

### 1. Introducción

La filosofía más reciente se ha vuelto a plantear el problema clásico de la realidad propia de lo social. En este sentido, se habla con frecuencia de la elaboración de una “ontología social”, incluso en el ámbito de la filosofía anglosajona, tradicionalmente renuente a las consideraciones que podríamos llamar “metafísicas”.<sup>1</sup> En la filosofía española contemporánea, el término “metafísica” se ha utilizado por Zubiri para designar, no lo que está más allá de la física, sino el momento transcendental de todas las cosas, que sería su carácter de “realidad”. La realidad, para Zubiri, sería una formalidad, es decir, un modo en que las cosas quedan en nuestros actos: las cosas, en la aprehensión, quedan como radicalmente otras respecto al acto mismo de aprehensión. En esta perspectiva, “metafísica” vendría a significar simplemente “filosofía de la realidad”. En cambio, la ontología trataría de un momento ulterior, que sería la actualidad de cualquier realidad en el “mundo”, entendiendo por tal la unidad de todas las cosas reales por su carácter de realidad.<sup>2</sup> Utilizando esta terminología, podríamos decir que la pregunta por la realidad propia de lo social sería una pregunta “metafísica” antes que “ontológica”.

Cabe preguntarse, sin embargo, si la “metafísica” o la “ontología” agotan plenamente todo el ámbito del acontecer, especialmente del acontecer humano.<sup>3</sup> En otro lugar hemos propuesto que los “actos” no pertenecen a la realidad en el sentido de Zubiri, y por tanto tampoco al ámbito de ser.<sup>4</sup> La razón sería la siguiente. Si la realidad designa el modo en que las cosas quedan en nuestros actos, habría que decir que los actos mismos no se actualizan como realidades. Los actos no serían propiamente cosas, sino el “aparecer” o el “actualizarse” de las cosas. Usando una vieja terminología aristotélica, podemos decir también que los actos son el “surgir” (*hypárkhein*) de las cosas.<sup>5</sup> Pero el surgir no surge, el actualizarse no se actualiza, el aparecer no aparece. Si tratamos de recordar un acto pasado, lo que aparece no es propiamente ese acto, sino las cosas que aparecieron en el pasado, y que ahora recordamos. Los actos, en este sentido, son “invisibles”, como ha subrayado Michel Henry.<sup>6</sup> Ahora bien, esto no significa que los actos sean separables de las cosas. Si los actos son el aparecer de las cosas, no hay actos sin cosas. Incluso el dolor más recóndito es el aparecer de algo que me duele. Incluso el sentimiento más vago permea a todas las cosas que aparecen. Por eso, ningún dualismo es posible. El aparecer es inseparable de lo que aparece.

---

1 Cf. J. R. Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, New York, 2010, p. ix. También su *The Construction of Social Reality*, London, 1995.

2 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980, pp. 113-132, 217-228.

3 El mismo Zubiri tuvo el coraje de admitir esta posibilidad, cf. *Sobre la realidad*, Madrid, 2001, pp. 157, 160.

4 Cf. A. González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá, 2014.

5 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048 a 30-31.

6 Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990.

Esta atención a los actos nos sitúa en una perspectiva que podemos llamar “fenomenológica” en un sentido radical. Precisamente cuando Husserl formuló por primera vez la “reducción” fenomenológica, la planteó como una vuelta a los actos mismos.<sup>7</sup> Sin embargo, frente a toda “metafísica de la subjetividad” hay que afirmar que el análisis de los actos no se identifica sin más con una vuelta sobre el sujeto.<sup>8</sup> Son los actos mismos los que poseen la verdad primera a la que tiene sentido “reconducir” toda nuestra experiencia, para preguntarse por sus formas originarias de manifestación. De lo que se trata entonces, no es de volverse a la subjetividad, sino de volverse a los actos mismos para preguntarse cómo surge en ellos la sociedad. Y, por cierto, nada prejuzga que la sociedad pueda surgir en formas más radicales que aquellas en las que usualmente ha sido considerada por la fenomenología.<sup>9</sup> Lo veremos en lo que sigue.

Al conjunto de todos los actos, en su inmediatez primera, lo podemos llamar “praxis”. La praxis, así tomada, no está restringida a nuestro comportamiento externo, o a aquellas acciones orientadas por un fin, y puestas en marcha por nuestra volición. Frente a la contraposición medieval y moderna entre teoría y praxis hay que afirmar que también hay una praxis teórica.<sup>10</sup> De hecho, para Aristóteles, la teoría era la forma suprema de praxis. La razón estriba en que, para Aristóteles, la praxis perfecta designaba las actividades que tienen su fin en sí mismas.<sup>11</sup> Y la teoría, en la concepción aristotélica, es aquella actividad que no se hace en virtud de ninguna otra, y por tanto la superior de todas ellas. En cambio, para Aristóteles, las actividades que tienen su fin fuera de sí mismas, como la producción de un barco, no serían propiamente praxis. Ahora bien, si definimos la praxis como el conjunto de nuestros actos en su inmediatez primera, habría que decir que la producción también pertenece a la praxis. La praxis es simplemente el conjunto de nuestros actos, desde los actos más elementales de movimiento hasta los actos más complejos de elaboración teórica.

Este concepto de praxis nos evita algunos de los dilemas propios de la filosofía usual de la acción. La filosofía moderna dividió el mundo en subjetividad y objetividad, y no supo dónde situar las acciones. Por una parte, las acciones eran entendidas como algo que sucedía en el mundo, y que por lo tanto habría de obedecer a las leyes propias del mundo objetivo. Pero, por otra parte, las acciones eran algo realizado por los sujetos humanos, de modo que, desde otro punto de vista, pertenecerían en su raíz al mundo subjetivo.<sup>12</sup> De ahí los dualismos modernos en la teoría de la acción. Una manera usual de construir un puente que salvara este dualismo entre objetividad y subjetividad fue sostener que las acciones humanas estarían compuestas de dos elementos, cada uno de ellos perte-

---

7 Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua. II, Den Haag, 1950, p. 43.

8 Cf. mi trabajo sobre “El problema del sujeto”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 41 (2014) 173-193.

9 Pueden verse los siempre valiosos trabajos de A. Schulz en sus *Structuren der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 1990 y 1991 (2 vols.).

10 Para Husserl era posible hablar de una “praxis teórica”, cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua. VI, Den Haag, 1976, p. 145.

11 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048 b 18-22; etc.

