
SOCIEDAD Y PERSONA

Ver: *Habitud / Historia / Amor / Individuo / Persona*

La sociedad es, ante todo, la idea que sus miembros tienen de ella, y se basa en muchas cosas, en que las palabras, las imágenes, los mitos y los misterios se combinan.

•

«La sociedad humana es la antítesis de la sociedad animal. Mientras la sociedad animal es el resultado de un proceso de adaptación de su metabolismo biológico, la sociedad humana tiene n lo social en cuanto tal un carácter principal: es principio y no simplemente resultado. Y la prueba está en el carácter que ofrecen las sociedades animales: son, en primer lugar, rigurosamente específicas y determinadas; y, en segundo lugar, de una monotonía irritante a lo largo de los siglos; son sociedades enclasadadas.

La sociedad humana, al contrario, tiene un carácter inespecífico y abierto. Nunca estaremos seguros de haber agotado los tipos posible de sociedad humana. La sociedad humana, como la propia realidad de cada hombre, está constitutivamente abierta. De ahí su carácter inespecífico.

El nexo entre los hombres es primariamente una unidad que el hombre no establece, pues el hombre se encuentra con que los demás hombres han intervenido ya en su vida y ello por exigencia natural del niño. Precisamente por eso, aunque es verdad que esta intervención tiene un carácter biológico, es de signo opuesto al de los animales. En esta versión biológica, los adultos han modelado en el niño un modo de ser humano; cuando el niño emerge a su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. Abierto el niño de suyo a la necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado; la unidad del fenómeno es la unidad entre una necesidad y una ayuda. Por eso, el carácter primario donde es menester encontrar el fenómeno radical de lo social, es la inteligencia sentiente. Precisamente porque se hace cargo de la realidad, el niño se encuentra en su propia realidad con que "lo humano", que no procede de él mismo se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad. "Lo humano" se refiere tan solo al "mundo humano" con el que se encuentra el niño por intromisión de los otros en su propia realidad.

El término formal de ese hacerse cargo no son los demás hombres, es algo mucho más elemental. Es lo que de momento estoy llamando lo humano

que hay en mí y trasciende de mí. Precisamente porque esa unidad está ya dada, lo social es principio y no resultado. [...]

EL niño no queda en una situación de afinidad puramente biológica, de afecto o afección biológica, como ocurra en la sociedad animal; queda *real y efectivamente* ante lo humano como realidad. Ese quedar ante lo humano en tanto que realidad es lo que temáticamente llamaré *vinculación*. El hombre está vinculado a los demás hombres cosa que no les pasa a las abejas o a las termitas, que quedan puramente entreveradas en la labor que biológicamente realizan cada una por su cuenta, y de la que resulta la posibilidad de que vivan los demás animales.

La realidad del hombre en tanto que realidad queda formal y constitutivamente vinculada por su versión a los demás. La dimensión e realidad es inexorable. El hombre no está vinculado simplemente a lo que los demás hombres le dicen y le hacen, sino que está vinculado a que se lo dicen *en realidad* y se lo hacen *en realidad*. Por eso, el carácter que separa la sociedad humana de la sociedad animal es abismático. El animal no hace sino sentir, y en consecuencia, por compleja y alquitarada que sea su sensibilidad, no hace sino moverse entre contenidos específicos. Solamente el hombre se mueve en las realidades en cuanto realidades, y no simplemente entre estímulos. Y por su propio carácter de realidad queda el hombre indefinidamente abierto a toda otra forma de realidad social.

La vinculación primera y formal del hombre a la realidad de lo humano en tanto que humano y en tanto que real, es el fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás. El hombre es suyo *vinculable* y *vinculado*. Pero el *vínculo efectivo* no le está dado por sí mismo sino por los demás.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 252-254]



«El hombre está vertido radicalmente a los demás primaria y fundamentalmente porque los demás se han incrustado en su propia vida. El término de esa condición por la que el hombre queda vertido a los demás, es que la sustantividad meramente sustantiva del hombre queda convertida en un modo especial, en una monadización en virtud de la cual es *cada cual*.

El hombre queda vertido a los demás en una forma específicamente humana: quedo vertido yo como realidad a los demás hombres en tanto que realidad; es una versión de realidad a realidad. A esta versión es a lo que temáticamente llamamos *vinculación*. La vinculación no es una relación meramente vivencial y intencional; es una realidad estrictamente física; es una *habitud*, es una *héxis* de alteridad. Por tanto, en primer lugar, es menester decir que esa *habitud* y, por consiguiente, la situación en que el hombre queda vertido, tiene ante todo una realidad física propia. Y en segundo lugar, esta realidad propia tiene sus estructuras, que no dependen pura y simplemente del carácter vivencial, sino que tiene estructuras físicas

que le pertenecen en propio. Y, en tercer lugar, que esto que llamo lo social, la convivencia, no tiene sustantividad alguna; la realidad propia de lo social es ser habitud física; la sociedad no es ciertamente una mera *congeries* de individuos, sino una realidad de habitualidad y no una especie de sustantividad o super-hombre.

Esta habitud es la forma física en que el hombre queda vinculado a los demás, y precisamente porque es una habitud hay en ella un *haber*. Este haber cobra frente a mí un carácter de *poder*, que como tal ejerce una *presión*. Lo social no viene definido por la presión, sino por la habitud de alteridad. Confundir ambos aspectos sería como decir que las cosas físicas son reales porque son independientes, cuando son independientes porque son reales. Lo social no es lo presivo; es presivo porque es social.

Cada cual queda vinculado al mero haber humano, que es lo primero que el hombre recibe de los demás. En su forma más elevada adopta dos formas, que llamamos mentalidad y tradición. Mentalidad y tradición son la habitud de alteridad en orden al puro haber humano. [...]

