



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Lenguaje y grupos sociales. Algunas observaciones sobre el programa intencional en ontología social*

Leandro Paolicchi

Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina
E-Mail: leandropaolicchi@gmail.com

Recibido: 20 de diciembre de 2023 | Aprobado: 12 de agosto de 2024

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355837>

Resumen: En el siguiente trabajo se examina la explicación de Raimo Tuomela acerca de la aparición de los hechos sociales básicos. En esa propuesta, los componentes elementales de una ontología social se deben a la “intencionalidad colectiva” compartida por diferentes actores. Si bien Tuomela hace alusión al lenguaje presente en algunas formas de intencionalidad, su reconstrucción está orientada a otras formas de generar hechos sociales que supuestamente no lo incluirían o serían más básicas que las generadas por esa praxis. En este escrito se sostendrá, por el contrario, que no es posible eludir al lenguaje como principal mecanismo de generación de fenómenos elementales de la socialidad en ninguna instancia. Una vez que el lenguaje ocupa su lugar como principal instrumento de coordinación de la acción, creador de grupos sociales y desarrollo de una ontología social, muchas de las distinciones del programa intencionalista pierden relevancia desde un punto de vista ontológico.

Palabras clave: ontología, sociedad, intencionalidad, lenguaje, grupos.

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación denominado “Pragmática y Ontología Social. La performatividad del habla entre las estructuras semánticas y la agencia colectiva” del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina, correspondiente a los años 2022-2023.

Como citar este artículo

Paolicchi, L. (2025). Lenguaje y grupos sociales. Algunas observaciones sobre el programa intencional en ontología social. *Estudios de Filosofía*, 71, 161-179. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355837>





Language and social groups. Some remarks on the intentional program in social ontology

Abstract: The following paper examines Tuomela's explanation of the appearance of basic social facts. In this proposal, the elementary components of a social ontology are due to the "collective intentionality" shared by different actors. Even though Tuomela alludes to language being present in some forms of intentionality in his exhibition, his reconstruction is oriented towards other forms of generating social facts that supposedly would not include it. In this writing, it will be argued, on the contrary, that it is not possible to avoid the main mechanism of generation of basic phenomena of sociality in any of its instances. Once language takes its central place as the main mechanism for coordinating action, creator of social groups and guide for a social ontology, many of the distinctions of the intentionalist program lose relevance from an ontological point of view.

Key words: ontology, society, intentionality, language, groups.

Leandro Paolicchi: Doctor en Filosofía (UNLa - Argentina). Docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). En la actualidad es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Como becario del DAAD, ha realizado estudios doctorales (2012) y postdoctorales (2014), bajo la dirección de Axel Honneth, en la Goethe Universität de Frankfurt am Main (Alemania). Durante el 2023 ha sido investigador invitado en el Cluster Normative Ordnungen también de esta Universidad. Es autor de los libros "Discurso y Facticidad" (2009), "Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas" (2014) y "Pragmática y Ontología Social. La performatividad del habla entre las estructuras semánticas y la agencia colectiva" (2023).

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9484-7754>



1. Las bases ontológicas de lo social

La búsqueda de los elementos característicos de lo social, de una manera específica e independiente de cualquier otra rama de investigación, no tiene mucha historia, si se la compara con otras disciplinas. La filosofía tradicionalmente ha ignorado este ámbito como un área diferente, por ejemplo, del ámbito político o de la metafísica (Scholz, 2008, p. 1229). Está claro que para que hubiera una inquietud siquiera por cuáles son los mecanismos que identifican a este espacio debía producirse un desarrollo histórico que hiciera aparecerlo *claramente* como sistema junto a lo político o a otros ámbitos sociales. No puede interesarse ninguna empresa intelectual por algo que todavía no existe históricamente con contornos claros y debe decirse que no siempre existió *lo social* tal como podemos reconocerlo desde hace unos siglos. Es así como las pesquisas en torno a las formas de vida en común y de los lazos que las estructuran se manifestaron primeramente como una rama de la metafísica y luego en un interés por la política.

Es común encontrar en las obras de los pensadores de la Antigüedad la discusión acerca de la diferencia entre aquello que se encuentra en la naturaleza y aquello producido por el hombre, o también, la pregunta por el contraste entre la naturaleza y aquello surgido de la sociedad, como las leyes o el Estado. Es conocida la posición, puesta por Platón en boca de Protágoras, acerca de las leyes como parte del orden natural. Pero hasta aquí llegan las indagaciones de los antiguos. El mundo social no se presentaba con la complejidad que lo haría algunos siglos después, por lo que no indagaron los mecanismos *específicos* mediante los cuales los individuos pueden producir lo social o algunos de sus componentes.

Hubo que esperar recién al siglo XIX y al XX para que empezaran a aparecer los intentos de explicar la realidad social en sus propios términos, como *diferentes* a los de la política y se los comenzara a agrupar en forma de *ontologías*. Un antecedente importante en este punto lo constituye Hegel con su teoría del espíritu objetivo. Si bien no existe allí una distinción tajante entre lo social y lo político, esa teoría sirvió para distinguir una realidad que se encontraba y desarrollaba entre la subjetividad de los individuos y el espíritu absoluto. Esta clasificación hegeliana sirvió para que después pudiera estudiarse la constitución de la realidad social (y cultural) de manera *independiente* a las otras instancias concebidas por Hegel, por ejemplo, en las obras de Hartmann (1931, pp. 24-30) o en las de Freyer (1973).

Naturalmente, es con el inicio de la sociología como ciencia que la tematización de lo social se acentúa y su explicación se vuelve un objetivo primordial. La sociología es la disciplina que nace con la sociedad moderna y su preocupación fundamental es, no sólo la caracterización de los procesos históricos de la transición desde las formas de organización tradicionales, sino también la estabilidad y los rasgos básicos

de la sociedad que vio su surgimiento como rama de investigación. Las figuras más importantes, consideradas iniciadoras de este tipo de pesquisa (Weber, Durkheim o Simmel), no pudieron dejar de preguntarse, no sólo qué estatus tiene la realidad social, sino también por la existencia de hechos propios de ese ámbito, por el tipo de rasgo constitutivo de sus lazos y por los procesos de socialización en general.