12 El problema está clásicamente planteado en I. Kant, cuando se enfrenta al problema de la libertad bajo los dos puntos de vista, el de la subjetividad y el de la objetividad, en su *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, B 102-110, cf. sus *Werke*, vol. VII, Wiesbaden, 1956.

neciente a uno de los dos mundos. Por un lado, las acciones serían movimientos corporales, y en cuanto tales pertenecerían al mundo objetivo. Por otro lado, las acciones tendrían un momento que podemos llamar “intencional”, en virtud del cual los sujetos le darían un sentido a esos movimientos corporales. Las acciones, así entendidas, serían “movimientos corporales con sentido”, y estarían compuestas por un ingrediente objetivo y por otro subjetivo.<sup>13</sup>

Ahora bien, desde el concepto de praxis que hemos propuesto, habría que comenzar señalando que la división entre objetividad y subjetividad llega un tanto tarde.<sup>14</sup> Los actos, de cuya verdad primera hemos partido, no pertenecen ni a la objetividad ni a la subjetividad. Propiamente, ellos se encuentran en el momento de intersección entre eso que tan impropiamente se ha llamado “subjetividad” y eso que también muy impropiamente se ha llamado “objetividad”.<sup>15</sup> Estos términos designan momentos ulteriores que, en el mejor de los casos, se constituirían a partir de los actos mismos. Así, por ejemplo, a partir del concepto de acto, y en virtud de su diferencia radical con las cosas, puede llegar a elaborarse un concepto de “persona”. Y a partir de esa misma diferencia radical entre los actos y las cosas se puede sostener que primeramente nos encontramos con una alteridad radical de las cosas que aparecen en nuestros actos. Se trata de una alteridad radical a la que podemos llamar “realidad”. No la realidad en el sentido medieval o moderno de una zona de cosas “fuera” de mi mente, sino la realidad como aquella diferencia radical entre actos y cosas que aparece en los actos mismos.<sup>16</sup> Y aparece precisamente porque los actos no se actualizan como cosas, porque ellos son la actualización misma de las cosas.

Tampoco se puede decir que la praxis sea un movimiento corporal al que se une un momento intencional. Ciertamente, todos nuestros actos acontecen “carnalmente”, es decir, acontecen en el “aquí” de un cuerpo. Ahora bien, este carácter carnal de los actos no significa que todos ellos se definan por un movimiento corporal perceptible. Así, un acto de imaginación, o un acto de pensamiento no implican necesariamente movimientos visibles de nuestro cuerpo. Y sin embargo, ellos pertenecen a nuestra praxis. La imaginación y el pensamiento también son praxis, porque son actos. Y son actos, porque son un aparecer, un surgir, de las cosas, aunque no vayan acompañados de movimientos corporales visibles. Por otra parte, lo intencional puede llegar algo tarde a la hora de definir nuestros actos. Podría haber, como Husserl mismo admitía, vivencias sensibles en las que no haya un momento intencional de captación de sentido, por más que tales vivencias constituyan un caso excepcional y extremo. Aunque Husserl no consideró que tales vivencias fueran “actos” propiamente dichos, podríamos optar por definir el acto, no por la intencionalidad, ni

---

13 En la filosofía analítica, el concepto de “acción básica” de A. Danto se inscribe en esta perspectiva, cf. sus “Basic Actions”, en A. R. White (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford, 1968, pp. 43-58. Sobre el análisis de Danto descansan en último término las reflexiones sobre la acción que encontramos en J. R. Searle, cf. *Making the Social World*, op. cit., pp. 35-38, o en Jürgen Habermas, cf. su *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol 1., Frankfurt a. M., 1987 (4ª ed.), pp. 142-151.

14 Lamentablemente, el trabajo de Searle comienza sentando presupuestos no justificados sobre lo que pueda ser una ontología aceptable de lo social, y aceptando sin más la distinción clásica entre subjetividad y objetividad, cf. *Making the Social World*, op. cit., pp. 3-4, 17-18.

15 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 165.

16 Cf. X. Zubiri, *ibid.*, pp. 57-60.

por la actualidad del objeto intencional, sino simplemente por el surgir de las cosas.<sup>17</sup> Y estas cosas podrían designar, desde los objetos más complejos, hasta la más elemental de las cualidades sensibles.

## 2. Los actos compartidos

Llegados a este punto, y así caracterizada, de modo sucinto, la praxis humana, tendríamos que preguntarnos por su carácter *social*. Si lo primero que se da a nosotros son los actos, hemos de considerar lo social, en primer lugar, como un carácter de nuestros actos, y no *primeramente* como aquello que surge en ellos. Esto nos acerca de entrada a la perspectiva de aquellos autores que fundan la teoría social en la actividad humana,<sup>18</sup> más que a la perspectiva de quienes comienzan hablando de la sociedad como una “conciencia colectiva”, como un “sistema social” o como un conjunto objetivado de instituciones.<sup>19</sup>

Una posible estrategia para aclarar en qué consiste el carácter social de la praxis humana sería establecer una comparación con el comportamiento social animal. La ventaja de esta perspectiva consiste en que ella, de entrada, comienza recordándonos las bases biológicas de toda sociedad. El ser humano establece relaciones sociales con sus congéneres, de tal modo que la sociedad presupone siempre la existencia de unos vínculos básicos, que se dan por generación, y que constituyen la realidad de una especie.<sup>20</sup>

Ahora bien, este fundamento biológico no basta para aclarar en qué consiste lo propio de la sociedad humana. También los animales establecen vínculos sociales con los miembros de su propia especie, y hay especies especialmente gregarias. Sin embargo, estos vínculos sociales parecen ser muy distintos de aquellos que se dan entre los humanos. El comportamiento social de los animales parece estar prefijado en gran medida en su equipo instintual, de tal manera que las sociedades animales apenas variarían a lo largo de los tiempos, y solamente se modificarían con la aparición de una nueva especie. Evidentemente, esto no sucede con las sociedades humanas, enormemente variadas a lo largo de los siglos. Entonces se trataría de averiguar qué es lo que tiene el ser humano que le permite configuraciones de la sociedad mucho más ricas y dinámicas que las que encontramos entre los animales.

---

17 En las primeras obras Husserl, los actos designan a las vivencias intencionales, cf. sus *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua. XIX/1, Den Haag, 1984, pp. 382, 394. Ulteriormente, el concepto de acto en Husserl se hace aún más restrictivo, exigiendo también la “actualidad” del objeto intencional para que se pueda hablar propiamente de “acto”, cf. sus *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua. III/1, Den Haag, 1976,, pp. 188-190.

18 Entre los clásicos, Max Weber entiende que el objeto de la sociología ha de ser la “acción social”, cf. sus *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1988 (7ª ed.), p. 542. Un planteamiento más reciente en una dirección semejante sería el de Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, 1986.