La colectividad no es una adición o un rebaño, sino que se caracteriza por un modo formal y positivo de habitud. Si no hubiese adición, no habría colectividad; pero lo que hace que la adición sea colectividad es que cada uno tiene la habitud de alteridad respecto de los demás. En ese momento en cuando formalmente existe una colectividad; por consiguiente, lo propio de la colectividad estriba en un carácter real y auténticamente físico. La colectividad no puede reducirse a lo individual; lo propio de la colectividad está en que en ella se ejerce una función colectiva. Per la colectividad, rigurosamente hablando, no ejerce ninguna función. La ejercen los individuos. Lo que ocurre es que cada individuo ejerce la función colectivamente en virtud de esa habitud real y física que es la colectividad. Esta agrupación en colectividad puede darse de distintas formas, pero esto para nuestro propósito es perfectamente secundario; es cosa de sociólogos y de políticos.

A esta segunda forma de funcionalidad en comunidad, que es la colectividad, se agrega la tercera dimensión, en la que el hombre está vinculado a los demás, no solo para ejercitar una función, sino que está vinculado a la función misma, con lo que la función cobre el carácter irreductible de la institución: es la institucionalidad de la función.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 271-273]



Sociedad no es una sustancia: es una estructura.

«No se puede decir que lo social sea un fenómeno individual, ni inter-individual.

Pero tampoco se puede decir, justo lo que pretenden Hegel y Durkheim, que la sociedad sea algo sustantivo. De ninguna manera. La sociedad no es

una especie de sustantividad, y menos una especie de sustancia. Todas estas concepciones a lo Hegel y a lo Durkheim en una o en otra forma consideran a la sociedad un poco como una especie de gran sustancia humana de orden, de carácter más o menos colectivo. Ahora bien, esto es completamente falso. Si bien es verdad que la sociedad es irreductible a una mera relación entre individuos, en forma individual o inter-individual, no es menos falso pretender hacer de la sociedad algo que tiene una sustantividad plena: es tan sólo un momento de la sustantividad de los individuos. Y como la sustantividad de los individuos es una estructura, hay que decir que la sociedad consiste en un momento estructural de los individuos entre sí.

La sociedad no es una sustancia: es una estructura.

Ahora cabe preguntarse cuál es este momento estructural de la sustantividad humana que merece ser llamado social.

Y digo de él, en primer término, que se trata rigurosamente hablando de una *habitud*. ¿De qué *habitud* se trata?

La palabra "habitud" no significa en este contexto una costumbre, un hábito. Realmente las costumbres son hábitos porque son *habitudes*; y no son *habitudes* porque son hábitos y costumbres. La *habitud* es un modo de habérselas con las cosas: es el abstracto del modo de habérselas con las cosas. Y en este sentido las *habitudes* –lo que un griego llamaría ἔξις, la manera de habérselas con las cosas– no tiene nada que ver con una costumbre. Es ciertamente algo que puede ser engendrado por una costumbre. La repetición de actos puede engendrar una *habitud*, un hábito en el sentido de costumbre. Pero hay hábitos que son entitativos, por ejemplo, el vicio que puede hacer una puerta, la madera de una puerta, por dejarla a la intemperie. Esto es una *habitud* –diría un escolástico, con mucha razón–. Es una ἔξις, diría un griego.

Una *habitud* es un modo de ser antecedente o consiguiente al modo de habérselas con las cosas. Y digo que la sociedad es un momento estructural de la sustantividad humana que tiene el carácter de *habitud*. Consiste esta *habitud* en estar afectado por los demás; pero no de cualquier manera, sino estando afectado por los otros *en tanto que otros*. Es decir, incluyendo su carácter de alteridad en la propia afección. [...]

Y, en segundo lugar, digo afectados por los otros, pero *en tanto que otros*. Y este *en tanto que otros* es esencial al problema. Porque no digo "a los otros en tanto que personas", sino "en tanto que otros". Es decir, la estructura sustantiva, el momento estructural de la socialidad como momento de la sustantividad está caracterizado por una *despersonalización*. El dinamismo de la personalización envuelve paradójicamente el dinamismo de la *despersonalización*. Esos otros lo son en tanto que otros, no en tanto que personas. Si no, tendríamos una cosa distinta, muy alejada de lo que es la sociedad, que sería una comunión de

personas. Eso es distinto. La socialidad en cuanto tal envuelve a los otros precisamente en tanto que otros, es decir, en forma despersonalizada. [...] La unidad de los hombres en una sociedad no es comparable a la unidad de los hombres en una especie.

Esta comunización se hace justamente gracias al dinamismo de la despersonalización.»

[X. Zubiri: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 253-257]



«Lo impersonal es un carácter personal: el animal no es ni puede ser impersonal, sino que es "a-personal". Las personas humanas conviven impersonalmente cuando cada persona funciona sólo como "otra". Y esto es lo estrictamente constitutivo de la sociedad. La sociedad es esencialmente una convivencia impersonal. Pero una persona puede estar vertida a otra persona no en tanto que otra, sino en tanto que persona. Esta convivencia no es sociedad: es una forma distinta de convivencia que he solido llamar "comunidad personal".

Vertido cada animal de realidades a la realidad del otro, esta versión se realiza, pues, en *comunidad*. Y en esta comunidad cada hombre que forma parte de ella queda afectado por los demás: es el momento de la *héxis*, de hábitud de alteridad personal. Estos tres momentos (versión, comunidad, hábitud) se hallan fundados cada uno en el anterior. Su unidad radical es la realidad toda de lo social, la socialidad humana.

El hombre tiene este carácter "de suyo", es decir la socialidad es un momento de la realidad humana en cuanto tal. El hombre es, pues, *animal social*. Es por tanto un carácter que le compete por ser realidad psico-orgánica. Pero esta estructura de mi *realidad* psico-orgánica determina una dimensión de mi *realidad sustantiva*. El yo, el tú, etc., no sólo se diversifican, sino que se codeterminan. Yo, en cuanto envuelve la determinación de un tú, ya no es solamente un yo individual, sino justamente al revés, es un ser común. Mi ser, mi Yo, no es sólo individual sino congéneremente comunal: es la *comunalidad* del ser humano, del Yo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 66-67]



«En primer lugar debemos decir que precisamente porque el mundo como sistema de posibilidades es un cuerpo, lo que despersonalizándose hace cada uno de sus habitantes es justamente *incorporarse* a ese cuerpo: es el *dinamismo de la incorporación*. *Velis nolis* cada cual está incorporando al momento de su historia. ¿Cómo se va a pretender que nadie esté fuera de la historia? Se podrá decir que alguno no se sumerge y se pierde en la historia, pero esa es una cuestión distinta. Que el hombre está *en* la historia,

no tiene duda. [...] Lo otro sería una especie de utopía: u-topía, que no tiene *tópos*; estarían fuera del mundo y fuera de la realidad.

