principios del XX, la sociología se ha concebido como una ciencia de los fenómenos sociales primordialmente humanos. Fue hasta el último cuarto del siglo XX cuando se cobró mayor conciencia de que otras especies animales tienen una rica vida social. La sociología no debiera entenderse más como una ciencia puramente “humana”, sino como una ciencia humano-cultural y natural, que no está divorciada de las ciencias naturales. Entre estas ciencias y las “humanas y sociales” pudiera haber mayor comunicación y articulación. PALABRAS CLAVE: antropocentrismo sociológico, Edward O. Wilson, sociobiología, consiliencia, universales culturales, John R. Searle, lenguaje animal y humano.

ABSTRACT

Since its origins and its classic authors of the late nineteenth and early twentieth centuries, sociology has been conceived of as a science of primarily human social phenomena. It was only in the last quarter of the twentieth century that scholars became more aware that other animal species have a rich social life. Sociology should no longer be understood as a purely “human” science, but as a human-cultural and natural science that is not divorced from the natural sciences. Between the natural sciences and the “human and social” sciences, there could be greater communication and linkages.

KEY WORDS: sociological anthropocentrism, Edward O. Wilson, socio-biology, concilience, cultural universals, John R. Searle, animal and human languages.

* Profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco (UAM-A). Correo electrónico: <johprado@prodigy.net.mx>

ciencia cuyo objeto incluye los aspectos *animales* de la especie humana, la cual ha dado y dará lugar a múltiples culturas y sistemas sociales. La sociología ha sido y es todavía antropocéntrica, pero en la actualidad está en condiciones de ya no serlo más.

UN PROBLEMA QUE PROVIENE DE LOS CLÁSICOS

Cuando los clásicos de la sociología definieron el objeto de estudio y el concepto mismo de su novedosa disciplina pensaron en temáticas que atañían básicamente a los seres humanos y en una nueva ciencia que era esencialmente humana.¹ Émile Durkheim, por ejemplo, al evocar en 1901 los hechos sociales como objeto de la sociología, en el prefacio a la segunda edición de las *Reglas del método sociológico* afirmaba:

Son cosas que tienen una existencia propia. El individuo las encuentra enteramente formadas y no puede hacer que no sean o que sean de modo distinto a como son; así pues, está obligado a [tener] en cuenta [esos hechos o cosas] y le es tanto más difícil –no decimos que imposible– modificarlos cuanto que, en diferentes grados, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros. Desde luego, el individuo desempeña un papel en su génesis; pero para que se dé un hecho social es preciso que al menos varios individuos hayan unido su acción y que esta combinación haya producido una nueva realidad [...]. Hay una palabra que, siempre y cuando se amplíe un poco la acepción con que ordinariamente se usa, expresa bastante bien esta muy especial manera de ser. En efecto, sin desnaturalizar el sentido de este vocablo, se puede llamar *institución* a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la colectividad; en tal caso, la sociología puede ser definida como la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento [Durkheim, 1989: 49-50].

¹ Una versión preliminar y más breve de este texto fue presentada en el Segundo Encuentro de Sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana, el 20 de octubre de 2014.

En sus *Cuestiones fundamentales de sociología* o “pequeña sociología”, de 1917, Georg Simmel apuntaba lo siguiente:

Si se puede decir que la sociedad es el efecto recíproco de la acción de los individuos, entonces la descripción de las formas de este efecto recíproco sería la tarea de la ciencia de la sociedad en el sentido más estricto y auténtico de “sociedad”. Si el primer ámbito de problemas abarcaba toda la vida histórica hasta donde está socialmente formada, pero comprendiendo siempre esta socialidad como un todo, este segundo incluye las formas mismas que convierten la mera suma de seres humanos vivientes en sociedad o sociedades [Simmel, 2002: 50].

Por su parte, Max Weber escribió del modo que sigue la célebre definición de sociología, contenida en *Economía y sociedad* y redactada hacia 1919 o 1920:

Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados) una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por “acción” debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo. La acción “social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo [Weber, 2014: 129-130].

Con definiciones como estas la sociología consolidó una concepción que estaba ya presente en su inventor, Auguste Comte, y en su promotor inicial, Herbert Spencer, y que inclusive apuntalaron otros grandes estudiosos decimonónicos de lo social humano, sobre todo Karl Marx (Ritzer, 1993: *passim*): la realidad social que vale la pena conocer es la de los seres humanos. Lo social no es otra cosa que lo humano.