A partir de aquí una serie de temáticas no serán abandonadas por quienes tienen bajo su vista aquello que constituye de manera elemental las formas de la socialidad. Una es precisamente por dónde pasa el límite entre lo social y lo no social, es decir, donde encontrar un criterio para comenzar a distinguir qué es lo propio de ese campo y lo que no. Esta será una cuestión recurrente y aparecerá constantemente bajo la comparación con el mundo natural y lo típico de sus interacciones, por ejemplo, en el universo animal. Las fronteras aquí se han movido todo el tiempo con posturas que han intentado asimilarlos y otras que han procurado separarlos tajantemente.

Otra cuestión muy abordada es la que surge inmediatamente de la anterior, es decir, si hay elementos no sociales, cómo se relacionan éstos con lo social. Algunas teorías sostendrán que la sociedad se construye, podríamos decir, *básicamente* a partir de elementos *no sociales*. Según estas posturas, la socialidad puede reducirse a componentes físicos o biológicos. Otras, en cambio, sostendrán que si bien estos componentes existen y es imposible negarlos, no tienen mayor incidencia en la forma en que el espacio social se constituye.

A partir de esa última posición, existen quienes se preguntan directamente cuáles son los mejores elementos *sociales* para empezar a responder las cuestiones básicas de la ontología social. Lo común no puede reducirse a elementos físicos o biológicos, por lo que deben encontrarse constitutivos específicos de este campo para describir su configuración. Como ejemplo típico puede mencionarse la tradición sociológica aludida en párrafos anteriores, allí algunos creyeron que esa ciencia debía construirse bajo el estudio de hechos sociales (Durkheim, 2012), otros pensaron que eran leyes lo que debía observarse (Mill, 1843) y otros, más recientemente, que las prácticas sociales (Bourdieu, 2012; Giddens, 1984; Schatzki *et al.*, 2001) son las herramientas conceptuales más adecuadas para desentrañar las estructuras típicas de las modernas formas institucionales.

La filosofía pareció arribar a estas problemáticas, o retomarlas después de Hegel, mejor dicho, en los trabajos de algunos continuadores de Husserl (Scholz, 2008, p. 1230) y es aquí donde el perfil de una ontología social recién encuentra sus contornos más claros, por ejemplo, en la obra de Gerda Walther *Ontologie der sozialen Gemeinschaften* (1922). En la actualidad empieza a consolidarse desde esa disciplina una tendencia a indagar las estructuras elementales de ese campo con la aparición del término “ontología social” en una serie de obras más recientes como la de Michael Theunissen (1977) o la de Panagiotis Kondylis (1999).

2. La pregunta por los elementos básicos de la sociedad

Es conveniente en esta instancia distinguir y delimitar de algún modo el campo de las indagaciones socio-ontológicas contemporáneas. Por un lado, puede hablarse de la investigación por aquellos elementos o componentes que constituyen de manera indispensable el plano de lo social, como los grupos, las instituciones y demás estructuras. Es decir, es una pregunta por el tipo de *entidades* que *conforman* este ámbito (Renault, 2016, pp. 17-32).¹ No obstante, por otro lado, las preocupaciones ontológicas también se han extendido en la indagación del origen de las *categorías sociales* como, por ejemplo, raza, género u otras que utilizamos a menudo para orientarnos o instalarnos en determinados espacios (Epstein, 2018). Es decir, es una pesquisa orientada hacia el surgimiento de determinadas *clasificaciones* u otras manifestaciones simbólicas. En este artículo nos ocuparemos sobre todo de la primera línea de exploración, mientras que la última solo será abordada más adelante, aunque con un rol destacado.

Dentro de aquellas corrientes que se preguntaron por los componentes básicos de lo social están aquellas que vieron la posibilidad de reducir todas las manifestaciones de ese espacio a un solo elemento. Este es un reflejo muy común y aparecerá en varias ocasiones a lo largo de la historia de este tipo de indagaciones. Así, en muchos casos es un elemento *no social* el que es esgrimido a la base de la aparición de fenómenos sociales —tales como el condicionamiento geográfico o el biológico— como se mencionó al comienzo. Sin embargo, es también a veces un dispositivo *social* el que se invoca para explicar la totalidad de ese campo. Así aparecen términos económicos o psicológicos como clave para demarcar sus límites. La sociedad es un espacio heterogéneo de confluencia de muchos elementos, no obstante, se sostienen en estas perspectivas la posibilidad de encontrar algún componente básico común a toda esa heterogeneidad.

Esta manera de aproximarse a lo social y sus estructuras básicas ha sido criticada. Así, se ha señalado que las formas de lo social no son “emanaciones” de un único substrato, sino más bien cristalizaciones (siempre precarias y provisorias) producto de la interacción de varios elementos (Kondylis, 1999, p. 186), y, por lo tanto, la tarea no consistiría en reducir todas las manifestaciones fluidas y variadas de la socialidad a un fundamento o a un factor genético que se encontraría a la base de ellas, sino encontrar esos dispositivos que con su dinámica dan lugar a las diferentes formaciones. Se trataría entonces de describir el conjunto de factores que intervienen, estructuran y delimitan la superficie de lo social, sin ordenarlos en jerarquías de importancia.

1 Renault cree que, junto a esta clase de interrogación, existe otro sobre la modalidad de ser que es propia de la realidad social (p. 23). No hace referencia, en cambio, al tipo de indagación acerca de las categorías sociales también mencionadas en este trabajo.

La estrategia teórica de buscar un elemento que sirva de común denominador a la constitución de los componentes básicos de lo social no impide de todos modos dar cuenta cabalmente de todas las manifestaciones históricas diversas de este espacio. Todas las propuestas que se han hecho en este sentido —y se siguen haciendo— tienen la característica de ser lo suficientemente formales como para permitir su inclusión en una explicación sostenible de los más variados fenómenos. Es más, estas estrategias son tan amplias y formales que no permiten una confrontación tan fácil entre ellas. No es sencillo compatibilizar el planteo intencionalista con la teoría de las prácticas o el postestructuralismo. Más bien, como se verá a continuación, el problema parece residir en el elemento básico que se elige como común denominador de las estructuras elementales de lo social.