El hombre, pues, en despersonalización está no solamente constituyendo un nosotros en comunidad en la estructura social, sino que además está incorporado precisamente a lo que esta comunidad tiene de cuerpo y de sistema de posibilidades. [...] Esta incorporación no es un acto que el hombre pueda elegir. Puede elegir más o menos – eso corresponde a otro contexto – pero, evidentemente, el hombre, en una estructura con los demás hombres, no está sin embargo obturado como individuo. Pero, como quiera que sea, lo que voy a decir es absolutamente ineludible para el hombre.

En primer lugar, el hombre hace esta incorporación porque está sumergido en una *tradición*. [...] Tradición *no consiste en transmisión*, porque hay muchas cosas transmitidas que pueden quizá no funcionar como tradicionales. Y, recíprocamente, puede haber tradición sin que haya rigurosamente hablando una transmisión. Esto puede parecer paradójico, pero es verdad. [...] No es forzoso que haya transmisión para que haya tradición. Tradición es reactualización, y en este caso reactualización como un sistema de posibilidades.

Porque aquello que una sociedad era en un momento determinado de la historia, ha dejado de ser real. Aquello fue; ya no es. [...]

En segundo lugar, constituido el hombre *en tradición*, este hombre tiene una *aspiración*. Y con esto no me refiero a las aspiraciones que tenga en su vida, me refiero a la aspiración en el sentido de *ad-spirare*, en el sentido más etimológico del vocablo. Efectivamente el hombre recibe un sistema de posibilidades, y en una o en otra forma va a apropiarse, apropiará alguna de estas posibilidades, tal vez rechazará otras, modificará tal vez muchas de las que rechaza, también incluso de las que acepta, y esto es justamente una *ad-spiración* con la que se constituye el presente del hombre.

Hay un tercer momento que no es tradición ni aspiración sino una *conspiración*. No hablo aquí de conspiraciones políticas, bien entendido. Hablo del momento del *con*, según el cual todas las aspiraciones de cada uno de los individuos tienen, con un carácter convergente y no convergente, un momento justamente de conspiración, un momento dinámico sin el cual no habría posibilidad de incorporación y no existiría la sociedad como cuerpo social. Este es precisamente el dinamismo de la historia. Incorporado el hombre a un sistema de posibilidades recibido por tradición y dinámicamente actualizado en forma de conspiración, en la historia, el hombre, talitativamente, en virtud de lo que es, se incorpora a la comunidad. Esto quiere decir que el sujeto de la historia es precisamente el cuerpo social en cuanto tal.

La comunidad no es el resultado sino el principio de la historia. Sería una ingente falsedad – falsedad que en última instancia se remontaría a Hegel – pensar que lo que llamamos la sociedad es un producto de la historia. La

historia es un producto de la sociedad, si de producto se quiere hablar. Lo contrario es tan quimérico como pensar que la naturaleza del hombre es producto de su vida. Esto es absolutamente quimérico, ni que decir tiene.

La sociedad no es un resultado de la historia, sino que es un principio de la historia. El cuerpo social es el sujeto formal de la historia. Bien entendido, el sujeto de la historia materialmente es la estructura social, precisamente por lo dicho. Lo que pasa es que formalmente en esa estructura social aquello que constituye el sujeto formal de la historia es su carácter de cuerpo, su corporeidad.

Mediante estas tres dimensiones de tradición, de aspiración y de conspiración se realiza la incorporación, a saber, la conexión, el conconstructo, esencial y dinámico del hombre en la historia.

Aquí es preciso ir barriando algunas posiciones. Porque más o menos puede propenderse fácilmente a emplear conceptos inadecuados.

En primer lugar, podría pensarse que lo que acabo de explicar es un modo de fluir de la vida humana, que es una fluencia. La historia sería una *fluencia*. Esto es absolutamente quimérico, la historia no es una fluencia. Fluencia es la vida de cada uno de los hombres. La historia no fluye. Es cosa completamente distinta. No se puede pretender que la historia sea una especie de *gran élan vital* de conciencia colectiva que fluye como fluye la conciencia individual. Esto es también absolutamente quimérico. Tampoco se puede decir que la historia sea un devenir sin más, si a la palabra devenir se le da el sentido doble que usualmente se le suele dar.

En segundo lugar, el pensar que la historia es un *desarrollo* es una tesis que ha podido presentarse, y es muy usual, en dos formas distintas: comparada con un desarrollo biológico, evidentemente la historia sería una especie de gran árbol, que brota de unas modestas semillas, que están en el comienzo de la historia. Esto es completamente falso y quimérico. Y diré por qué. Por una razón que afecta también a otra concepción del desarrollo, que sería considerar que no se trata del desarrollo de un germen biológico, sino del desarrollo de un principio absoluto, en que consistiría el espíritu en cuanto tal. Fue la tesis de Hegel: un desarrollo dialéctico. Pero como dialéctica del espíritu o como germen biológico, se trataría siempre de un desarrollo, y esto es lo que es constitutivamente falso, y es imposible. [...]

No se puede decir que la historia sea un desarrollo. De ahí que me parezca absolutamente insostenible – puede que esté equivocado, pero expongo lo que pienso – la tesis tan en boga hoy, que consiste en decir que la evolución de la especie humana continúa en eso que se llama historia ... Esto no es así.

La historia no es jamás una prolongación de la evolución. La evolución, con mutaciones o sin ellas, o por el mecanismo que se quiera, es siempre algo que es genético. Ahora bien, el caso de la historia no es ése.