Por supuesto que la ciencia moderna se dio cuenta muy pronto del enorme campo de estudios que se abría con la existencia de las especies animales, pero partió del obvio prejuicio de que ellas incluyen seres claramente inferiores al humano. En plena era de la Ilustración, obras monumentales como la de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), *Historia*

natural general y particular, publicada en 44 volúmenes entre 1749 y 1804 (Caponi, 2010: 30-31), o muy especialmente –en el ámbito de la Ilustración escocesa–, textos como el de John Gregory (1724-1773), *A Comparative View of the State and Faculties of Man with Those of the Animal World*, de 1765, e inclusive del gran filósofo del sentido común, Thomas Reid (1710-1796), en el tercero de sus *Essays on the Active Powers of Man*, de 1788 (Wolloch, 2006), comenzaron –tales obras y textos– a estudiar con detenimiento el comportamiento animal, pero sin enfocarse especialmente en la sociabilidad o la conformación y funcionamiento de las sociedades de los animales.

Reid, por ejemplo (2010: 74-195; véase también Hernández Prado, 2013: 71-115), identificó en los animales y los seres humanos tanto *instintos*, como *apetitos*, *deseos* y *afectos* –éstos últimos “malevolentes” en el caso de la rivalidad, el enojo o el resentimiento, y también “benevolentes”, como los agradables y gratificantes amores materno y paterno-filial, “de pareja” o conyugal, la amistad, la gratitud o la compasión–, pero entendió que solamente los humanos somos capaces de “principios racionales de la acción”, los cuales, según Reid, consisten en los *intereses* cabalmente racionales y en los *deberes* morales. Resultó así lógico que cuando la vida social llamara la atención de la ciencia de los últimos siglos, ésta se refiriera básicamente a la de los “reyes de la creación” –o luego “de la evolución”–, que no éramos otros que los seres humanos.

La tesis de que la realidad social digna de conocerse es la humana fortaleció su validez durante casi todo el siglo xx, cuando los más grandes científicos sociales de dicha centuria, por ejemplo Parsons, Schutz, Goffman, Bourdieu, Giddens, Luhmann o Habermas, la desarrollaron a fondo y con inmensa sofisticación. El caso extremo lo representó tal vez Niklas Luhmann, quien llegó a proponer que las sociedades humanas ni siquiera se componen de individuos humanos y desde luego que tampoco de seres vivos de los que importe su condición animal, sino de estrictos actos o procesos de comunicación. Así lo explica Ignacio Izuzquiza:

La sociedad no se compone de hombres ni de acciones humanas, como pensaba la sociología clásica y como parece obvio para el sentido común. La sociedad se compone de comunicaciones. Y los distintos sistemas sociales se componen de comunicaciones especializadas en el ámbito de la economía, el derecho, la política, etcétera. Comunicaciones que serán cada vez más complejas y especializadas según la sociedad se encuentre más avanzada. Evidentemente, la sociedad presupone a los hombres y a las acciones humanas, pero éstos no son partes de la sociedad. Entre hombres y sociedad hay una relación de extremada dependencia. Ambos son sistemas autorreferentes, con su propia creatividad y sus propias producciones. La obra de Luhmann es contundente en esta convicción: los hombres no son nunca parte de la sociedad [Izuzquiza, 1990: 11-12].

En la misma línea de Luhmann aparecieron a finales del siglo xx los planteamientos del francés Bruno Latour y de la teoría del actor-red, de acuerdo con los cuales urge repensar a los agentes o actores sociales, ya no más como simples seres humanos, sino como conjuntos o redes de estos seres y de sus creaciones culturales, especialmente las tecnológicas, que en cuanto entidades no humanas (*non-humans*) obligan a utilizar los conceptos de “actante” (*actant*) y de “rizoma” (*rhizome*) para referirse a todo lo “impersonal”, múltiple y pluricontextual que es posible hallar en el ámbito de lo social (Latour, 2005). Si bien el término *rizoma* proviene de la biología –Latour es originalmente biólogo–, la teoría del actor-red –llamada también hoy “ontología del actante-rizoma”– recurre metafóricamente a él con el propósito de entender un mundo social que desborda a los propios seres humanos por el lado de la tecnología y no por el de la biología misma. Lo biológico y animal quedan aún más lejanos en este sofisticado planteamiento contemporáneo.

Además de las radicales propuestas luhmannianas y latourianas pudo perfilarse durante el siglo xx, con extremas nitidez y eficacia, la importantísima tesis de la “construcción social” de realidades no únicamente psicológicas y social humanas, sino también biológicas y físicas. Tan ocurrió de este modo que en su libro de 1966, *La construcción social de la realidad*, Peter L. Berger y Thomas Luckmann sostendrían que: “El interés sociológico en materia de ‘realidad’ y ‘conocimiento’

se justifica así inicialmente por el hecho de su relatividad social. Lo que es ‘real’ para un monje del Tíbet puede no ser ‘real’ para un hombre de negocios norteamericano” (Berger y Luckmann, 2008: 13). Y en otra parte del mismo texto:

Ni los dioses vudú, ni la energía de la libido pueden existir fuera del mundo definido en los respectivos contextos sociales; pero dentro de esos contextos existen realmente en virtud de lo social y se internalizan como realidades en el curso de la socialización. Los campesinos de Haití *están* poseídos y los intelectuales de Nueva York *son* neuróticos (Berger y Luckmann, 2008: 218; cursivas de los autores).