Un ejemplo del tipo de explicación que recurre a un elemento social como clave para desentrañar la *totalidad* de la sociedad es el llamado *psicologismo*, abrazado tanto por economistas como por otros teóricos sociales (Epstein, 2018). Allí se ha tendido a explicar lo social en función exclusivamente de los estados psíquicos individuales de los sujetos, dividiéndose esta corriente en dos versiones principales: una versión internalista y una externalista. La primera afirma la dependencia *exclusiva* de los hechos sociales del contenido de la psiquis de los individuos y la externalista sostiene, primero, la determinación de las condiciones externas sobre el contenido de sus estados internos para, luego, estos últimos determinar los hechos sociales. Otro grupo de teorías creen que los hechos sociales dependen, no ya de los estados psíquicos de los individuos, sino de sus creencias y sobre todo de sus intenciones. De este grupo se hablará particularmente en este trabajo.

Muchas de las teorías que proceden de esta manera para explicar lo social están definidas por lo que se ha llamado *atomismo social*. Es decir, la idea de que es posible desentrañar este ámbito recurriendo al comportamiento de personas *individuales* y que dichas personas tienen un alto grado de independencia del comportamiento de otros individuos de esa misma sociedad. Detrás de varias de estas formas de atomismo está por supuesto el modelo de las ciencias naturales y la creencia según la cual se pueden aplicar sus patrones explicativos, no sólo al comportamiento de los sujetos individuales, sino también a la forma en que dichos sujetos pueden relacionarse entre sí y dar lugar a diferentes estructuras e instituciones.

Una ventaja que parecen presentar algunas variantes de atomismo es que no echan mano de un arsenal conceptual psicologista para describir la conducta y los hechos sociales, como los planteos de párrafos anteriores. Lo social parece construirse sobre la base de acciones *visibles externamente* por parte de terceros, por lo tanto, las ciencias que procuran explicar cómo se constituyen los elementos básicos de la sociedad no se reducen a ciencias de la psiquis y se atienen a la *manifestación visible* de las acciones de los individuos.

3. El intencionalismo y el surgimiento de los elementos básicos de la socialidad

En continuidad, y también ruptura, con algunas de las líneas reconstruidas anteriormente, la base de la sociedad para esta tradición —en sus diferentes variantes— lo constituyen relaciones sociales, y de una manera aún más elemental, son las *acciones sociales* las que pueden encontrarse como partes constitutivas últimas de estas relaciones. En esta matriz explicativa encontramos, no a los individuos como las partículas elementales ni tampoco a las estructuras o a las prácticas, sino a las relaciones sociales que pueden establecerse entre dos o más sujetos como génesis de la institucionalidad.

A diferencia del naturalismo, por ejemplo, las acciones sociales son explicadas haciendo referencia a determinadas reglas y normas que esas acciones siguen, pero que también pueden *transgredir* (Cela Conde, 1989, pp. 602-634; Detel, 2007, pp. 49-50). Es decir, no son leyes naturales las determinantes últimas y totales del comportamiento humano, sino regulaciones prácticas propias de los hombres las que identifican las relaciones sociales. Entonces, cuando las acciones sociales son descritas en estos términos todo el esquema del naturalismo pierde poder interpretativo. Cuando las acciones son entendidas en función de regularidades naturales no tiene sentido hablar de *transgresión*, pues las leyes naturales a la base de las acciones humanas simplemente no pueden transgredirse. Por lo que cuando lo característico de la acción es una relación voluntaria o *intencional* con una regla, el naturalismo pierde capacidad explicativa.

Las acciones sociales desde este punto de vista son entonces concebidas como acciones en donde los individuos que intervienen en ella se atribuyen recíprocamente *estados intencionales* y se reconocen como seres racionales que pueden interpretarse de alguna manera unos a otros. La referencia de un sujeto de la acción a otro es aquí fundamental, pues se piensa que la determinación para la acción y el sentido que la constituye está determinada, no sólo por estados intencionales propios de cada individuo, sino por los estados intencionales de los *otros sujetos* intervinientes en la acción. La acción de estos individuos con estados intencionales que se constituyen recíprocamente termina en la conformación de *grupos sociales con intenciones propias*.

De esta manera, una ontología proyectada sobre estas especificaciones iniciales entiende que las entidades sociales básicas se pueden concebir como el producto de *estados intencionales colectivos*, como, por ejemplo, convicciones comunes o actitudes compartidas por varios individuos que luego se transforman en acciones colectivas. Los grupos estarían basados en creencias compartidas y las instituciones de la sociedad surgirían cuando determinados sujetos se consideran unos a otros portadores de determinados roles o atributos sociales (Searle, 2009a, pp. 504-533) otorgados a partir de estas ideas colectivas. En palabras de uno de los iniciadores

de esta corriente: “Afirmamos, con otras palabras, que la socialidad o las relaciones sociales, que son centrales para la acción conjunta de los hombres, resultan en un sentido básico de sus actitudes colectivas relevantes” (Tuomela, 2009, p. 76).

Esta forma de entender los constitutivos elementales de las formaciones sociales obliga a explicar qué son específicamente dichas actitudes colectivas, qué estatus tienen y cómo pueden alcanzarse. Así, por ejemplo, se ha dicho que esas actitudes no pueden confundirse con las convicciones de un sujeto individual, sino que la colectividad a la base de las acciones grupales se debe a un *convencimiento compartido* por todos los miembros del grupo actuando socialmente. En este sentido, se ha sostenido que la existencia de un grupo social no consiste solo en un conjunto de personas en un determinado espacio y tiempo actuando simplemente, sino que debe identificarse un elemento aglutinante de la acción de ese colectivo. Pues bien, la idea de intencionalidad colectiva (Schmid & Schweikard, 2009) ha servido para sostener que un grupo social existe cuando cada uno de sus miembros comparte una intencionalidad para actuar en algún sentido, es decir, comparten valores y normas, pero también *objetivos*, es decir, *intenciones* de realizar algún tipo de acción conjunta.