La historia no es que sea independiente de la evolución. La evolución es otra cosa. Es un transcurso. Naturalmente que no es independiente de la evolución, ¿cómo voy a decir eso? Al fin y al cabo, si se toma la historia desde el primer homínido [...], sí; evidentemente envuelve unos momentos evolutivos, sin duda. [...] Pero esta evolución no constituye la historia.

No constituye la historia, porque para que pertenezca a la historia se necesita que la historia esté en una o en otra forma apoyada en esa evolución, y la reabsorba justamente en forma de sistema de posibilidades para la propia realidad de los hombres que la viven. Solamente entonces es cuando hay historia. Y, naturalmente, en ese caso la evolución pertenece a la historia, claro es, como pertenecen también a ella todas las estructuras psíquicas y somáticas, y todas las condiciones geográficas de cada uno de los hombres. Pero le pertenecen en tanto en cuanto son posibilidades.

La evolución y el desarrollo operan pura y simplemente sobre el concepto de realidad. Ahora bien, la historia está, a mi modo de ver, montada sobre el concepto de posibilidad, que es cosa distinta. Y por esto la historia es una actuación de posibilidades. [...]

Y por esto el dinamismo histórico ni es fluencia ni es desarrollo ni es evolución. Es algo distinto: es pura y simplemente *transcurso*. Es un transcurso en el que transcurren precisamente las posibilidades, unas ampliadas, otras reducidas; unas anuladas, otras cambiadas – lo que se quiera. Pero la historia es justamente un sistema de actualización de posibilidades, no de actualización de potencias. Y por esto, si la actualización de las potencias en cuanto tal es un hecho, la historia no está constituida por hechos, está constituida por sucesos, que serían la actualización de potencias. Naturalmente, como esta actualización acontece justamente en un hecho, hay que decir que la misma realidad es a un tiempo hecho y suceso. Pero es hecho por una razón distinta a por la que es suceso. De la misma manera que las acciones de una persona son personales y naturales, pero es distinta la razón por la que son personales y la razón por la que son naturales. El dinamismo, el carácter formal primario del dinamismo histórico es justamente la desrealización.

El hombre se incorpora despersonalizadamente a la historia, y la historia transcurre justamente en forma de desrealización con tradición de un sistema de posibilidades. Y por eso es por lo que la sociedad tiene el carácter de *instancia* y *recurso* para las acciones de cada uno de los hombres, y para las estructuras sociales mismas.

Ahora bien, no pensemos que estas posibilidades y el dinamismo de la actualización comparten el carácter de las posibilidades y su actualización en la vida de cada cual. Esto sería completamente falso. El hombre – cada uno de los hombres – elige un sistema de posibilidades y configura el ser de su sustantividad precisamente para poder continuar siendo persona. En tanto que personas nos vemos forzados a personalizarnos para poder continuar siendo la misma persona. Nada de esto le acontece a la historia.

La historia evidentemente carece de una mismidad en un sentido radical. La historia es una estructura abierta, no en el sentido metafísico en que he empleado antes el vocablo, pero sí es una estructura abierta en cuanto al tipo de mundo. La historia está completamente abierta al mundo. No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido. No son las mismas las posibilidades de la Revolución en el siglo XIX, que en tiempo de Alcibiades. La historia está abierta a un tipo de mundo distinto, cosa distinta de una esencia abierta en el sentido abstracto del vocablo.

La índole metafísica del devenir histórico es la última de las cuestiones que plantea la historia.

Hegel había sustentado que el sujeto de la historia y su carácter formal, entitativo, consiste en ser espíritu objetivo, a diferencia del espíritu subjetivo que según Hegel consistiría definitivamente en el espíritu de cada cual, y que culminaría, como él dice, en la autoconciencia, en la conciencia que tiene uno de sí mismo. El espíritu objetivo es algo distinto. Sería precisamente una estructura en virtud de la cual el espíritu subjetivo deja de ser subjetivo y nace precisamente esa otra forma como segundo estadio, que es el espíritu objetivo.

Un espíritu objetivo que no se desentiende del espíritu subjetivo de cada cual. Pero dice Hegel, en frase brutal: El individuo no está conservado en la historia, en el espíritu objetivo, más que como recuerdo. Y uno se pregunta si es aceptable esta concepción de Hegel.

Ahora bien, lo primero que hay que decir, a mi modo de ver, es que el llamado espíritu objetivo no es espíritu sino τόπος. Es todo lo contrario de espíritu; es justamente un τόπος, topicidad.

En segundo lugar, este τόπος está caracterizado por no ser una realidad en sí, sino justamente al revés: por ser pura y simplemente un sistema de posibilidades, y no otra cosa.

Y, tercero, que este sistema de posibilidades no es que sea objetivo. En realidad, es algo distinto: es un sistema de posibilidades objetivado.

Objetivado, porque está puesto en comunidad con los otros, y por consiguiente tiene el carácter de cuerpo desde el punto de vista del nosotros.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 263-271]



«Tengamos en cuenta que la religación es una dimensión esencial y constitutivamente personal del hombre, aun del hombre más ateo. La

religación es una dimensión formalmente constituida de la realidad sustantiva del hombre en tanto que personizado. Y, en este sentido radical, toda religación envuelve una dimensión esencialmente personal. Pero, en segundo lugar, esta religación se plasma en religión. Y esta plasmación en religión consiste precisamente en la entrega de la realidad total del hombre a aquella realidad de Dios a la que el hombre llega, por su intelección, como término y fundamento de su religación. Y en esta entrega personal, que es a un tiempo la configuración de su realidad por la fe y la configuración de la fe por la realidad humana que se entrega, consiste precisamente la plasmación de una religación en religión. En este sentido, no solamente la religación es constitutivamente personal, sino que además toda religión es esencialmente personal. Ahora bien, hay un tercer momento en esta plasmación que plantea un grave problema. Porque uno se puede preguntar cómo se plasma una religión en muchos hombres. En cada uno es personal, de esto no hay duda alguna, como acabo de decir. Sin embargo, hay una diferencia profunda que puede acontecer en las religiones. Porque la religión en sí misma podría no ser sino un cuerpo objetivo, esto es, un modo de unión de los hombres que tienen esa misma vida, considerados desde un punto de vista colectivo y social. La religión constituiría en cierto modo, aun en el caso de que hubiese una comunidad eclesial, una especie de cuerpo objetivo. Se entiende por cuerpo objetivo el que las demás personas no están relacionadas conmigo en tanto que personas, sino en tanto que tienen determinadas cualidades, independientemente de que estas cualidades sean o no formalmente suyas (sean constituidas en suidad y por consiguiente en persona del otro). Entonces tendríamos una unidad objetiva de la religión, pero puramente desde el punto de vista de un cuerpo objetivo.