Desde luego, el mundo de un monje budista tibetano es extremadamente distinto al de un hombre de negocios de Estados Unidos, pero ambos individuos tendrían que reconocer y aceptar el mundo del otro. No hay duda de que los contextos sociales son importantísimos, pero no invalidan realidades que los trascienden con plena claridad. El intelectual neoyorquino no es el único que ha dejado de creer en espíritus demoníacos y, asimismo, un modesto campesino de sociedades no desarrolladas puede hacerse neurótico.

Sin embargo, los clásicos de la sociología consideraron a veces que las sociedades y la vida o la realidad social no son exclusivamente humanas, sino también algo presente en los demás animales. Por ejemplo, tras aclarar que su sociología era *comprensiva* y que la *comprensión* equivale a la “captación interpretativa del sentido o conexión de sentido” (Weber, 2014: 135) de las acciones sociales –siendo el sentido (“mentado” y “subjetivo”) el objetivo o el fin que persigue la acción (social) y que tiene un valor para el sujeto, así como también algo que éste puede verbalizar o declarar–, Max Weber apuntaba en *Economía y sociedad*:

Hasta qué punto puede sernos “comprensible” por su sentido la conducta de los animales y [...] hasta qué punto puede darse por lo tanto una sociología de las relaciones del hombre con los animales (animales domésticos, animales de caza) es un problema que no puede desarrollarse ahora (muchos animales “comprenden” órdenes, [y sienten] cólera, amor [y las] intenciones agresivas; reaccionando ante esas actitudes no

sólo de un modo mecánico sino muchas veces de tal manera que parecen conscientes del sentido y orientados por la experiencia (Weber, 2014: 141-142).

Abundando, de hecho, en la cuestión de las indisputables “sociedades animales”, Weber precisaba que:

Es evidente que aquí la investigación tiene que contentarse, aceptándola por lo menos por el momento como definitiva, con la consideración puramente funcional, es decir, con el descubrimiento de las funciones decisivas que tienen los tipos particulares de individuos (rey, reinas, obreros, soldados, zánganos, reproductores, reinas sustitutas) en la conservación de la sociedad animal, o sea en la alimentación, defensa, propagación y renovación de esas sociedades [...]. Una descripción controlable de la psique de estos animales sociales, sobre la base de una “comprensión” de sentido, no parece que se pueda lograr, ni aún como meta ideal, sino dentro de muy estrechos límites. En todo caso, no puede esperarse de ahí la “comprensión” de la acción social humana, sino más bien al revés: se trabaja y debe trabajarse allí con analogías humanas. Quizá podamos esperar que esas analogías nos sean alguna vez útiles en la resolución del siguiente problema: cómo apreciar en el estado primitivo de la diferenciación social humana, la relación entre el campo de la diferenciación puramente *mecánico-instintiva* y lo que es producto de la acción individual con sentido y [...] ha sido creado de un modo *consciente*. La sociología comprensiva debe tener en cuenta con toda claridad que también para el hombre, en los estadios primitivos, predominaban los primeros componentes, y que en los estadios posteriores de su evolución siguen éstos cooperando siempre (y a veces de un modo decisivo). Toda acción “tradicional” [...] y anchas zonas de la “carismática” [...] están muy próximas, y en gradaciones insensibles, de aquellos procesos que sólo pueden ser captados biológicamente y que no son explicables por sus motivos, ni comprensibles, sino muy fragmentariamente, por su sentido. Pero todo esto no libera a la sociología comprensiva de la tarea que le es propia y que sólo ella *puede* cumplir [...] (Weber, 2014: 142-143; cursivas del autor).

En otras y más breves palabras, no es posible la rigurosa comprensión de la conducta social animal; ésta sólo puede ser examinada en términos funcionales, con el fin de averiguar el papel que ella le hace cumplir a su agente animal. Aunque dicha función implica principalmente una conducta instintiva y desprovista de sentido y, por lo tanto, de conciencia. En los

seres humanos, y sobre todo en los primitivos, existe también esa conducta funcional e instintiva, que puede llegar a ser muy relevante, pero lo peculiar en tales seres es la acción social con sentido –“mentado” y “subjetivo”–, y ello sólo puede estudiarlo la sociología comprensiva, que es una ciencia de la acción y, por lo tanto, una ciencia humana.