Ahora bien, antes de pasar a una indagación más en detalle de la intencionalidad colectiva debe destacarse que para estas ontologías sociales la mente humana no solo tiene un papel visible dejado de lado, por ejemplo, por el naturalismo, sino que posee un rol *determinante* en la constitución de los hechos sociales. En este sentido, como se ha señalado (Detel, 2007, p. 100), para esta corriente la mente es constitutiva de la sociedad de una manera completamente *diferente* a como podría serlo de la naturaleza. A este tipo de constitución se ha propuesto llamarla propiamente *construcción social* y se ha tratado de diferenciarla de la llamada *construcción de objetos*, algo que sería común tanto a los animales como a los hombres en su relación con el mundo *natural*.

La construcción social estaría caracterizada, según esta clasificación, por el hecho de que ella *construye literalmente* el mundo social. Mientras que la construcción de objetos en el mundo natural es tan solo un efecto recíproco entre seres representacionales con un mundo independiente de ellos, la construcción *social* no representa la interacción de esos seres con un mundo existente *con independencia* de su actividad creadora. La coordinación de las actitudes y de las intenciones dando lugar a alguna forma de intencionalidad colectiva es esencial a la creación de los hechos sociales *como tales*. Sin la atribución de funciones a los objetos mediante esa forma de intencionalidad, esos objetos no representan socialmente nada, *no hay hecho social propiamente*.

Esta distinción puede servir para diferenciar entre aquellas formas de construcción social más radicales de aquellas más moderadas. Algunas posturas no parecen diferenciar entre la construcción en el mundo natural y en el mundo social, o mejor dicho, no distinguen cuál es el alcance de la construcción en la existencia de los

respectivos ámbitos. Así, existen posiciones, deudoras de ciertos planteos idealistas como el kantiano o del idealismo en general, que sostienen *literalmente* la dependencia *total* de la existencia objetual de la actividad de construcción por parte de un sujeto o de varios. Algunos momentos del pensamiento de Marx, así como también sus seguidores recaen igualmente en esta confusión. Así, lo que sostienen para el mundo social lo afirman sin restricción también para el mundo natural, recayendo en una forma de constructivismo *radical*. En este sentido, una de las ventajas de los planteos intencionales es que no sólo rescatan el lugar de la intencionalidad dentro del mundo social, sino que también diferencian *claramente* entre la construcción del mundo social del mundo natural. El punto débil del intencionalismo no es entonces la forma en la cual plantea las entidades básicas de lo social, ni tampoco el alcance asignado a la capacidad constructiva, sino *el rol que le cabe al lenguaje en su planteo*. Esto es lo que se abordará en el siguiente apartado.

4. El programa intencionalista y el lenguaje

En muchos de los programas intencionales el lenguaje es escasamente referido cuando se trata de explicar el surgimiento de los fenómenos básicos de la socialidad. Otros, por el contrario, lo mencionan como el componente más importante, pasado por alto, tanto por los clásicos de la sociología, como por las teorías sociales en general del siglo XX. Dentro de esta última enumeración, Searle (2009a, p. 507) ubica, por ejemplo, a Bourdieu, Foucault o Habermas como los que se han propuesto desentrañar las estructuras elementales de la sociedad, pero no le han hecho justicia al lenguaje. Este último tendría, de acuerdo con esta variante de intencionalismo, un rol constitutivo que no es reconocido por quienes sólo le asignan un poder en el manejo de ciertas categorías (Bourdieu y Foucault) o como medio para lograr acuerdos racionales (Habermas). De todas maneras, cuando se observa más en detalle el enfoque intencional, puede verse que el lenguaje termina teniendo en su propio desarrollo un lugar bastante más modesto comparado con el asignado por Habermas o Foucault en sus propios esquemas.

Cuando se considera el papel que el lenguaje puede cumplir en una ontología social deben hacerse una serie de precisiones conceptuales previas, diferentes a las hechas en los apartados anteriores. En este sentido, se puede sostener el rol predominante de la praxis lingüística como elemento conformador de lo social o también la afirmación, ciertamente más moderada, de que este desempeña su papel sólo en el establecimiento de ciertas *categorías* sociales. Esta última podría parecer una afirmación casi banal, pues qué otra forma pueden adoptar nuestras categorías sino es una articulación lingüística. De todas maneras, esa discusión no pasa por la constitución lingüística o no de nuestras categorías sociales, sino si estas *reflejan*

propiedades naturales o las *crean*, entre otros debates. Naturalmente, luego del giro pragmático lingüístico tal como se llevó adelante, por ejemplo, en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, se tendió a dar fuerza a las tesis más fuertes acerca del rol del lenguaje en la constitución de lo social y no solo de nuestras categorías sociales. De cualquier modo, se puede sostener que también nuestras categorías sociales juegan un rol fundamental en la constitución de nuestra realidad social, lo cual mezcla un poco esta clasificación. Esto último también tendió a defenderse luego del mencionado giro con cierta asiduidad.

Las posturas que han señalado la constitución lingüística de la totalidad de lo social, y no solo de ciertas categorías o productos específicos en él, tienen una larga tradición tras de sí (Epstein, 2018). En esta línea, han sido los continuadores de Wittgenstein —especialmente de las *Investigaciones*— los que han llevado este pensamiento hacia sus desarrollos más acabados, por ejemplo, en la obra de Peter Winch (1990). Otras formas de constructivismo lingüístico radical han tendido también a proliferar en el siglo XX, sobre todo en el postestructuralismo francés.