No es el caso del Cristianismo. El caso del Cristianismo es completamente distinto. No se trata de un cuerpo objetivo, sino de un cuerpo personal. No solamente es personal por razón de religación ni por razón de la plasmación, sino que su contenido es intrínseca y formalmente personal. Es un cuerpo personal. De ahí que el *hen* (ἓν), el uno, no solamente es mismidad, sino (empleando un vocablo que inmediatamente voy a derogar) es comunidad. [...]

Cuando traté del carácter de cuerpo objetivo que tienen muchas religiones dije muy rápidamente en qué consiste eso del cuerpo objetivo: cada hombre vive con otros hombres y está afectado por otras personas. Y la afección que tiene un hombre por otras personas con quienes vive es lo que genéricamente llamamos una *héxis* (ἔξις), una habitud. **En este sentido, la sociedad no es una cosa que flota sobre sí misma, sino que es la habitud que los socios tienen de ser socios. Es decir, tienen en sí mismos la habitud determinada por los otros.**

Hasta ahí la cosa es relativamente sencilla. Pero, ¿quiénes son estos otros? Estos otros que me afectan y el modo en que yo soy afectado pueden tener

dos caracteres muy distintos. Por un lado, los otros son personas como yo. Y, ciertamente, tanto los demás como yo somos personas porque somos nuestros, porque las cosas que tenemos y que hacemos no solamente las tenemos como propiedades, sino que las tenemos formal y reduplicativamente como nuestras. Yo no solamente tengo de suyo unas propiedades, sino que soy mío. Es decir, consisto en una suidad, y por eso precisamente soy persona. Esto acontece a todas las demás personas. Pues bien, si prescindimos en las demás personas (y por tanto en mí mismo en alguna medida) de que tenemos esa suidad, entonces resulta que la *héis* (*ἔξις*), la habitud por la cual unas personas afectan a otras, no las afecta en tanto que personas, sino simplemente en tanto que otras. Y justamente esto es lo que llamamos un cuerpo social. **Un cuerpo social es radical y constitutivamente algo despersonalizado.** Sin discutir con los sociólogos lo que entienden por comunidad, hay que diferenciar la comunidad social de lo que voy a decir inmediatamente. Y es que yo puedo dejarme afectar por los demás en mi realidad como mía, en mi suidad. Y dejarme afectar por lo que la realidad de los demás tiene de suyo, en su propia suidad. En ese caso, la habitud es de orden distinto. No es la habitud del otro en tanto que otro, sino la habitud de otra persona en tanto que persona. Y precisamente entonces esa habitud no constituye una comunidad, sino que constituye algo mucho más profundo, que es lo que llamamos una *comunió*n de personas.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 431-435]



«Hay diversas formas de instauración en la realidad. Las cosas tanto no vivientes como vivientes son partes del mundo. Su instauración en la realidad consiste, pues, en esa figura que llamo *integración*. El hombre comparte esta condición, pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente “suyo” en tanto que realidad, sino que es suyo “frente” a todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo, pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo. Por tanto, se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente “absoluto”. No es parte del mundo, sino que está en él, pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, *integración*, sino *absolutización*, por así decirlo. Contra lo que Hegel pensaba, a saber, que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que, por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico. Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal, pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como

principio de actualidad. En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una transcendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo. Pero esta relatividad en cuanto momento de lo absoluto no es integrable; mejor dicho, sólo es relativamente integrable. De ahí que la posible unidad de los hombres tiene un carácter completamente distinto al de una integración. Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo "impersonal". Las demás realidades no son impersonales, sino "a-personales"- Sólo las personas pueden ser impersonales. Y, por tanto, mientras la unidad de las demás cosas, por ser apersonales, es integración, la unidad de los hombres es primeramente "sociedad": es la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros. Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la "comunidad personal" con las otras personas en tanto que personas.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 212-214]



«Imagínense, por ejemplo, en una puerta que por la razón que sea, cierra mal, cierra a trompazos de una manera más o menos torpe: la madera adquiere, como se dice, vicio. Bien, filosóficamente, esto un filósofo diría que es una *hexis*, una habitud. Una habitud, es decir, algo que está incrustado en la realidad de la madera. Pero en este caso de una manera puramente operativa. La madera es la que es independientemente de su vicio. Pero hay –diría un filósofo clásico– habitudes que consisten no simplemente en cualificar los modos de operación de las cosas, sino en cualificar su propia realidad. Por ejemplo, la habitud de amor a Dios. (Pongo el amor a Dios, para no hablar de un fenómeno más complicado como sería el amor a un hombre.)

Evidentemente, serían habitudes en cierto modo entitativas. Consisten en imprimir, en dar una impronta a la realidad misma del hombre, no simplemente a sus operaciones con los demás. Pues bien, mi convivencia con los demás en un cuerpo social confiere precisamente a mi realidad una habitud, que es la habitud de la alteridad. Y en eso consiste formalmente la realidad mía, el modo como yo estoy afectado en reafluencia por lo social. Es la habitud entitativa de la alteridad. De ahí que, en el rigor de los términos, tomar un cuerpo social es pura y simplemente dar carácter actual a la alteridad que de dentro me sale respecto de los demás. Cuerpo social es la actualidad o mera presencialidad de lo actuado. La habitud entitativa de la alteridad es aquello que constituye el cuerpo social. De ahí que el hombre, por ser entitativa, por constitutiva, esta alteridad es algo en virtud de lo cual no es que el hombre "además" de individual sea social, sino que es congéneremente individual y social, porque es congéneremente una

realidad que es diversa respecto de otros y que toma cuerpo en la vida de ellos. Ambas dimensiones son la refluencia del esquema específico sobre la realidad sustantiva a la que constitutivamente pertenece ese esquema.