Aunque es factible una sociología funcionalista de la vida animal, la sociología que vale la pena es la restringida a la acción social humana, concluiría Weber, si bien es preciso destacar que él concedía cierta pertinencia a una sociología que no fuese ciencia humana. Efectivamente, Francisco Gil Villegas ha anotado a pie de página, en su novedosa versión española revisada de *Economía y sociedad*, que Weber dijo todo lo anterior porque se hallaba informado de trabajos como los de Karl Vogt, *Lo viejo y lo nuevo de la vida animal y del hombre* (Fráncfort, 1859); Alfred Espinas, *Las sociedades animales* (París, 1877); Paul Girod, *Las sociedades de los animales* (París, 1891); Karl Leopold Escherich, *Las termitas u hormigas blancas* (Leipzig, 1909) y Paul Deegener, *Las formas de socialización en el reino animal* (Leipzig, 1918) (Weber, 2014: 141); empero, es muy claro que esta bibliografía no fue atendida por la naciente sociología y tampoco lo fue la concesión efectuada por Max Weber con respecto a la relevancia y los aportes de una sociología de los animales, que incluyera además la de los seres humanos.

UNA PROPUESTA REALIZADA

EN EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO PASADO

La sociología prosperó a todo lo largo del siglo xx como una ciencia exclusivamente humana, hasta que en 1975 irrumpió en el ámbito académico global una obra que la zoología contemporánea considera quizás no tan importante como *La evolución de las emociones en el hombre y los animales*, de Charles Darwin, pero casi (Wilson, 2004: xii). Esa obra es *Sociobiología. La nue-*

va *síntesis*, del biólogo estadounidense Edward O. Wilson (nacido en 1929); libro que, por cierto, cita en su enciclopédica bibliografía a Espinas y Deegener, autores arriba mencionados y conocidos por Max Weber, de acuerdo con Gil Villegas, pero no recupera, en contraste, texto alguno de Herbert Spencer.

Wilson comenzaba su *Sociobiología* con una serie de definiciones conceptuales que aquí recordamos en un orden modificado, para su mejor comprensión. *Individuo* es cualquier organismo físicamente diferenciado de otros. “Desde el punto de vista de la teoría evolucionista, el concepto de ‘individuo’ implica peculiaridad genética” (Wilson, 2000: 8). *Población* es “un conjunto de organismos que pertenecen a la misma especie y ocupan claramente un área delimitada en un mismo tiempo. Esta unidad [...] se define en términos de continuidad genética” (Wilson, 2000: 9). “*Especie* es una población o conjunto de poblaciones dentro de las cuales los individuos son capaces de relacionarse sexualmente de un modo espontáneo, bajo condiciones naturales” (Wilson, 2000: 9). Toda “*subespecie* se separa de otras por una distancia o por barreras naturales que evitan relaciones entre individuos” (Wilson, 2000: 9); las llamadas razas humanas, por ejemplo, son subespecies y, por lo tanto, meras poblaciones de la especie *Homo sapiens sapiens*. *Grupo* es “un conjunto de organismos que pertenecen a la misma especie y que se mantienen juntos por cualquier periodo temporal, mientras que interactúan entre sí en mucho mayor grado que con otros organismos de la especie” (Wilson, 2000: 8). *Agregado* es “un grupo de individuos de la misma especie, que son más de una pareja o familia y se reúnen en el mismo lugar, pero no están internamente organizados o involucrados en un comportamiento cooperativo” (Wilson, 2000: 8). *Sociedad* es “un grupo de individuos que pertenecen a la misma especie y están organizados de manera cooperativa” (Wilson, 2000: 7); “[...] la comunicación recíproca de naturaleza cooperativa, que trasciende la mera actividad sexual, es el criterio intuitivo esencial de la sociedad” (Wilson, 2000: 7); y, por último, *colonia* “es una sociedad de organismos altamente integrados, sea por la unión

física de cuerpos, por una división en zooides o en castas especializadas o por ambas [...] En sociobiología [...] la palabra se aplica mayormente a las sociedades de insectos sociales y a masas estrechamente integradas de esponjas, sinóforas [...] y otros invertebrados ‘coloniales’” (Wilson, 2000: 8).

Conceptos como estos delinean una sociología que además de humana es natural o abarcante de cualesquiera realidades sociales, tanto animales como humanas. No debiera pensarse, así, que la sociobiología puede ser, sencillamente, el estudio de las sociedades animales o de las formas de la vida social animal. Wilson la define como “el estudio científico de las bases biológicas de todas las formas de comportamiento social, en todas las clases de organismos, inclusive el humano” (Wilson, 2004: 222).