19 Cf. Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, 1951; Talcott Parsons, *El sistema social*, Madrid, 1984 (3ª ed.); Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M., 1988 (2ª ed.).

20 Cf. X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, 2006, pp. 37-42.

La filosofía del siglo pasado situó lo original del ser humano en el lenguaje, entendiéndolo que éste sería el que hace posible las instituciones, y su continuidad a lo largo de la historia. Es una concepción que todavía encontramos en autores como Searle.<sup>21</sup> Sin embargo, esto no es tan obvio. Ciertamente, el lenguaje humano tiene características propias y exclusivas, que no encontramos entre los animales. Y el lenguaje es una institución decisiva, pues, como Searle ha mostrado fehacientemente, el lenguaje posibilita el desarrollo ulterior de otras instituciones. Ahora bien, en primer lugar, ¿quién nos ha dicho que la sociedad consiste primeramente en instituciones? Esta idea, de origen contractualista, olvida que toda institución requiere una versión previa que, a su vez, no consiste en institución.<sup>22</sup> En segundo lugar, las investigaciones más recientes sobre las diferencias entre la especie humana y el resto de los primates superiores nos muestra que las diferencias decisivas aparecen antes que el lenguaje, en la realización de actos tan elementales como la “función deíctica”.<sup>23</sup> Los chimpancés no entienden el gesto simple de “indicar” (*point*), y si son adiestrados para realizarlo, nunca entienden que alguien les pueda estar indicando para transmitirles información que pueda ser beneficiosa para ellos mismos.<sup>24</sup>

Lo que resulta especialmente interesante es constatar que la función deíctica o, para simplificar, el “indicar”, es una capacidad que aparece en los niños hacia los doce meses, *antes de comenzar a hablar*. En esto tiene toda la razón Searle cuando considera la “intencionalidad” como anterior al lenguaje.<sup>25</sup> Sin embargo, lo que habría que señalar es que el indicar, *aunque no incluya el lenguaje*, es ya un acto *social*. ¿En qué consiste este carácter social del indicar? Analicemos cualquier acto de indicar. Cuando indicamos, nos encontramos ante alguna cosa o cosas que surgen ante nosotros. Ahora bien, este surgir no es un surgir individual. Al indicar, llamamos la atención respecto a lo que surge, de tal manera que esto que aparece para nosotros mismos, aparece también para otro. Del mismo modo, cuando alguien nos indica algo, entendemos que eso que el otro nos indica no sólo está surgiendo para nosotros mismos, sino también para aquél que nos está señalando la cosa. Podríamos decir que, al indicar, acontece un surgir que no es solamente un surgir ante mí mismo, sino también un surgir ante otra persona, o incluso ante un grupo entero de personas. En el indicar nos encontramos con *un surgir compartido*. Lo que surge para mí, está también surgiendo para otro o para otros.

En realidad, y contra lo que Searle piensa, solamente los seres humanos pueden compartir actos.<sup>26</sup> Por supuesto, se puede decir, desde el punto de vista del “individualismo metodológico”, que esos actos, presuntamente compartidos, tienen lugar en el cerebro

---

21 Cf. su *Making the Social World*, *op. cit.*, pp. 90-122.

22 Cf. X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, *op. cit.*, pp. 48-49.

23 Cf. M. Tomasello, “Why don't apes point”, en N. J. Enfield y S. C. Levinson (eds.), *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*, Oxford and New York, 2006, pp. 506-524.

24 Cf. M. Tomasello, M. Carpenter, y U. Lizskowski, “A new look at infant pointing”, en *Child Development* 78 (2007) 705-722.

25 Cf. J. R. Searle, *Making the Social World*, *op. cit.*, p. 61 y ss.

26 J. R. Searle da por supuesto que los primates superiores también son capaces de una “intencionalidad compartida”, cf. *The Construction of Social Reality*, *op. cit.*, p. 23; *Making the Social World*, *op. cit.*, p. 43. Puede verse la crítica de A. Kaufmann, “Collective Intentionality: a Human -not a Monkey- Business”, en *Phenomenology and Mind* 2 (2012) 98-105.

de cada uno. Sin embargo, la apelación al cerebro es un recurso explicativo, siempre ulterior al análisis mismo de la praxis. Y lo que hay que decir, desde el punto de vista del análisis de la experiencia, es que cuando indico algo a alguien, o cuando alguien me indica algo a mí, yo mismo vivo el acto de ver como un acto compartido. No lo vivo como un acto que realizo solamente yo, sino un acto que realizamos “nosotros”. Al ver la cosa, la vemos como algo que nosotros estamos viendo, y no como algo que sólo yo estoy viendo. En este punto, tiene toda la razón Searle cuando afirma que ese acto, por individual que fuera, no acontece de hecho como un acto individual, sino como un acto compartido, que es vivido por mí como un acto en común, en el que “nosotros” estamos viendo un mismo objeto.<sup>27</sup> Si se quiere utilizar una expresión clásica, podemos decir que estamos ante lo que Aristóteles llamaba un “acto de co-sentir”.<sup>28</sup>

### 3. La génesis de las estructuras

La posibilidad de compartir los actos está directamente relacionada con aquello que Zubiri ha llamado “realidad”. La realidad es una alteridad radical de las cosas respecto a nuestros actos. En cambio, para el animal las cosas son meros estímulos para una respuesta. Esto explica aquello que los experimentadores llaman una mayor “impulsividad” de los primates superiores respecto a los humanos.<sup>29</sup> La alteridad radical entre las cosas y los actos implica precisamente la posibilidad de que los seres humanos atiendan no sólo a los resultados de las propias acciones, sino a las acciones mismas. En algunos experimentos muy significativos, los chimpancés son capaces de obviar todos los pasos irrelevantes de una tarea, una vez que captan cuál es el dispositivo necesario para producir el resultado apetecido. Esto muestra una magnífica capacidad de los chimpancés para descubrir las conexiones causales, al mismo tiempo que desatienden a los procesos. En cambio, los niños muestran un interés en repetir los procesos mismos, precisamente porque su impaciencia por los resultados es menor, y porque pueden atender a las acciones mismas, y no sólo a los resultados.<sup>30</sup> Y esto es precisamente lo que permite que el ser humano pueda aprender a desarrollar todos los comportamientos colectivos que están en el origen de las instituciones.