El hombre es “de suyo” individual y social y no hay relación ninguna de una dimensión respecto de otra. Lo único que habría que decir es que entonces el Yo no es ni individual ni social, sino que es algo que está allende esta diferencia. El hombre es una realidad cuya forma es “suidad”, y en este sentido tiene una irreductible individualidad; pero en cuanto que individualidad diferencial (o diversidad) y socialidad, el hombre es un individuo metafísico allende esta diferencia.

Como quiera que sea, pues, el hombre se encuentra afectado precisamente por los demás en esta forma de realidad que es la habitud de alteridad, según la cual toma cuerpo con el otro, con el *alter*.

Ahora bien, esta condición es la que el hombre reactualiza al afirmarse como un Yo. Cuando digo Yo frente al todo de la realidad, esta determinación del Yo la tengo por todos mis caracteres; no la tengo simplemente por ser orgánico, por tener una inteligencia sentiente, por tener una voluntad, sino también por tener cuerpo social con los demás en forma de alteridad. La realidad humana en cuanto social determina un momento del ser en el que esta realidad se afirma: la *hexis* determina un momento del Yo.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 64]



«Espíritu objetivo:

A) Primero Hegel nos había habituado a hablar de lo que él llamaba espíritu objetivo. Porque para él aquello que dirigía su consideración eran las instituciones sociales: las lenguas, la política, etc. Todo lo que realmente puede englobarse bajo la palabra sociedad. Y este espíritu, decía Hegel, es el paso al estadio que va del individuo –a quien llamaba espíritu subjetivo– al espíritu absoluto que, para Hegel es Dios.

Ahora bien, dejando de lado el “subjetivo” y Dios, consideremos el espíritu objetivo en sí mismo. Aparte de su contenido material, cuyo análisis en Hegel es muy rico, como concepto me parece insostenible por tres razones:

1) En primer lugar, porque no se trata de espíritu. Al fin y al cabo, Hegel vivía en una época en que la filosofía se hallaba montada sobre la idea de lo que aquí llamaríamos “realidades”; y creía que la realidad es espíritu. Pero el Yo es algo distinto: no pertenece a la *realidad* del hombre, sino que es su *ser*. No se trataría, pues, de un espíritu objetivo, sino a lo sumo de un “ser objetivo”.

2) Pero este concepto de lo objetivo siempre me ha parecido insuficiente. He propugnado varias veces, como otros muchos, llamarle “objetividad”. Pues bien, ahora pienso que ni tan siquiera es objetivado. Es algo distinto:

es *impersonal*. Es no el *espíritu objetivo* o *objetivado* del hombre, sino su ser *impersonal*, un espíritu despersonalizado. Pero bien entendido: impersonal es, como he explicado, un modo de lo personal. Mas ni aun con esta corrección grave, es aceptable la idea de Hegel.

3) Porque lo social no está limitado a lo que restringidamente llamamos social como contradistinto de la comunión personal, sino que abarca también, y en primera línea, este último aspecto. Y esto jamás podrá englobarse ni en el espíritu objetivo ni en el ser impersonal. La comunión personal es una forma de socialidad que es la propia de un ser no impersonal sino formalmente personal. De ahí que la idea del espíritu objetivo de Hegel, ni aun rectificadora como ser impersonal, sea sostenible.

La idea de Hegel debe ceder al paso a una idea mucho más trivial. A la idea de que el hombre tiene algo *en común* con los demás hombres. Es una idea que hay que precisar un poco, porque esta expresión "en común" es enormemente equívoca.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 66-67]



«Un Yo metafísicamente aislado es imposible, no sólo de hecho sino en principio. El hombre es absoluto en alteridad. El hombre es, por así decirlo, lo absoluto hecho especie. Justo lo contrario de lo que pretendía Hegel. La influencia de la sociedad sobre el individuo, sobre la persona individual, no es la superposición de un espíritu objetivo a un espíritu subjetivo, ni la marcha dialéctica de éste a aquel. Es la determinación que el Yo, como posición absoluta en el todo de la realidad, tiene respecto de los demás "yos" (ahora con minúscula), es decir, respecto de un tú, de un él, etc. Ser Yo es ser "cadacualmente" comunal. Este respecto es lo que tantas veces he llamado dimensión. Lo es porque mide, porque es "*di-mensura*". Mido precisamente en qué forma. Y me pertenezco a mí mismo en alteridad. Esto es precisamente la dimensión social del Yo humano. El yo como individuo no se opone a un yo social. Lo que hay es una diferencia profunda entre la dimensión del Yo como mío y como comunal. Son dos dimensiones de un solo y mismo Yo. Este Yo tiene todavía una tercera dimensión: es la dimensión histórica.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 69]



«La historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad. Esta tradición es un proceso. Es un proceso porque, precisamente por ser una tradición de posibilitación, cada momento viene no solamente "después" del anterior, sino que está "apoyado" en él, y está apoyado de una manera muy

concreta: como una cosa que la hace posible, que la posibilita. En la tradición, el que la recibe no está apoyado en los momentos anteriores únicamente para repetirla o continuarla. A lo mejor lo que hace es hacerla trizas. Pero esta posibilidad se la ha otorgado el modo que se le ha entregado de estar en la realidad. Es, por consiguiente, rigurosamente hablando, un proceso de posibilitación, y no un proceso de destrucción y producción de realidades.