Es claro que la sociobiología quiere ser compatible con la *etología* desarrollada en las últimas décadas a partir de los trabajos de Nikolaas Tinbergen (1951) y Konrad Z. Lorenz (1971), la cual trata del comportamiento de los animales no en contextos domésticos o “de laboratorio” —Thomas Reid escribió en el siglo XVIII acerca de los animales pensando sobre todo en los que convivían con el humano: perros, gatos, caballos, etcétera—, sino en el ambiente natural de las propias especies animales. Por supuesto que, como en el caso de los seres humanos, ese comportamiento es eminentemente social y en ocasiones da lugar a muy complejos sistemas sociales.

Acaso muchos sociólogos del siglo XXI sigan considerando que la sociobiología propuesta por Wilson es una reivindicación subrepticia de Herbert Spencer y pudieran pensar que en ella se reeditan el chocante “darwinismo social”, la ingenua “metáfora orgánica” y la simplista reducción de lo social y de lo humano a lo meramente biológico (Veuille, 1990), pero Edward O. Wilson jamás ha citado a Spencer, ni lo toma en cuenta para su labor sociobiológica. Y conste que el llamado “darwinismo social” debiera denominarse, en rigor, “spencerianismo social” o “liberalismo evolucionista” (Pinker, 2002: *passim*), pues no fue Darwin quien diría que en las sociedades hay siempre “ga-

nadores” y “perdedores” –*winner*s y *loser*s–; que entre los individuos opera una “selección natural” y que las instituciones liberales –políticas, económicas y culturales– son únicamente válidas para las sociedades humanas “más evolucionadas”. Todo ello lo sugirió, más bien, Spencer, y la sociobiología de Wilson lo considera especulativo, bastante poco científico y sencillamente equivocado.

BIOLOGÍA Y LIBERTAD

EN LAS REALIDADES INSTITUCIONALES HUMANAS

La más genuina significación de la propuesta de Wilson radica en que muchas especies animales tienen vida social y que los seres humanos, ante todo, *somos especie*: tenemos una naturaleza humana genéticamente desarrollada desde hace por lo menos 150 o hasta 200 mil años, cuando la aparición del *Homo sapiens* sobre la faz de la Tierra –si no es que desde hace cuatro o cinco millones de años, en caso de incorporar en la historia natural de nuestra especie a homínidos tales como los australopitécidos (Dawkins, 2010: 181 y ss)–, el cual sólo ha alcanzado una rica vida cultural –eso sí, extremadamente acelerada– en los últimos diez mil años, cuando surgieron las primeras y más antiguas civilizaciones humanas y, con ellas, la agricultura, los poblados urbanos y el comercio constante.

Para Wilson, “la pregunta interesante no es si la conducta social humana está genéticamente determinada, sino qué tanto” (Wilson, 2004: 19). No sólo los rasgos físico-orgánicos de los seres humanos y de sus poblaciones que han sido llamadas *razas* se vieron afectados por su genética, sino también –piensa Wilson– muy numerosos rasgos culturales suyos, que se translucen en los muy numerosos *universales culturales humanos*, identificados por antropólogos sociales como George P. Murdock (Wilson, 2004: 21-22) o Donald E. Brown (Pinker, 2002: 435 y ss). En *todas* las culturas humanas –proponen estos antropólogos– aparecen cosas tan variadas como el

descanso nocturno, los afectos y cuidados maternos, las creencias y prácticas religiosas, el uso del fuego, diversas formas de lenguaje, el gusto por la música y la danza, reglas de cortesía y etiqueta, moralidad, formas de autoridad y gobierno, cosmovisiones y conocimientos, obsequios personales, relaciones familiares, restricciones a la sexualidad y un abundante etcétera. Algunas instituciones de las sociedades y de las culturas humanas, inclusive, han sido muy desagradablemente generalizadas; por ejemplo, el machismo, la esclavitud o la homofobia.

De los universales culturales se pueden extraer dos conclusiones muy interesantes. La primera es que si bien las culturas históricas de los seres humanos son, han sido y serán increíblemente variadas, nunca logran desligarse del todo de ciertas e importantes *constantes universales* y jamás son tan especiales –todas o algunas de ellas– como para invalidar el hecho de que son *culturas humanas*. En consecuencia, es muy pertinente hablar de la *humanidad* –curiosamente, como ya se hizo desde Comte, aunque de formas muy ingenuas e imprecisas– y de sus problemas, retos, logros y destino histórico. Ello se haría ostensible cuando los astronautas del Apolo VIII contemplaron y fotografiaron la Tierra al orbitar por primera vez la Luna en 1968, o cuando al alejarse en el sistema solar la sonda espacial Voyager I registró visualmente nuestro planeta en 1990, a modo del pequeño “punto azul pálido” que dijera Carl Sagan.