No se abordará en su totalidad aquí ese tipo de teorías, pues obviamente no es objeto de este trabajo. Se hará foco en cambio en el lugar que el lenguaje ha tenido en los programas intencionales de ontología social (y no en todos, pues estos presentan un frente variado), específicamente en la obra de uno de sus iniciadores, a saber, Raimo Tuomela. El motivo de esta elección se justifica además por ser Tuomela, no solo uno de los que han propiciado el debate de la intencionalidad colectiva, sino por ser también quien más lo ha conectado con el desarrollo de una *ontología social*. A diferencia de otros autores como Gilbert, Bratman, Miller o Pettit, quienes no han unido sus proyectos de intencionalidad colectiva con una ontología de ese tipo, en el caso de Tuomela esa conexión es bien explícita. En este sentido, convendría señalar que esta teoría de la intencionalidad colectiva no puede desarrollar una ontología de esa clase sin poner *en la base* alguna forma de lingüisticidad. Como se mencionó anteriormente, algunos planteos intencionales señalan la importancia de las prácticas discursivas en la constitución de esa ontología, pero terminan ubicándolo en un lugar *secundario*, derivado de otros conceptos más *fundamentales*. Esto los lleva a abordar una serie de problemas y elaborar una serie de distinciones que, *si se toma al lenguaje con la totalidad de su capacidad constitutiva, no son relevantes para la conformación de determinados hechos sociales* como, por ejemplo, los grupos. El lenguaje aparece en esas ontologías en algún momento, pero no lo hace desde *el punto cero* del planteo y como *origen directo* de los hechos básicos. La base de sus construcciones es alguna forma de *pensamiento* o *actitud*, en algunos casos considerada no lingüística, y *luego* aparece el lenguaje para terminar de consolidar su edificio social. En última instancia puede verse en el bosquejo de Tuomela una concepción unilateral e *insuficiente* del lenguaje.

5. La intencionalidad colectiva bajo el foco

Según esta variante de ontología social presentada por Tuomela, erigida sobre la noción de intencionalidad colectiva, las formas primigenias de lo social surgirían allí donde dos o más sujetos, no sólo actúan de manera grupal, sino que también tienen la *intención* de actuar conjuntamente en alguna dirección. En este sentido, ha sido un tópico muy transitado para estas teorías, por ejemplo, la cuestión de la capacidad de agencia de determinados grupos de individuos y también la posibilidad de compartir *creencias* o *intenciones* de tal manera que se pueda lograr algo así como una *intencionalidad colectiva*. Si estos pueden llevar a cabo acciones conjuntas o si pueden compartir de tal manera una serie de *creencias* que los haga poder llevar a cabo acciones colectivas, han sido debates que han estado en el centro de esta línea de pensamiento. Las propuestas centradas en la intencionalidad han tenido que explicar entonces cómo es posible para un grupo de individuos actuar *conjuntamente*, es decir, coordinar acciones, pero antes también cómo es posible tener una *intención* común o cómo coordinar algún tipo de creencia compartida hacia algún objetivo. Esta problemática ha sido abordada, por ejemplo, bajo la cuestión de quién es el sujeto de la intencionalidad colectiva (Schmid & Schweikard, 2009, pp. 46-47).

Un punto de partida usual ha sido negar lo que pareció en un primer momento evidente, tender a reducir las formas de acción colectiva a la acción individual de los sujetos que la componen. Así se ha tratado de capturar lo propio de la acción colectiva más allá de la acción particular de los agentes que la conforman (Petit, 2003). En este sentido, uno de los intentos más conocidos de captar lo propio de la acción conjunta ha consistido en señalar que lo distintivo de los grupos con respecto a la acción meramente individual es el *compromiso conjunto* (*joint commitment*) (Gilbert, 2003 y 2014) de los integrantes de ese grupo de actuar con algún sentido. Desde esta perspectiva, la socialidad no empezaría en la acción *casual* de dos o más personas moviéndose en un mismo espacio y tiempo, sino en cierto *compromiso* entre ellas de realizar algún tipo de actividad particular y concreta.

Otras posturas dentro de esta línea de pensamiento, pero críticas de la anterior, han remarcado que incluso en esos casos es posible pensar que la acción de ese grupo se deduce de la *actitud* de determinados individuos de realizar algún tipo de acción. Es decir, en esos grupos no habría nada nuevo que ya no estuviera en la *intención* de sus miembros individuales. Los intentos de reducir la acción conjunta de los grupos a las acciones e intenciones de sus miembros particulares son constantes dentro de esta tradición y se los conoce como los intentos “reduccionistas” (Schmid & Schweikard, 2009, p. 52).

Una respuesta a esta última objeción ha sido la diferenciación en algunos planteos de dos tipos de *actitudes*: las actitudes individuales de actuar *solitariamente*, podríamos decir, y las actitudes individuales de actuar *conjuntamente* con otras

personas. Tuomela, específicamente, ha distinguido dos tipos de actitudes mentales, la de aquellos sujetos que se mueven en “I-mode” y las de aquellos que se orientan por “we-mode” (2003, pp. 93-128; 2009, p. 535; 2013, p. 2ss). Esta es una distinción clave que debe ser tenida en cuenta, según este enfoque, para poder explicar de manera exhaustiva “la creación colectiva de aspectos centrales del mundo social” (2009, p. 534). La acción conjunta desde la perspectiva de esta última consideración se produce, no cuando los sujetos agregan sus actitudes individuales y logran formar un grupo, sino cuando los individuos con “we-attitudes” confluyen con otros de la misma actitud. En palabras de Tuomela: “A grandes rasgos, pensar y actuar en ‘we-mode’ significa que se actúa como miembro de un grupo. Esto incluye que se respetan los objetivos, valores, estándares y normas constitutivas del grupo” (2009, p. 535). Un ejemplo de este tipo de acción podría ser un equipo de fútbol, como menciona este autor, o los miembros de una orquesta, en los cuales los individuos actúan sabiendo que son parte de un colectivo más amplio. Esta diferenciación le permite a Tuomela sostener que, si bien ontológicamente la agencia de los grupos está basada en la acción de cada uno de sus miembros (2013, p. 22), *conceptualmente* y de un modo *derivado* puede hablarse de agentes grupales actuando *intencionalmente*.

Aquí pareciera abrirse la posibilidad de una primera consideración a esgrimirse contra este tipo de fórmulas y que sirve para empezar a desentrañar cuál puede ser el rol del lenguaje en este tipo de esquemas. Así, podría preguntarse cuál es el estatus de esas actitudes, es decir, si son naturales, formadas en el proceso de socialización o si surgen en un proceso deliberativo en el curso de la interacción social. Por lo dicho anteriormente, parecería que en estas explicaciones el lenguaje no sólo es puesto en un segundo plano en su capacidad de crear lazo social, sino que tampoco cumple un rol destacado en la *creación* de las actitudes o intenciones detrás de esos lazos y los grupos, es decir, no sólo en el acto de la creación del lazo social, sino incluso *antes* de este.