Aquí se esconde, a mi modo de ver, el grave yerro con que Auguste Comte definió la historia: una sociología dinámica. La sociología, por muy alambicada que se considere, hace el estudio de las formas de estar en la realidad y de las formas de convivencia según aquellas formas. Estas formas, como realidades que son, pueden variar por veinte mil factores, entre ellos por la propia historia. Pero pueden variar por factores que no tienen nada de históricos: cataclismos cósmicos, etc. Esto no es rigurosamente hablando más que sociología dinámica, no es historia. La historia no es el sistema de las formas sociales en tanto que reales, sino en cuanto son principios de posibilidades de modos de estar en la realidad. Entonces es cuando tenemos historia. El dinamismo que la historia envuelve no es el dinamismo social, sino que es el dinamismo de la posibilitación. Y esto mismo debe decirse contra Hegel. Hegel pensó que la historia pertenece al espíritu objetivo. Esto no es así. Porque el espíritu –sea o no espíritu– que constituye la historia no tiene nada que ver con lo que sería la objetividad de unas instituciones sociales. Su dinámica sería sociología dinámica, pero en manera alguna historia. La historia es formalmente un proceso de posibilitación en tradición. [...]

En la medida en que uno está en formas de realidad que le vienen de otros, y frente a las cuales el hombre tiene que ejecutar una opción, quiere decirse que la historia –el proceso de tradición tradente– es algo que afecta directamente a cada uno de los individuos: refluye sobre ellos.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 89-91]



«El hombre no solamente vive en y para sí mismo, sino que vive con los demás hombres, es decir, *convive* con ellos. Aquí no me refiero a la comunidad de personas en cuanto tales, sino a lo que se llama la sociedad, los “otros”. El hombre está intrínsecamente vertido a los demás. Esto no quiere decir que esto que se llama la sociedad (al fin y al cabo, de esa versión nace la sociedad) sea una realidad sustantiva. Todos los realismos sociales de cualquier orden son perfectas sustantivaciones de algo que no tiene sustantividad por sí mismo. La sociedad no es una realidad sustantiva. Lo que la sociedad tiene de realidad es pura y simplemente el ser la afección que cada cual recibe justamente de los demás, en tanto que otros. Es la *habitud*, la *ἕξις* de la alteridad formalmente en tanto que alteridad. Y esta

ἕξις, esta afección, este modo de ser que cada cual tiene en tanto que determinado por su referencia a los otros como otros, esto es justamente lo que llamamos el carácter social. La sociedad no es nada que exista independientemente de los individuos, y no es una especie de mar común en que los individuos estén sumergidos; es pura y simplemente la habitud de alteridad en cuanto que alteridad. [...]

Mi versión hacia los demás hombres, y la ἕξις, la habitud en que yo existo respecto de los demás en tanto que otros, ciertamente me da un sistema de posibilidades que no las tendría yo si fuera un Robinson aislado. Estas posibilidades las encuentro a mi alrededor. No solamente las encuentro, sino que estoy en cierto modo "definido" de alguna manera por ellas. [...]

Como posibilidad de mi propia existencia, la sociedad, el sistema de posibilidades sociales, constituye un "cuerpo" en el cual estoy definido, y definitivamente incluso: constituye un "cuerpo social". La sociedad no es propiamente cuerpo social, pero la sociedad es cuerpo social precisamente en tanto en cuanto que es posibilidad de vida de cada cual. [...]

El mundo real, como posibilidad de cuerpo social, tiene también un carácter absolutamente determinado y concreto. No es la morada: la sociedad no tiene morada. Tiene algo que tiene distintos nombres. Digamos genéricamente que es la tierra de cada cual, su país, la patria de cada cual; aquel punto precisamente en que la morada está en cierto modo a punto de prolongarse en pura naturaleza. Las sociedades, cualquiera que sea su interpretación (sean pueblos, etc.), vive cada una más o menos adscrita a su tierra. [...]

El mundo se nos presenta entonces realmente como un mundo de concurrencia, y el tiempo de ese mundo de concurrencia no es el tiempo en el sentido de un tiempo limitado. Es algo completamente distinto; es el tiempo de la convivencia.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 182 ss.]



«La verdad tiene un carácter intrínsecamente público.

El hombre, antes de su inteligencia, o por lo menos a una con ella y como raíz de ella, está constituido dentro de un *phylum* genético: es una especie. Como todo ser viviente, y concretamente de un modo reduplicativo y formal, el hombre, al estar incluido dentro de una especie, tiene naturalmente unos antepasados, y por lo menos virtualmente es capaz de poseer unos descendientes. Lo cual quiere decir que, desde sí mismo, el ser humano, el ser vivo, está vertido hacia los demás desde un punto de vista meramente genético. Este carácter genético, que no constituiría más que un árbol genealógico en el caso de los seres vivientes, si lo suponemos dotado –que es el caso del hombre– de una inteligencia sentiente, imprime

su modalidad específica a la inteligencia, en virtud de la cual todo hombre, en el más modesto de sus actos intelectivos, está más o menos vaga y difusamente vertido a los demás.

Y en esta versión tiene, en primer lugar, la afección que pueda recibir de los demás, en forma de la ἕξις [héxis] o de habitud; y tiene, en segundo lugar, la posibilidad de imprimir sus rasgos determinados sobre otra inteligencia, produciendo en ella una la ἕξις y habitud. Este intercambio es precisamente aquello en virtud de lo cual el carácter público de la realidad, es decir, lo *público de la realidad*, se convierte en una cosa distinta, en *realidad pública*, es decir, admitida por todas las inteligencias que están afectadas por esa misma habitud. Y este cambio de la publicidad de la realidad en realidad pública, tiene una de sus expresiones fundamentales en el lenguaje.

La verdad real, al ser poseída por una inteligencia, tiene una condición especial. Constituye, precisamente por ser impresión, un momento de "sentido" que va a estar presente en el resto de los actos o de la vida del sujeto que tiene esa impresión de realidad. Que la verdad tenga capacidad de constituirse en sentido para algo, es justamente lo que llamamos *condición*.

La verdad, además de serlo y efectivamente desde el punto de vista de la cosa, es algo que está *dominando* al acto del hombre.