La segunda implicación de los universales culturales es que no todos ellos son moralmente aceptables. Aquí radica la razón principal de por qué suelen ignorarse o rechazarse dichos universales culturales y no exclusivamente ellos, sino también la sociobiología misma y los intentos por articular biología y sociología o ciencias naturales y ciencias sociohumanas. Ahora bien, esta segunda consecuencia es relevantísima. Implica que no tenemos por qué estar condenados –como nuestros primos biológicos, los chimpancés, por ejemplo– a ser violentos, machistas, y territoriales, y tampoco nos será fácil ser pacíficos, amorosos y matriarcales, como lo son, naturalmente,

los bonobos. A estas especies *se les dan* aquellas características –criticables unas y envidiables las otras– de un modo genético y natural. Nosotros, los humanos, tenemos que esforzarnos por eliminarlas o por adoptarlas cultural y civilizatoriamente.

Debemos entender y aceptar que no es factible invalidar o revertir de un modo mágico e instantáneo nuestras tendencias genéticas y *epigenéticas* o culturales –pues así entiende Wilson lo “epigenético”: como algo basado en la genética que, sin embargo, es cultural (Wilson, 2004: 163)– moralmente inaceptables y discutibles, pero que sí se pueden *controlar* y *encauzar* a las más fuertes, de manera que no conduzcan a injusticias –aquí hablamos del sexismo (sobre todo machista) o de la rivalidad y la violencia–; y también es posible *suprimir*, más rápida o lentamente, aquellas otras más débiles, para que no impidan la justicia entre los seres humanos y sus múltiples sociedades –nos referimos aquí a la superación de prácticas culturales tales como la esclavitud, la homofobia, la tortura, el autoritarismo, etcétera.

La segunda consecuencia de los universales culturales humanos –es decir, su moralidad y su posible inmoralidad– nos conduce a una última consideración en este apartado. ¿Por qué hay siempre una moralidad en las culturas y las sociedades humanas? Pues porque en ellas hay *libertad* para actuar bien o mal, correcta o incorrectamente, debida o indebidamente; y ello es así porque hay también una *razón* o *racionalidad humana* y ésta se encuentra indisolublemente asociada con el *lenguaje*, el lenguaje propiamente *humano* –que no es el único lenguaje que existe, como hoy lo sabemos muy bien, pues también hay un *lenguaje animal* y, por lo tanto, existen inclusive *pensamiento* e *inteligencia animales*, aunque no estricta *moralidad animal*. Sin embargo, el *lenguaje humano* es muy especial: no sólo está compuesto de signos y de símbolos interpretables, como todo lenguaje en la naturaleza, sino que, a diferencia del lenguaje animal, es sintácticamente muy complejo y versátil y *significador* y *simbolizador*, *creador* de signos y símbolos, como lo muestran las más de seis mil lenguas que

se hablan actualmente en la Tierra, aparte de otras posibles miles que han desaparecido a lo largo de la historia humana.

Aquí el autor a reivindicar ya no es más el sociobiólogo Edward O. Wilson, sino el filósofo del lenguaje y ahora también de la sociedad, John R. Searle (nacido en 1932). Para este autor, que en sendos volúmenes de 1995 y 2010 explica su filosofía u ontología social (Searle, 1995 y 2010), el lenguaje humano significador es capaz de unos “actos del habla” muy peculiares, que son los *declarativos*, por los que los seres humanos establecemos realidades o hechos, al mismo tiempo que los describimos. Se trata de las *realidades o hechos institucionales*. Mediante declaraciones lingüísticas como “declaramos la guerra a aquel país”, “declaro inaugurados estos juegos deportivos” o “los declaro marido y mujer”, los humanos creamos realidades que acaso llegan a ser instituciones, las cuales se rigen por la fórmula general, “X cuenta como Y en C”. Por ejemplo, “Barack Obama es el presidente de los Estados Unidos”; “este billete de veinte pesos es de curso legal en México”; “nosotros somos miembros de la comunidad académica de la UAM”, etcétera, realidades tan claras e indisputables como la del propio monte Everest o la existencia del oxígeno y el hidrógeno o el agua.

La fórmula “X cuenta como Y en C” remite, según Searle, a lo que pudiera considerarse el átomo de la vida social humana: las *declaraciones de funciones ubicadas* o *Status-Functions Declarations*, que son el “centro de gravedad” o el punto último de referencia de toda la realidad social o institucional humana y que tiene dos clases de características: las *ónticas*, o bien aquellas que son lo que propiamente son, y las *deónticas*, por las que, con enorme frecuencia, las entidades institucionales no son como debieran ser. Todo en la realidad institucional es de algún modo fáctico y también debiera ser de cierto modo ideal y plantea, por consiguiente, deberes, responsabilidades u obligaciones, tanto como derechos, prerrogativas e ideales que se pueden cumplir o no (Hernández Prado, 2014: 63-66).