De todos modos, en este punto elemental, parece ser difícil a este planteo intencionalista liberarse del lenguaje. Existe toda una tradición posterior al giro lingüístico que ha remarcado la existencia de los contenidos proposicionales *previa* a toda relación cognitiva con los objetos del mundo. La posibilidad misma de identificar vivencias intencionales dependería, según esta última tradición, enteramente de la posesión de estos contenidos proposicionales (Habermas, 1984, p. 315). En última instancia, *el mismo sujeto de la intencionalidad* necesitaría para su *auto comprensión* como tal de los significados públicos de los signos lingüísticos (Apel, 2008, p. 153). Estas ideas iniciales abren todo un campo de exploración acerca de en qué medida las condiciones intersubjetivas del uso público del lenguaje y otro tipo de prácticas hacen posible algo así como la intencionalidad individual y con ella también la intencionalidad colectiva (Fultner, 2017, p. 529ss).

De todos modos, debe reconocerse que sobre este punto la cuestión está lejos de ser saldada. Existen todavía discusiones, sobre todo en el ámbito de la filosofía analítica contemporánea, acerca de en qué medida el lenguaje —y específicamente los contenidos proposicionales— son imprescindibles para poder desarrollar estados intencionales individuales. Si bien existen posiciones importantes que argumentan en favor de dicha idea (por ejemplo, la de Robert Brandom o la de John McDowell), como se ha dicho, la controversia sigue abierta. Aun así, y aunque el problema de si las intenciones tienen o no un contenido proposicional es *también* una discusión importante incluso dentro de esta tradición (Schmid & Schweikard, 2009, p. 44), el caso de Tuomela y su distinción entre I-mode y we-mode parece paradigmático en este punto *igualmente* para los sucesivos niveles *meso social* del vínculo intersubjetivo y *macro social* de las estructuras. Según su planteo, los we-modes son fundamentales para explicar el surgimiento de hechos clave de la sociedad, sobre todo en su dimensión macrosocial (2003, pp. 93 y 114; 2013, p. 6). Estos hechos se conforman mediante individuos que emprenden acciones colectivas en we-mode. Ahora bien, para que los sujetos puedan realizar acciones colectivas de ese tipo deben primero tener un objetivo *colectivo* y luego este objetivo debe ser *aceptado* por todos los miembros del grupo (2003, p. 95). Es decir, el “we-mode” se expresa paradigmáticamente en el concepto de *aceptación colectiva* de las normas, los valores y sobre todo de los objetivos del grupo. Así lo expresa:

Actuar en “we-mode” exige actuar como miembro del grupo y esto presupone que los participantes acepten colectivamente y de una manera reflexiva la acción, o sea, el objetivo (o de lo que sea que se trate) como una acción, mejor dicho, un objetivo del grupo como “nuestra” acción o “nuestro” objetivo (2009, p. 535).

Esto es lo que Tuomela llama “condición de colectividad” (*colectivity condition*). Está claro que esa aceptación solo puede encontrar una forma lingüística (o implícitamente lingüística) de llevarse a cabo, aunque Tuomela no lo menciona explícitamente y parece dar por sentado allí (y *en general*) el rol del lenguaje. Más recientemente ha sido más explícito con respecto a la praxis lingüística en el cumplimiento de la condición de colectividad:

mediante nuestro comportamiento *verbal* y no verbal nosotros expresamos que colectivamente aceptamos el objetivo de realizar la transacción [el ejemplo refiere a una acción comercial, pero aplica a cualquier tipo de acción] —que compartimos el objetivo como grupo es nuestra razón grupal (2013, p. 29).

De cualquier manera, hasta aquí parece llegar la reconstrucción del lugar que puede caber al lenguaje. Ahora bien, para Tuomela, más allá de esta explicitación de lo verbal, un objetivo colectivo es tal si es aceptado por todos los miembros de

ese grupo como *su* objetivo y esta aceptación decanta en una *actitud compartida* (*shared attitude*) de cierto contenido (2003, pp. 96 y 2009, p. 536), la cual, para Tuomela, parece ser *más fundamental* que la *aceptación colectiva* para la formación del grupo como tal y en última instancia para entender el modo de la construcción social (2009, p. 537). La *actitud* es más importante que la *aceptación*.

Cuando el orden de importancia es ese, se suscita el problema con aquellos individuos que realizan su acción en *we-mode*, pero lo hacen en un sentido *instrumental*, es decir, sin estar comprometidos *enteramente* con el objetivo del grupo. A partir de esta circunstancia, Tuomela contempla la posibilidad de actitudes o pensamientos grupales en un sentido *débil*, es decir, más propios de aquellos sujetos con actitud en *I-mode* (2003, p. 97). A las acciones basadas en este tipo de actitudes debería entenderse como formas de actuar en grupo que carecen del compromiso colectivo y por eso se las llama *we-mode* en un sentido débil. En su última obra al respecto, la distinción es entre intencionalidad colectiva en *we-mode* e intencionalidad colectiva en *I-mode* o *pro-group I-mode* (2013, p. 23).

Ahora bien, cuando lo que se toma como importante para la formación del grupo es la *aceptación colectiva explícitamente lingüística* del objetivo colectivo, y no las *actitudes o pensamientos* correspondientes de los miembros del grupo, todas estas distinciones son irrelevantes desde el punto de vista *ontológico*. Desde esta última perspectiva, la *coordinación lingüística* pasa a ser lo fundamental y no la *actitud* de cada individuo que produce o subyace a esa aceptación. Por más diversas que sean las actitudes de los individuos que forman los grupos, todos deben *expresar* o *aceptar* (implícita o explícitamente) la condición de colectividad (en términos de Tuomela), es decir, el objetivo colectivo que funge como creación de la acción colectiva. Todos los aspirantes a miembros deben manifestarse explícitamente mediante signo lingüísticos, símbolos o cualquier manifestación semiótica que pueda reconstruirse *a posteriori* como una manifestación a favor de la formación del lazo o de la condición de colectividad. Incluso, la conducta no lingüística con sentido puede valer como cumplimiento de dicha condición en la medida en que ese sentido siempre pueda reconstruirse en términos lingüísticos.