La posibilidad de compartir los actos, y la atención a ellos, nos permite entender la génesis de las instituciones. Esta génesis no requiere de la existencia previa de un lenguaje, por más que el lenguaje potencie extraordinariamente el desarrollo de las instituciones. Ahora bien, el lenguaje no es la primera de las instituciones. El mismo gesto de indicar, aunque tenga una base biológica en el ser humano, que explicara su difusión universal, tiene que ser institucionalizado, para adquirir un sentido estable. De hecho, en algunas

---

27 Una objeción a la que se enfrenta J. R. Searle, cf. *Making the Social World*, op. cit., pp. 42-50.

28 Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia* 1245 b 23-24.

29 Cf. P. Vlamings, J. Uher y J. Call, “How the great apes (*Pan troglodytes*, *Pongo pygmaeus*, *Pan paniscus* and *Gorilla gorilla*) perform on the reversed contingency task: The effects of food quantity and food visibility”, en *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes* 32 (2006) 60-70.

30 Cf. V. Horner y A. Whiten, “Causal knowledge and imitation/emulation switching in chimpanzees (*Pan troglodytes*) and children”, en *Animal Cognition* 8 (2005) 164-181.

culturas hay gestos que pueden sustituir al movimiento del dedo índice. El indicar es un comportamiento que ha adquirido un sentido comúnmente aceptado, y de esta manera sirve para llamar la atención sobre alguna cosa, cuyo aparecer es posible compartir. El que el indicar llegue a quedar “fijado” como un gesto dotado de sentido es algo que acontece antes que el lenguaje, y que no pende de él. Sin embargo, el indicar requiere de nuestra capacidad para atender a los actos, y para compartirlos.

¿Cómo llega entonces el indicar a ser una institución? Aquí es precisamente donde nos encontramos con el “haber” humano del que nos habla Zubiri.<sup>31</sup> El indicar es posible mediante los procesos de adiestramiento en los que la madre u otro adulto significativo interactúan con el niño y con las cosas. En ese proceso, un movimiento determinado, realizado con el dedo índice, va adquiriendo un sentido concreto, sin que para ello se requiera la previa adquisición del lenguaje. No tenemos una “declaración” lingüística que le otorgara al gesto de indicar un carácter institucional. Lo que tenemos inicialmente es un distanciamiento respecto a las cosas en alteridad radical, y un compartir los actos en los que surgen ciertas cosas. Este distanciamiento y este compartir los actos permiten la atención a los procesos mismos, el desarrollo de un adiestramiento en virtud del cual se puede llegar a otorgar un sentido determinado a ciertos gestos, como el gesto de indicar. De este modo, los gestos van siendo incorporados a nuestro “haber humano”. Muchos gestos y cosas pueden adquirir así un sentido comúnmente aceptado, incluso antes de que exista un lenguaje. Es el caso, por ejemplo, de algunos ejemplos mencionados por el mismo Searle.<sup>32</sup> Para que un muro de piedra adquiriera el sentido de ser una “frontera”, o para que una cosa sea considerada como “propia”, no se necesita propiamente del lenguaje, pero sí se necesita de actos compartidos, que permitan que una misma cosa adquiriera un sentido común a todos los agentes.

El sentido no equivale sin más al significado. La idea de que solamente puede haber sentido si hay lenguaje es, como el mismo Searle afirma, mala biología.<sup>33</sup> Posiblemente el sentido antecedió al lenguaje. Los animales, aun careciendo de lenguaje, pueden entender el sentido de numerosos signos, incluyendo los signos utilizados por los humanos. En el caso del ser humano, el sentido comienza siendo una orientación de las acciones. Cuando tomo una taza de café, la “taza de café” no es simplemente algo que aparece en nuestros actos. Además de aparecer en nuestros actos, la taza de café sirve para fijar nuestras acciones, de tal manera que determinada configuración de nuestros actos se convierte ahora en una actuación repetible, como puede ser la actuación de “coger una taza de café”, o la actuación de “tomar café”. De este modo, la taza de café no es sólo el sentido de una cosa, sino que es el sentido de una actuación. El sentido, así entendido, es una función constructa de las cosas con nuestra praxis.<sup>34</sup> Todo sugiere que muchos animales pueden dar sentido

---

31 Cf. X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., pp. 44-45; también su libro *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, pp. 260-261.

32 Cf. J. R. Searle, *Making the Social World*, op. cit., pp. 19-20, 88-89.

33 Cf. J. R. Searle, *ibid.*, p. 61.

34 X. Zubiri entiende el sentido como la función constructa de una cosa con la propia vida, cf. *Inteligencia sentiente*, op. cit., pp. 59, 177. Ahora bien, la vida no es propiamente una realidad, sino la unidad invisible de nuestros actos.

a las cosas, integrándolas en su vida. Y los primates superiores pueden entender y utilizar símbolos. Sin embargo, lo decisivo acontece ya antes del uso de los símbolos, en el momento en que ciertas actuaciones quedan fijadas recurriendo a aquellos esquemas intencionales que permiten que las cosas tengan una función constructa con nuestra praxis.

En el caso del ser humano, el sentido de las cosas (su función constructa con nuestra praxis) puede ser compartido, precisamente porque el ser humano puede compartir sus actos. De este modo, la génesis de las instituciones, que se verá enormemente potenciada por el lenguaje, comienza ya en habilidades elementales como la de indicar, que no requieren el lenguaje. Por eso podemos decir que el principal paso para entender la génesis de las estructuras sociales no consiste en mostrar cómo el lenguaje, en virtud de sus poderes ilucucionarios, conlleva la aparición de las instituciones. El proceso es más rico y más radical. La alteridad radical entre las cosas y los actos implica una liberación de los actos, que pueden ser compartidos. El que los actos puedan ser compartidos implica la posibilidad de que el sentido que las cosas adquieren respecto a nuestra praxis sea un sentido compartido. Cuando el sentido es compartido, ciertas cosas pueden adquirir un significado permanente para el grupo social, y por ello llegar a institucionalizarse. Y esto puede suceder, insistimos, con anterioridad a la aparición del lenguaje, como muestra la función deíctica.