Los hechos institucionales de los seres humanos son siempre ónticos y deónticos, —señala Searle— y se agregan a los

hechos sociales que ocurren entre los animales –mediante la *intencionalidad colectiva*– y, en general, a todos los *hechos brutos*, tan puramente ópticos como los anteriores, investigados por la física, la astronomía, la química, la biología o la psicología (Searle, 1995 y 2010: *passim*). *The gap*, el hueco o la brecha entre lo que se puede decir, por parte de los humanos, y lo que ellos hacen en los hechos o llevan a la práctica en sus sociedades, es el término que Searle elige y utiliza para referirse a aquella *libertad* que caracteriza a las culturas y civilizaciones humanas –la cual se realiza en ellas en muy diferentes grados– y que les da a sus estructuras institucionales un carácter siempre moral, tanto como ideológico (Searle, 2010: 133 y ss).

Al final de cuentas, Searle reivindica tácitamente aquello que Wilson ha descrito en uno de sus libros como la *consiliencia* (Wilson, 1999) del saber o de las ciencias: el hecho de que *todas ellas* debieran aspirar a –y lograr– una *coherencia* o *compatibilidad* en cuanto a sus resultados o aportes. La consiliencia y no más el divorcio es cuanto debiera privar entre las ciencias naturales, por un lado, y las ciencias humanas y las “sociales”, por el otro.

EN CONCLUSIÓN, UNA SOCIOLOGÍA QUE NO SEA SOLAMENTE CIENCIA HUMANA

Esta comunicación concluirá evocando que, como se dijo desde el inicio, Émile Durkheim definió a la sociología como la ciencia de las instituciones, porque entendía sus afamados “hechos sociales” como estrictas instituciones humanas. Ello convertiría a la sociología en una ciencia exclusivamente humana, mientras que hoy es plausible afirmar que más bien es, de manera sostenible, una ciencia natural y humana de hechos sociales, tanto animales como humanos, que en este último caso son los hechos institucionales. Resulta muy curioso, pero en 1917, en el último año de

su vida, Durkheim escribió para el *Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía*, la siguiente definición de sociedad:

Sobre sociedad. La gran diferencia entre las sociedades animales y las sociedades humanas es que en las primeras el individuo está gobernado exclusivamente *desde dentro*, por los instintos (salvo una pequeña parte de educación individual que ella misma depende del instinto); las sociedades humanas, por el contrario, presentan un fenómeno nuevo, de una naturaleza especial, que consiste en que ciertos modos de actuar le son impuestos al individuo o, al menos, son propuestos a él, *desde fuera* y se sobreañaden a su propia naturaleza: tal es el carácter de las “instituciones” (en el sentido amplio del término), carácter que la existencia del lenguaje hace posible y del que es ejemplo el propio lenguaje. Se encarnan en los sucesivos individuos sin que esta sucesión destruya su continuidad; su presencia es el carácter distintivo de las sociedades humanas y el objeto propio de la sociología (Durkheim, 1989: 313).

Las líneas que preceden a las finales –que reiteran que la sociología es una ciencia humana y no propiamente natural– pudieran haber sido escritas por John R. Searle, quien ha destacado que el lenguaje humano hace factibles a las instituciones social-humanas y que él mismo es una institución de esta clase; pero decir que sólo los “hechos sociales” o las instituciones se les imponen “desde fuera” a los seres humanos, como afirmó Durkheim, es erróneo.

Las instituciones y las entidades institucionales en general se nos imponen a los seres humanos tanto “desde fuera” como “desde dentro”. Se nos imponen “desde fuera”, únicamente en virtud de la *conciencia* que nos caracteriza y que suele considerarse ausente de las demás especies vivas. Los humanos nos damos cuenta o nos percatamos de realidades externas que se nos imponen “exterior y coercitivamente” –como lo dijera Durkheim precisamente– que lo mismo son realidades institucionales –tales como la familia, el dinero o alguna iglesia religiosa– que hechos físicos al modo de las fuerzas de gravitación o hechos biológicos y psicológicos –por ejemplo los *instintos*, como lo mencionan Reid, Tinbergen y Durkheim– e, inclusive,

nuestros rasgos fisonómicos y conductuales con un sello genético. Si bien estos últimos rasgos ocurren siempre *dentro* de los individuos humanos o no humanos, no por eso operan “desde dentro”, como proponía Durkheim. En absoluto rigor, ellos funcionan “desde fuera”, de acuerdo con la categorización durkheimiana; nos los impone “exterior y coercitivamente” la naturaleza físico-química, bio-psicológica y hasta sociológica, seamos o no conscientes de ello.