Cabe aclarar al respecto lo siguiente: no se sostiene aquí de ningún modo que, desde un punto de vista filosófico general o psicológico, la distinción de actitudes intrasubjetivas no son importantes. Solo se busca afirmar que, desde el punto de vista de la existencia del grupo o del lazo social (es decir, desde un punto de vista *ontológico-social*), esas distinciones parecen irrelevantes. En verdad, parece como si Tuomela en sus escritos estuviera más interesado en rastrear formas de creación de grupos a través de *otros* mecanismos que no incluyen al lenguaje que en explicitar todas las facultades constitutivas de este en la conformación de las relaciones sociales. De esta manera, en su planteo parece como si entre las actitudes y la

creación del grupo no fuera necesaria ninguna forma de lingüisticidad para crear dicha asociación.

De todos modos, parece que Tuomela no puede desprenderse completamente del lenguaje *tampoco* en este último nivel cuando necesita para esas formas débiles de we-mode que al menos sus participantes usen el *contenido conceptual* o *proposicional* del objetivo colectivo en sus acciones individuales y así poder hablar de un grupo actuando colectivamente. Si bien no está presente la comunicación explícita, como afirma Tuomela, si debe estar allí el *contenido* del objetivo. Al respecto dice: “Podemos hablar tanto de *un grupo* de personas estando comprometidas colectivamente al *usar una oración*, como, de *una manera derivada*, de *cada una* de esas personas estando comprometidas colectivamente” (2003, p. 98; énfasis mío). Es decir, mientras *cada una* de estas personas *por sí mismas* usen el contenido proposicional *también* podemos hablar de un grupo con compromiso colectivo.

Tuomela contempla una variedad de formas de we-mode y de I-mode en la constitución de grupos estructurados y no estructurados en los cuales sus miembros actúan por el grupo, por el grupo en un sentido débil, por sí mismos, etc. (2003, p. 101ss). Todas estas variedades surgen de considerar desde un punto de vista constitutivo más importante a las *actitudes* que al *lenguaje* en la existencia del colectivo. Pero si se toma alguna forma de articulación discursiva como el *punto cero* de la conformación de las agrupaciones todas esas formas dejan de ser relevantes *desde este punto de vista ontológico-social*. Pueden ser importantes para determinar las formas de acción *individual* que pueden intervenir en la formación de los agentes colectivos, *pero no en la explicación ontológica de los grupos*. En parte este punto de vista parece reflejarse en la clasificación de Tuomela en el hecho de que el we-mode solo se realiza *plenamente* cuando se produce la *aceptación colectiva* por parte del grupo del objetivo colectivo en cada uno de sus miembros (2003, p. 104). Todo el resto son formas débiles, en I-mode, instrumentales o privadas del objetivo del agente colectivo.

6. Observaciones finales

Puede decirse, en general, que en propuestas como la de Tuomela, al no tener en cuenta en toda su extensión la capacidad constitutiva del lenguaje, lo ubican en un *segundo plano* al momento de desplegar su capacidad de crear lazos sociales, grupos y toda una ontología social a partir de ella, incluso a veces también su capacidad generadora de intencionalidad. Como se ha remarcado, el lenguaje parece tematizado en estas perspectivas de modo unilateral como “medio para la transmisión de vivencias intencionales” (Habermas, 1984, p. 329) y, por lo tanto, solo puede aparecer *posteriormente* cumpliendo un rol de coordinación de la acción,

incluso solo para algunos casos. Este enfoque es posible de concebir, no solo si se tiene una concepción sobresimplificada del papel del lenguaje en la realidad cotidiana, sino también si se posee una idea sobresimplificada de la realidad social y normativa en la que los sujetos viven implicados y los hace aptos para cualquier forma de intencionalidad.

En muchas de estas teorías (no en todas) el subdesarrollo del lenguaje ocurriría en, al menos, alguno de estos tres niveles:

- a) El nivel básico de constitución de la intencionalidad
- b) El nivel medio de creación del lazo social
- c) El nivel macro de conformación de las estructuras sociales

Poner en un segundo plano el lenguaje en el tratamiento de este tipo de problemáticas ha llevado a abordar como centrales un conjunto de temas como, por ejemplo, la naturaleza de las *actitudes colectivas* y la naturaleza de las *mentes grupales*, así como de las características de las actitudes individuales con las cuales esas actitudes se forman. Si las mentes colectivas existen o no y si pueden o no entenderse como extensiones o agregados de las mentes individuales es un punto clave en este tipo de discusiones. A partir de esa distinción surgen las posturas individualistas que creen que la intención grupal puede deducirse a partir de la intención individual (Bratman, 2009) y las posturas que piensan que la intencionalidad grupal tiene una característica *per se* que no puede analizarse en función de las acciones individuales (Petit, 2003). No se trata aquí de negar lo fructífero de este tipo de elaboraciones, no obstante, deberían ser *secundarias* cuando se discute la formación de los grupos sociales desde un punto de vista *ontológico* y se tienen en cuenta las prácticas lingüísticas en toda su extensión en la generación de socialidad.

Muchas de estas teorías parecen llegar a las puertas del rol del lenguaje, pero ante el temor de recaer en una forma de constructivismo lingüístico retroceden hacia los contenidos *mentales* de los grupos y los individuos. Un último ejemplo puede verse en la siguiente definición de cómo se forman los grupos sociales:

Tal vez debe haber además en este grupo de personas *un determinado mecanismo* que forme la intencionalidad colectiva a partir de las intenciones de las personas individuales. Este puede ser, por ejemplo, la influencia de poder de una autoridad (una autorización externa) o también el libre acuerdo (autorización interna). También el mecanismo de la tradición, que es una parte central de la cultura, es un ejemplo de procedimiento que puede producir algunas intencionalidades colectivas (Detel, 2007, p. 85; la traducción y las cursivas son mías).