De hecho, el mismo lenguaje es una institución, que puede surgir precisamente cuando ciertas acciones (como las fonaciones) comienzan a adquirir un sentido permanente y compartido para un grupo social. Esto requiere dos niveles. Por una parte, las fonaciones pueden ser entendidas con un sentido compartido. No se trata solamente de que yo entienda que una determinada fonación tiene un sentido, como cuando identifico que un grito es una expresión de dolor. Al compartir un sentido, entiendo también lo que los otros entienden cuando oyen ese grito, y también lo que entienden cuando yo emito ese sonido. De este modo, el sentido de un sonido se fija, adquiriendo una función constructa no sólo con la propia praxis, sino con la praxis colectiva. No sólo eso. En un segundo nivel, esas fonaciones, pueden ahora ser usadas para entender otras cosas. Así como la función deíctica sirve para llamar la atención sobre ciertas cosas, una fonación puede servir para nombrar algo. De este modo, surgen los significados.<sup>35</sup> Y, cuando surgen los significados, surge el lenguaje. Y, con el lenguaje, surge también la posibilidad de hacer declaraciones, con lo que las capacidades humanas para forjar instituciones experimentan un desarrollo decisivo, tal como ha mostrado convincentemente Searle.<sup>36</sup>

En cualquier caso, es importante tener en cuenta que las instituciones no constan solamente de cosas a las que se ha dado un nuevo significado (como el dinero) o de personas que adquieren roles fijos. Una gran parte de las instituciones consisten en acciones institucionalizadas. Pensemos, por ejemplo, en el saludo como institución social.<sup>37</sup> La perspectiva que aquí hemos esbozado nos permite entender que la génesis de estas instituciones puede tener unas raíces que son muy anteriores al uso del lenguaje, y que, sin embargo, son raíces propiamente humanas. Muchas formas de saludo se pueden haber originado en com-

---

35 Cf. A. González, *Estructuras de la praxis*, Madrid, 1997, pp. 116-137.

36 Cf. J. R. Searle, *Making the Social World*, op. cit., pp. 90 y ss.

37 Cf. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, en sus *Obras completas*, vol. 7, Madrid, 1964 (2ª ed.), pp. 69-271, especialmente pp. 201-232.



portamientos anteriores a la hominización. Pero en el ser humano estas formas de saludo adquieren un carácter muy especial, en cuanto actos estrictamente compartidos en el modo de un “nosotros”. Esto sucede ya en el nivel radical del tocar. Los besos, los apretones de mano, y otras formas de saludo incluyen el tocar, y en este tocar acontece una forma radical de compartir actos. En un mismo acto de tocar surge tanto la mano del otro como la mano propia. Se trata del sentido más estricto del “acontecer”. En castellano, el acontecer no designa meramente la “co-pertenencia” entre el ser humano y el mundo,<sup>38</sup> sino el “*ad-con-ting-esc-ere*”, es decir, el “co-tocar” que es, al mismo tiempo, un “co-surgir” de las cosas, y de los propios cuerpos, en los actos compartidos. Por supuesto, este “acontecer”, como acto compartido, no es todavía una institución. Para que el acontecer llegue a ser institución se requiere que el acto quede fijado con un sentido compartido. En ello puede jugar un papel decisivo el lenguaje, por más que el proceso mismo que conduce a las instituciones, y la misma institucionalización, comiencen antes que el lenguaje.

#### 4. La génesis del poder

Todo lo anterior nos muestra que los intentos de comprender la sociedad a partir de la colaboración, o a partir de las instituciones, llegan demasiado tarde. Ciertamente, las instituciones requieren de la colaboración, y la colaboración requiere también de las instituciones. Pero ambas dimensiones se fundan en el “co-” radical de los actos compartidos. Porque el ser humano puede compartir sus actos en el modo “nosotros”, puede colaborar en formas que no alcanzan otros seres vivos, y esta colaboración puede incluir instituciones como el lenguaje, y todas las demás instituciones derivadas de él. Esta perspectiva radical es importante para entender la índole del poder, o de los poderes, que conforman la vida social. En la historia de la filosofía se ha tendido a entender el poder de un modo único, y solamente en tiempos recientes la filosofía contemporánea ha reclamado la necesidad de elaborar una reflexión sobre la multiplicidad de los sentidos del término “poder”.<sup>39</sup>

En filosofía social, el poder no se puede reducir, por ejemplo, a los “poderes deónticos” que derivan del uso del lenguaje, tal como sucede con las obligaciones que van inscritas en actos lingüísticos como las promesas o las declaraciones.<sup>40</sup> Ciertamente, estos poderes tienen una función muy relevante en la vida social, pero no agotan la pluralidad y diversidad de los poderes. Incluso la pretensión de entender la vida social desde las instituciones se encuentra con instituciones fundamentales, como el estado, en cuya esencia está el recurso a un tipo de poder que no es propiamente “deóntico”, como es la violencia física. Aunque se insista en que todo estado necesita consensos morales previos, reduciendo la violencia a una *ultima ratio*, es interesante observar que el surgimiento del estado tiene que ver precisamente con la pretensión de limitar la violencia, hasta el punto de que el estado termina por monopolizarla en casi todos los casos que van más allá de la llamada “legítima defensa”.<sup>41</sup> Reducir la vida sociedad a los poderes morales, derivados del uso del

---

38 Como el *Ereignis* en Heidegger, cf. *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt a. M., 2006, pp. 31-50.

39 X. Zubiri ha esbozado una rica filosofía del poder, en cuyos detalles no podemos entrar en este lugar.

40 Cf. J. R. Searle, *Making the Social World, op. cit.*, pp. 123 y ss.

lenguaje, tiene el peligro de ignorar otras dimensiones esenciales, y menos agradables, de los poderes que intervienen en la constitución de una sociedad.

Sin pretender agotar todas las formas de poder social, digamos algo sobre la violencia y el poder. Ciertamente, la violencia existe en todas las formas de vida animal, y también, en grados diversos, entre los primates superiores. En el caso de muchos animales, el poder social está muy directamente relacionado con la posibilidad de ejercer la violencia, de forma que el individuo socialmente dominante es simplemente el más fuerte. Ahora bien, ¿qué implica la alteridad radical entre las cosas y los actos, y la posibilidad de compartir actos, para las formas de violencia específicamente humanas? Aquí podemos decir que la distancia de las cosas respecto a los actos posibilita la modulación de las acciones humanas por los demás. De este modo, los demás se hacen presentes en la propia vida, permitiéndonos o impidiéndonos el acceso a las cosas.<sup>42</sup> Ésta ya es una forma elemental de poder, anterior a las mismas instituciones, y que puede requerir diversos grados de violencia. Las instituciones surgen precisamente para “fijar” este acceso a las cosas. De ahí que puedan aparecer muy tempranamente tanto las diversas formas de propiedad como las reglas relativas al uso de la violencia.