Ahora bien, las realidades institucionales operan asimismo “desde dentro” de los seres humanos, en cuanto realidades institucionales que conllevan un carácter *deóntico*, además de otro que sí es *óntico*. En la determinación o el condicionamiento óntico que afecta a los hechos institucionales de los seres humanos no solamente cuenta o interviene su propia objetividad de “hechos sociales”, social-humanos o institucionales; también interviene la objetividad de los hechos brutos o físicos que abarcan a aquellos otros hechos sociales de naturaleza animal y no exclusivamente humana. Ni somos meros animales sociales genéticamente condicionados, ni nuestras entidades institucionales son puramente ónticas. Nuestra deontología humana nos exige siempre ajustar la vida social e institucional a cuanto debiera ser, consista ello en lo que consista.

La sociología sobre todo, pero acaso también las llamadas “ciencias sociales” —la economía, la antropología social, etcétera—, no son únicamente ciencias humanas. Son ciencias de todo lo social que existe en las especies vivas, incluida la humana, algo que las vincula con varios ámbitos de la ciencia natural. Adicionalmente, son ciencias cuyos objetos implican la libertad humana —la searleana *the gap*—, lo que las torna ciencias de una realidad —institucional— que es susceptible de conocimiento, pero que también está relacionada ineludiblemente con la moralidad y con la ideología. De ningún modo se propone aquí “clausurar las fábricas” de la sociología y las demás ciencias sociales. Éstas requieren continuar trabajando muy intensamente por todo cuanto pueden aportar, pero sí es pertinente tomar en cuenta lo que se produce en otras fábricas de la ciencia, especialmente las biológicas y psicológicas, porque en ma-

tería de consiliencia todavía queda mucho por avanzar. La propuesta final de este artículo es, como ya se dijo antes, que la sociología ha sido y es todavía antropocentrista o antropocéntrica, pero que en el futuro pudiera y hasta debiera dejar de serlo.

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, PETER L. y THOMAS LUCKMANN

2008 *La construcción social de la realidad*, traducción de Silvia Zuleta y Marcos Giménez Zapiola, Amorrortu, Buenos Aires.

CAPONI, GUSTAVO

2010 *Breve introducción al pensamiento de Buffon*, Universidad Autónoma Metropolitana, col. "Biblioteca Básica", México D. F.

DAWKINS, RICHARD

2010 *The Greatest Show on Earth. The Evidence for Evolution*, Black Swan, Londres.

DURKHEIM, ÉMILE

1989 *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, traducción de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, México D. F.

HERNÁNDEZ PRADO, JOSÉ

2014 *La realidad social humana. Diálogos imaginarios con base en John Rogers Searle y Thomas Reid*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México D. F.

2013 *Breve introducción al pensamiento de Reid*, Universidad Autónoma Metropolitana, col. "Biblioteca Básica", México D. F.

IZUZQUIZA, IGNACIO

1990 *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona.

LATOUR, BRUNO

- 2005 *Reassembling the Social: an Introduction to Actor–Network Theory*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.

LORENZ, KONRAD Z.

- 1971 *Studies in Animal and Human Behaviour*, Harvard University Press, Cambridge.

PINKER, STEVEN

- 2002 *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Viking-Penguin, Nueva York.

REID, THOMAS

- 2010 *Essays on the Active Powers of Man*, editados por Knud Haakonssen y James A. Harris, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

RITZER, GEORGE

- 1993 *Teoría sociológica clásica*, traducción de María Teresa Casado Rodríguez, McGraw-Hill, México D. F.

SEARLE, JOHN R.

- 2010 *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford.
1995 *The Construction of Social Reality*, The Free Press, Nueva York.

SIMMEL, GEORG

- 2002 *Cuestiones fundamentales de sociología*, traducción de Ángela Ackermann Pilari, Gedisa, Barcelona.

TINBERGEN, NIKOLAAS

- 1951 *The Study of Instinct*, Clarendon Press de Oxford University Press, Oxford.

VEUILLE, MICHEL

- 1990 *La sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social*, traducción de Rosa García Mora y Luís Macías, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México D. F.

WEBER, MAX

- 2014 *Economía y sociedad*, nueva edición revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas, traducción de José Medina Echavarría *et al.*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

WILSON, EDWARD O.

- 2004 *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge y Londres.
- 2000 *Sociobiology. The New Synthesis*, edición del vigésimoquinto aniversario, The Belknap Press de Harvard University Press, Cambridge y Londres.
- 1999 *Consilience. The Unity of Knowledge*, Vintage Books, Nueva York.

WOLLOCH, NATHANAEAL

- 2006 "The Status of Animals in Scottish Enlightenment Philosophy", *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 4, núm. 1, primavera, pp. 63-82.