Más adelante, entre las condiciones que deben darse para que haya un grupo social, el autor menciona un tercer punto: “Entre las personas existe un mecanismo

que forme, a partir de sus intenciones individuales, sus intenciones colectivas” (Detel, 2007, p. 86). Es decir, pueden contemplarse varios mecanismos para la formación de la intencionalidad colectiva y la subsiguiente formación del grupo social (como la tradición o el poder, mencionados por Detel), pero parece que todos deben estar articulados *por alguna forma de práctica discursiva*. Ahora bien, cuando el mecanismo esencial para la configuración de los grupos es el lenguaje, es ese mecanismo el que debe tematizarse en primer plano desde un punto de vista *ontológico* y no las *actitudes individuales* con las cuales supuestamente los sujetos participan en la formación de los colectivos humanos.

Puede parecer que la definición de una ontología social debe contener una referencia a lo mental (Jansen, 2005). En parte debe ser así si no se quiere caer en una forma de naturalismo que niega lo característico de la acción humana y las formaciones sociales en las cuales esta se desarrolla. El contenido de lo mental no puede negarse, lo que debe hacerse en todo caso es discutir su constitución y el alcance que puede tener en una ontología de lo social. La lingüística debe tener allí un papel destacado, aún más importante que el de la intencionalidad.

Referencias

- Apel, K.-O. (2008). Significado lingüístico e intencionalidad. En K.-O. Apel, *Semiótica Filosófica* (pp. 141 – 196). Prometeo.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo.
- Bratman, M. (2009). Geteiltes kooperatives Handeln. En Schmid, H. B. und Schweikard, D. (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 176 – 193). Suhrkamp.
- Cela Conde, C. (1989). El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología. En V. Camps (Ed.), *Historia de la ética* (pp. 602 – 634). Crítica.
- Detel, W. (2007). *Grundkurs Philosophie. Bd. 5: Philosophie des Sozialen*. Reclam.
- Durkheim, E. (2012). *Las reglas del método sociológico*. Gorla.
- Epstein, B. (2018). Social Ontology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>
- Freyer, H. (1973). *Teoría del espíritu objetivo*. Sur.
- Fultner, B. (2017). Collective Agency and Intentionality: A Critical Theory Perspective. En Thompson, M. (Ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory* (pp. 523 – 546). Palgrave. https://doi.org/10.1057/978-1-137-55801-5_24
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of a Theory of Structuration*. Polity Press.

- Gilbert, M. (2003). The structure of the social atom: joint commitment as the foundation of human social behavior. En Schmitt, F., *Socializing Metaphysics. The nature of social reality* (pp. 39-64). Rowan & Littlefield.
- Gilbert, M. (2014). *Joint Commitment. How We Make the Social World*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199970148.001.0001>
- Habermas, J. (1984). Intention, Konvention und sprachliche Interaktion. En J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (pp. 307-331). Suhrkamp.
- Hartmann, N. (1931). Kategorien der Geschichte. En G. Ryle (Ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy* (pp. 24-30). Oxford University Press. <https://doi.org/10.5840/wcp7193110>
- Jansen, L. (2005). Was ist Sozialontologie? En O. Neumaier, C. Sedmak, M. Zichy, (Eds.), *Philosophische Perspektiven. Beiträge zum VII Internationalen Kongress der ÖGP* (pp. 279-284). Ontos.
- Kondylis, P. (1999). *Das Politische und der Mensch. Grundzüge einer Sozialontologie*. De Gruyter.
- Kuhlmann, W. (1992). Zur Kritik der Intentionalismus in der Kommunikationstheorie. En W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien der Transzendentalpragmatik* (pp. 51 – 72). Königshausen & Neumann.
- Mill, J. S. (1843). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. John W. Parker.
- Pettit, P. (2003). Groups with minds of their own. En F. Schmitt, (Ed.), *Socializing Metaphysics. The nature of social reality* (pp. 167-193). Rowan & Littlefield.
- Renault, E. (2016). Critical Theory and Processual Social Ontology. En *Journal of Social Ontology*, 2 (1), pp. 17 – 32. <https://doi.org/10.1515/jso-2015-0013>
- Schatzki, T., Knorr Cetina, K. & Von Savigny, E. (Eds.) (2001). *The Practice Turn in Contemporary Philosophy*. Routledge.
- Schmid, H. B. & Schweikard, D. (2009). Einleitung: Kollektive Intentionalität. Begriff, Geschichte, Probleme. En H. B. Schmid & D. Schweikard (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 11-65). Suhrkamp.
- Schmid, H. B. & Schweikard, D. (Eds.) (2009). *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Suhrkamp.
- Scholz, O. R. (2008). Sozialontologie. En Gosepath, S. (Ed.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* (pp. 1229 – 1234). De Gruyter.
- Searle, J. (2009a). Einige Grundprinzipien der Sozialontologie. En H. B. Schmid & D. Schweikard (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 504-533). Suhrkamp.
- Searle, J. (2009b). Language and social ontology. En C. Matzavinos (Ed.), *Philosophy of the Social Sciences. Philosophical Theory and Scientific Practices* (pp. 9-27). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812880.003>

- Theunissen, M. (1977). *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110855845>
- Tuomela, R. (2003). The We-Mode and the I-Mode. En F. Schmitt (Ed.), *Socializing Metaphysics. The nature of social reality* (pp. 93-128). Rowan & Littlefield.
- Tuomela, R. (2007). *The Philosophy of Sociality. The shared point of view*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195313390.001.0001>
- Tuomela, R. (2009). Kollektive Akzeptanz, soziale Institutionen und Gruppenüberzeugungen. En H. B. Schmid & D. Schweikard (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 534-555). Suhrkamp.
- Tuomela, R. & Miller, K. (2009). Wir-Absichten. En H. B. Schmid & D. Schweikard (Eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (pp. 72-98). Suhrkamp.
- Tuomela, R. (2013). *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*. OUP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199978267.001.0001>
- Walther, G. (1922). Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften). En *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung VI* (pp. 1-159). Niemayer.
- Winch, P. (1990). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Routledge.