Todo ello da lugar ulteriormente a los poderes “deónticos”.<sup>43</sup> Sin embargo, aquí nos interesa llamar la atención sobre la institucionalización de otro tipo de poder más elemental. Ya los primates superiores pueden captar relaciones causales entre los objetos, y por tanto calcular los resultados de las propias acciones. Además, estos resultados, en la medida en que pueden ser atribuidos a un agente, permiten la retribución, por más que esto no suceda, en el caso de los primates superiores, más que en el “modo yo”.<sup>44</sup> En el caso del ser humano, el principio retributivo se puede institucionalizar. De este modo, algunas instituciones adquieren un poder que va más allá de las obligaciones que se desprenden de su carácter institucional. Algunas instituciones adquieren o reclaman para sí la capacidad de retribuir las acciones humanas. Un “poder institucionalizado” es una institución, del tipo que sea, que pretende garantizar una correspondencia entre las acciones humanas y sus resultados. Así, por ejemplo, un poder económico es una institución que pretende garantizar una correspondencia entre determinadas acciones (ahorrar, invertir, etc.), y los resultados esperados. Lo mismo puede decirse de los poderes religiosos, o de cualquier otro poder social. Se trata de instituciones que se constituyen en garantes de la correspondencia entre la acción humana y sus resultados.

En un sentido propio, la retribución acontece cuando se pretende hacer caer sobre el agente las consecuencias de sus propias acciones. Y cuando la retribución incluye la violencia física nos encontramos con la raíz misma del estado. El estado monopoliza la violencia física convirtiéndose en el único poder que legítimamente puede retribuir de este modo

---

41 Es al menos una de las dimensiones esenciales del estado, cf. M. Weber, *Politik als Beruf*, en sus *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen, 1988 (5ª ed.), pp. 505-560.

42 Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, pp. 233-244.

43 Para J. Searle, todo poder político es de carácter deóntico, cf. J. R. Searle, *Making the Social World*, *op. cit.*, pp. 164-165.

44 Sobre el “castigo altruista”, exclusivo de los humanos, cf. E. Fehr y S. Gächter, “Altruistic punishment in humans”, en *Nature* 415 (2002) 137-140.

en un determinado territorio. Obviamente, no todas las sociedades humanas han tenido estado. Con frecuencia, la retribución física violenta ha sido ejercida previamente por otras instituciones asociadas a la familia o a la tribu. El estado solamente aparece cuando una institución monopoliza el poder de retribuir mediante la violencia física en un territorio. Frente a cualquier irenismo contractualista que ignora la violencia como dimensión esencial del estado, es menester subrayar el carácter específico de las instituciones políticas. No hay estado sin una pretensión de monopolio de la violencia física. Y también hay que subrayar que el estado, frente a lo que usualmente se quiere pensar, no delimita en modo alguno aquello que debe entenderse por sociedad. Veamos esto más despacio.

## 5. La génesis de la sociedad global

Los actos compartidos están ciertamente en la raíz del vínculo social humano. Esta posibilidad de ver el mundo desde la perspectiva del “nosotros” ha conducido frecuentemente a entender la sociedad humana como una realidad definida por los elementos compartidos entre todos los miembros de la sociedad. La idea de Durkheim de una “conciencia colectiva”, derivada del “espíritu objetivo” de Hegel, es un ejemplo paradigmático de esta concepción de lo social. Desde este punto de vista, los límites de una sociedad serían los límites de esa conciencia colectiva.<sup>45</sup> Y el estado, al menos desde el punto de vista de los ideales “nacionalistas”, sería una realidad destinada a englobar a todos los que participan de esa misma conciencia. Compartir una misma sociedad sería compartir una misma lengua, unos mismos valores, una misma forma de vida, una misma “cultura”, etc. Cuando la teoría social y la filosofía han hablado de sistemas, normalmente ha sido porque han entendido que esos elementos compartidos tienen un carácter sistemático. Los “sistemas sociales” serían entonces sistemas de valores, de ideas, etc. Es la tesis que encontramos en el funcionalismo, desde Parsons hasta Luhmann.<sup>46</sup> También se pueden pensar esos elementos compartidos como un conjunto de instituciones que son aceptadas (aunque sea de mala gana) por todos los miembros de una “sociedad”.<sup>47</sup> O se pueden pensar esos elementos compartidos como un “haber social”, que sería algo semejante a la “conciencia colectiva” propia de una determinada sociedad.<sup>48</sup> En todos los casos, los límites de la sociedad están dados por los límites de unos elementos compartidos por todos sus miembros.

En esta perspectiva se hace difícil conceptuar aquellos procesos que, en la actualidad, apuntan hacia la progresiva constitución de una sociedad mundial. De hecho, en el presente, las relaciones económicas, ecológicas, culturales, e incluso políticas adquieren caracteres globales. Ello no obsta para que, al mismo tiempo, aumenten los fenómenos nacionalistas y fundamentalistas. Pero estos fenómenos presentan frecuentemente el carácter de

---

45 Cf. É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1968 (17ª ed.), p. 113.

46 Sobre las dificultades de la teoría social moderna y contemporánea para pensar los vínculos globales puede verse mi trabajo sobre *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Madrid, 2008, pp. 13-46.

47 J. R. Searle continuamente identifica la sociedad con los límites del estado-nación moderno.

48 Es la interpretación que Ignacio Ellacuría hizo del planteamiento de X. Zubiri, cf. su *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, 1991, pp. 208-240.

reacciones frente a esos procesos de globalización, inscritos en la dinámica misma del sistema económico. Y, precisamente por ello, también el nacionalismo y el fundamentalismo son fenómenos globales.<sup>49</sup> De hecho, algunos filósofos, como Zubiri, ya hablaban desde los años setenta del siglo pasado de la existencia de una sociedad global.<sup>50</sup> Sin embargo, ¿cómo puede hablarse de una sociedad global si no hay una conciencia colectiva, compartida por todos los miembros de la sociedad? ¿En qué sentido puede pretenderse que hay una sociedad global si las culturas, los valores, las “morales concretas” tienen en muchos casos un carácter limitado a unidades más pequeñas, como son las naciones? Niklas Luhmann trató de responder a estas preguntas, en la perspectiva funcionalista, señalando que en la actualidad nada de lo que sucede en el mundo es completamente incomprensible.<sup>51</sup> Afirmar esto no es otra cosa que indicar que los sistemas sociales diversos disponen de recursos suficientes para dar sentido a lo que sucede en otras latitudes. Pero, en realidad, los vínculos globales van más allá de la posibilidad de una comprensión mutua. Las estructuras económicas son verdaderas estructuras globales, y no meras posibilidades de entendimiento.

Para entender estos vínculos globales es importante no perder de vista que la institucionalización, como vimos, implica la fijación de las actuaciones humanas, en la medida en que estas quedan orientadas por un sentido. Ahora bien, las actuaciones, una vez fijadas, pueden dar lugar a sistemas de actuaciones. Una referencia es el modelo de la colaboración frecuentemente utilizado por los clásicos: para que varios individuos colaboren no se requiere que todos hagan lo mismo, sino más bien que cada uno realice actividades diversas. Esta diversificación de las actividades puede llegar al punto de que diversos individuos, sin ser necesariamente conscientes del sentido que los demás dan a sus acciones, estén actuando en maneras complementarias entre sí. Una persona cortando café en Guatemala está implicada en un sistema de actuaciones con quienes fijan los precios del café, y con quienes lo consumen, sin ni siquiera saber de su existencia o del sentido que les dan a sus acciones. En este caso, el vínculo social consiste en un sistema, pero no en un sistema de ideas, de valores, normas, etc., sino en *un sistema de acciones fijadas*. Y, para que este sistema funcione no se requiere que exista una conciencia colectiva común a todos los actores, sino simplemente que cada actor dé a sus actuaciones un sentido que permita el funcionamiento de un sistema de actuaciones. Cada una de las actuaciones acontece en función de las demás, por más que no exista una comunidad en las mismas. En este caso, las instituciones comunes a aquellos miembros que comparten una lengua, o unos valores, se insertan en una unidad más abarcadora, que es la del sistema social de actuaciones. En este sistema no se requiere ni siquiera que las actuaciones de unos sean comprensibles para otros. Lo único que se requiere es que cada actuación acontezca en función de las demás, de modo que el sistema en su conjunto pueda funcionar.

Evidentemente, en estos casos la unidad social ya no tiene el carácter de un “nosotros”. No hay actos compartidos por todos los miembros de la sociedad, y tampoco hay instituciones compartidas. Aquí es justamente donde tiene un sentido preciso la distinción

---

49 Cf. M. Castells, *La era de la información*, 3 vols., México 2001-2002.

50 Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 219.

51 Cf. N. Luhmann, “Die Weltgesellschaft”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 57 (1971) 1-35.

clásica entre comunidad y sociedad, que se remonta a Ferdinand Tönnies.<sup>52</sup> La diferencia consiste en que, en la comunidad, los actos son compartidos, habiendo actuaciones en el modo del “nosotros”. En el nivel de la comunidad, las instituciones son “nuestras”, en el sentido de que todos participan de los actos que las constituyen, y entienden su sentido. En el nivel de la sociedad más extendida, los vínculos sociales no requieren un “nosotros”, sino que consisten en la mera estructuración de las actuaciones en unidad sistemática, sin que los esquemas intencionales que rigen cada una de las acciones sean necesariamente compartidos con todos los que están inscritos en un mismo sistema social. La diferencia no está propiamente en que la comunidad sea personal y la sociedad sea impersonal,<sup>53</sup> a no ser que se entienda por impersonalidad la ausencia de actos compartidos en el modo del “nosotros”. La comunidad alcanza hasta donde llega el “nosotros”, lo cual sucede a veces incluso a nivel estatal, como sucede, por ejemplo, en el caso del nacionalismo.

En cualquier caso, la diferencia entre la comunidad y la sociedad es muy fluida. Y la razón de la fluidez estriba precisamente en aquello que hemos encontrado en la raíz misma de los vínculos sociales: el ser humano puede compartir actos, *incluso antes de compartir un mismo lenguaje*. Esta posibilidad, que se muestra en la aparición temprana de la función deíctica, nos muestra que entre distintos seres humanos, procedentes de distintas comunidades, culturas, estados y tradiciones, siempre es posible, a partir de los actos compartidos, el inicio de formas, todo lo elementales que se quieran, de institucionalización. De ahí incluso la posibilidad, para todo ser humano, de esbozar un “nosotros” que alcance a la humanidad entera, no porque con ella se tenga una interacción directa, sino por el carácter específico de todos los actos. Los actos nos diferencian de las cosas, y en ellos nos encontramos radical y elementalmente con los demás seres humanos. Por eso, el ser humano, en su diferencia radical con las cosas, lleva inscrito en sí mismo el esbozo de un encuentro con todos los demás seres humanos.

## 6. Conclusión: la “hyarqueología” de lo social

Llegados a este punto podemos ahora responder, aunque sea en una primera aproximación, a nuestra pregunta por el tipo de ser o realidad que posee lo social. Ante todo, habría que decir que la sociedad no surge primeamente como una “realidad” entre otras realidades. Si por realidad entendemos la alteridad radical de aquello que surge en nuestros actos, la sociedad no consiste primera ni únicamente en “cosas” que surgen, incluyendo entre estas “cosas” los valores, las normas o las instituciones. La sociedad no es una magna cosa. Del mismo modo, si por “ser” entendemos la presencia de lo que aparece,<sup>54</sup> o, con Zubiri, la actualidad ulterior de las cosas en el mundo, tendríamos que decir también que la sociedad no consiste primeramente en ser. Si utilizamos el término “metafísica”

---

52 Cf. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, 2005 (1ª ed. 1887).

53 En la obra de Zubiri aparece frecuentemente la diferencia entre sociedad y “comunidad personal”. Sin embargo, en algunos escritos parece entender la “comunidad personal” como una forma de sociedad, distinta de la “sociedad impersonal”, cf. su *Tres dimensiones del ser humano*, *op. cit.*, pp. 58-59.

54 Es el sentido que el ser fue tomando en el pensamiento de Heidegger, cf. su *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M., 1967 (3ª ed.), p. 28.

para referirnos a la realidad, o el término “ontología” para referirnos al ser, habría que decir que tanto el término “metafísica” como el término “ontología” no son los más adecuados para nuestro propósito.

La razón estriba en que lo social está integrado por acciones en el sentido más amplio de la expresión (actuaciones, actividades, praxis). Las acciones no son primeramente cosas, si por cosas entendemos lo que surge en nuestros actos. Las acciones tampoco son simplemente movimientos corporales unidos a una intención. Las acciones consisten primeramente en actos, y los actos son el surgir de las cosas. El surgir, en griego, se expresa con el término *hypárkhein*. Por eso, más que de metafísica o de ontología de lo social, habría que hablar, con una terminología un tanto extraña, de una “hyparqueología” de la sociedad.

Lo que sucede, no obstante, es que el surgir es inseparable de lo que surge. Para una filosofía de los actos, ningún dualismo es posible. En las acciones humanas, y en las acciones que integran la realidad social, interviene siempre aquello que surge. Por supuesto, esto que surge no son simplemente las cosas, o los cuerpos, o los movimientos corporales. En lo que surge hay que incluir también las ideas, los valores, las normas, etc. Todo ello pertenece al haber social. Por eso, la filosofía radical de lo social, aunque no es metafísica u ontología, las incluye inexorablemente en su consideración “hyparqueológica”.

Para una “hyparqueología” de lo social, todo lo que hemos considerado hasta aquí nos permite repensar, en una perspectiva nueva, la idea hegeliana de la sociedad como “espíritu”, por más que este espíritu no sea exactamente nunca un espíritu “objetivo”. Decir que la sociedad es un “espíritu” es algo que puede entenderse como un modo de recordar que los actos no son cosas, sino el surgir mismo de las cosas. En este sentido, los actos que integran la vida social son “invisibles”, pues no son el término de un surgir, sino el mismo surgir en cuanto tal. En buena medida, la sociedad no es una cosa, sino un surgir de cosas. Y, por eso, precisamente, el núcleo mismo de la sociedad es invisible. Esta invisibilidad es la que permite al individualismo negar que la sociedad sea una realidad, para sostener que solamente hay individuos. Y, ciertamente, desde una perspectiva filosófica, la sociedad no es una mera cosa, ni aparece primeramente como cosa. El núcleo de lo social no es algo que aparece, sino precisamente un aparecer. Pero este aparecer no es algo meramente individual, sino un aparecer compartido. Si el individualismo tiene razón en su oposición a considerar la sociedad como una magna cosa, la crítica al individualismo está acertada al señalar la posibilidad radical y primaria de los actos compartidos, situados en la raíz de todo otro compartir.

La comunidad de acto, a su vez, nos permite entender por qué, en la historia cultural de la humanidad, los fenómenos sociales han sido entendidos en términos “espirituales”. En algunos casos, las instituciones sociales parecen haber sido conceptualizadas precisamente apelando a seres espirituales.<sup>55</sup> No es una comprensión gratuita ni falsa para la mirada filosófica, si ésta atiende, no sólo a lo que surge, sino al mismo surgir; no sólo a aque-

---

55 En un interesante trabajo teológico, Thomas Ruster ha mostrado que casi todas las características que la teología clásica atribuía a los seres angélicos coinciden con las que la sociología de Luhmann atribuye a los “sistemas sociales”, cf. su libro *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz, 2005, pp. 62-96.

llo que mira, sino al mismo mirar. Los actos no son cosas, sino el surgir de las cosas, y precisamente por ello se sitúan en un nivel “espiritual”, por más que su espiritualidad no sea la propia de los mitos. Sin embargo, los mitos tienen una gran capacidad para hacer explícitas ciertas dimensiones invisibles de lo social, haciendo consciente su enorme relevancia para la vida individual. En cuanto “espíritu”, lo social no es algo ajeno a cada uno de nosotros, sino que arraiga precisamente en lo más radical de nosotros mismos, es decir, en los actos. Y los actos son el núcleo de nuestro carácter personal, aquello que nos diferencia de las cosas.

Este “espíritu” en que los actos consisten, antes que un espíritu “objetivo” es un espíritu “compartido”. Y lo es, precisamente porque los actos humanos, como hemos visto, pueden ser compartidos. Aquí es donde cobra su sentido más propio el término filosófico de “acontecer” como un “co-tocar”. Más allá del ser social, y más allá de la realidad social, está el acontecer como característica esencial de los actos compartidos. La “hyparqueología” de la sociedad es un modo radical de pensar este acontecer como comunidad de acto. Una comunidad que nos caracteriza radicalmente. Los actos compartidos, precisamente porque son actos, nunca dejan de pertenecer a lo más íntimo de nosotros mismos. Los actos no pueden ser un “espíritu objetivo” porque no pueden ser objetivados. Es posible que se objete lo que surge en nuestros actos, pero no los actos mismos. Es posible objetivar, por ejemplo, los sistemas de normas, o de significados, o de instituciones, pero no los actos mismos, que siempre permanecen en su radical invisibilidad.

Más que de una “objetividad” del espíritu, o una “objetivación” del mismo, habría que hablar de una institucionalización de nuestros actos. Esta institucionalización, como vimos, no es otra cosa que la fijación de nuestras actuaciones, y la aparición de estructuras accionales. Estas estructuras, precisamente porque están fijadas, sobreviven al carácter efímero de todo acto, e incluso pueden sobrevivir a los individuos. Cada individuo, al nacer, comienza a ser introducido en un sistema de actuaciones fijadas sistemáticamente, que permiten o impiden su acceso a las cosas. No sólo eso. Como hemos visto, las instituciones adquieren poder sobre la vida de los individuos, en la medida en que pretenden establecer correspondencias entre las acciones mismas y sus resultados. Por eso el “espíritu” institucionalizado es también percibido en términos de poder, como bien muestra la historia religiosa de la humanidad.

Todo esto nos muestra la riqueza del acontecer humano. Desde el punto de vista de lo que surge, la filosofía social puede comenzar diciendo con Searle que toda la realidad se reduce a partículas elementales, porque éstas serían los últimos componentes del universo.<sup>56</sup> ¿Pero qué es esta reducción si no quiere ser un simple reduccionismo? Ante todo, hay que afirmar la diferencia fundamental entre el surgir y lo que surge. Las ciencias explican el surgir de las cosas recurriendo a otras cosas que también surgen en nuestros actos, aunque sean actos de postulación teórica. Ahora bien, incluso cuando tomamos las partículas elementales como aquella cosa que nos permitiría explicar todas las demás, esto no anula la diferencia entre el surgir y lo que surge. Las partículas elementales son el término de un surgir, un surgir que atañe a todas las realidades del universo, y que no se identifica sin

---

56 Cf. J. R. Searle, *Making the Social World*, *op. cit.*, p. 3.

más con lo que surge. Por eso, una metafísica de la realidad o una ontología del ser han de ser complementadas por una hyparqueología del surgir. No sólo eso. Las cosas que surgen se estructuran en formas muy ricas y diversas, dando lugar a formas cada vez más complejas de realidad. Las estructuras, lejos de ser la mera suma de sus partes, determinan nuevas formas y modos de realidad, distintos de los elementos que las componen.

En el caso del ser humano, nos encontramos con una estructura en la que acontece algo admirable. En el ser humano, la inteligencia “recoge” (eso significa originalmente el “logos”) el surgir de todas las cosas, y ese surgir de todas las cosas queda así incorporado a su vida, y también a la vida de la sociedad. En este sentido, la “hyparqueología de lo social” nos acaba remitiendo a un nivel máximo de complejidad, que de algún modo recoge la complejidad entera del surgir y de lo que surge. Por eso estas reflexiones no pueden ser más que consideraciones introductorias a los graves problemas filosóficos implicados en el acontecer social.