Precisamente lo propio de la presentación de realidad en el acto intelectual consiste en que la cosa se nos presenta no como independiente del sujeto, sino que además nos remite a una realidad que está presente al sujeto, pero que es anterior a él, y ese *prius es lo que precisamente hace que la realidad presente tenga un efecto de dominio sobre el sujeto*. El dominio, *Macht*, es menester volver a introducirlo entre las dimensiones metafísicas de la realidad. La realidad no solamente es causal, sino que además es dominante. Pues bien, la condición de dominio que tiene lo real en tanto que real, es justamente lo que llamamos *poder*.

De ahí que la verdad tiene esa dimensión de dominancia, en virtud de la cual decimos que tiene *un poder*.

Este poder se ejercita. Y precisamente en la medida en que se ejercita, su ejercicio se llama *apoderamiento*. La verdad se apodera. ¿De quién y de qué?

Aquí viene lo que decíamos de la publicidad. La verdad se apodera de cada inteligencia, pero además se apodera de esa forma de coexistencia de las inteligencias que da lugar al mundo social y al llamado Espíritu Objetivo.

Las estructuras que penden del modo como la verdad afecta al hombre, son estructuras de apoderamiento. El hombre, como ejecutor de esos actos, es un ejecutor subjetual, reflexivo y subjetivo. Pero como hombre afectado por la verdad, es un sujeto apoderado efectivamente por la verdad. Apoderado

en su dimensión individual, y en esa forma especial que es justamente la forma del Espíritu Objetivo o la forma social.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 143-145]

COMENTARIOS

«Del curso “Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica” (1974), Zubiri publicó solo la parte del curso dedicada a la dimensión histórica: “La dimensión histórica del ser humano”, *Realitas*, I (1974), p. 55. Las conferencias produjeron un debate en el seminario Zubiri, y el impacto de las cuestiones planteadas se nota en la ulterior revisión del curso, particularmente de la lección publicada. En el curso, Zubiri no distinguía entre la impersonalidad de la historia (la consideración de las acciones como meras operaciones de la persona, prescindiendo de su carácter personal) y la impersonalidad de la sociedad (la consideración de la persona simplemente como “otra”, es decir, en función de sus hábitos sociales y del lugar social por ellas determinado y no en función de su carácter personal). Además, la sociedad y la comunión personal parecían ser dos formas congéneres de asociación humana que emergían de la convivencia. En la reelaboración del curso y en los escritos posteriores se distingue entre la impersonalidad de la historia y la impersonalidad de la sociedad, y la unidad de los hombres es concebida primariamente como sociedad. La sociedad abarca tanto lo restringidamente social como la comunión personal y, aunque toda persona convive impersonalmente y de un modo u otro en comunión, la comunión personal es concebida como una forma más honda de convivencia que la impersonal. Por hábitos, sus acciones y su cuerpo físico, el hombre está parcialmente integrado en la sociedad, la historia y el cosmos; pero, por su realidad personal, trasciende toda integración: “En tanto que personal el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico” (IRE 213). Cf. A. González, *Un solo mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*, pp. 366 y ss.).»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 822 n. 56]



«La alteridad es algo posterior y fundada precisamente en este fenómeno más general de versión al ámbito o haber humano en su dimensión de publicidad, desde el que las personas se vinculan impersonalmente. La forma primaria de lo humano-social no es la alteridad, si por tal se entiende la presencia reconocida y reafirmada del otro hombre en tanto que otro hombre. Al revés, es lo humano inserto desde fuere en mi vida lo que plantea, no por dialéctica intelectual, sino por configuración e la propia vida, la alteridad del hombre, el otro en tanto que otro. [...]

La sociedad resulta una realidad ambigua; puede ser principio de personalización, pero también principio de alienación; puede ser posibilidad intrínseca tanto de construcción o de destrucción de la vida humana, al condicionar de tal manera las posibles opciones de sus miembros, que les impida u obstaculice de raíz la tarea que les es fundamental como realidades personas que son. Incluso por su formal carácter de alteridad impersonal, puede *alterar* de tal manera a las personas, que éstas corren el peligro de quedar efectivamente despersonalizadas y bloquearles así cualquier forma de convivencia estrictamente personal y comunitaria. Y es que lo social tiene su propia realidad, su propia independencia de las voluntades de las personas, que, aunque no sea ajeno a lo personal, hace que la sociedad lleve su propio rumbo, nunca dirigible perfectamente por las opciones personales. [...]

“Lo primario es aquí la unidad de la especie y no la unificación de seres que *ab initio* no tienen entre sí ninguna unidad real” (I. Ellacuría). [...]

La plena realización humana supondrá una nueva forma de socialidad en la que se dé efectivamente mi afirmación personal en la afirmación de los otros como personas. Sólo en una existencia estrictamente personal y comunitaria, es que la realidad personal puede encontrar su plena condición de persona y en la que puede quedar plenamente perfeccionada y plenamente desarrollada. Si bien estas relaciones personales pueden ser dificultadas por las condiciones dominantes en una sociedad, son posibles y deben ser de algún modo buscadas y propiciadas, incluso como principio de humanización de las estructuras sociales. [...]

La historia es tradición social; y esto es así porque tanto lo entregado como lo recibido lo es socialmente, esto es, por los individuos en cuanto constituyen cuerpo social

Ahora bien, que el cuerpo social sea el sujeto de la tradición social no significa, sin embargo, que sea una especie de macro-sujeto, pues las acciones las siguen haciendo los individuos operantes, los cuales actúan como integrantes del cuerpo social; eso es, vinculados a los otros en tanto que otros y no en tanto que personas. Esto es precisamente lo que hace que lo histórico tenga un formal carácter *impersonal*.

En lo que tiene la historia de transmisión y entrega de formas de estar en la realidad, hay dos principios de impersonalidad: la historia está hecha por lo que queda objetivado de las acciones personales y no por su carácter personal e íntimo; y está asimismo hecha por sujetos integrados en cuerpo social. Desde este punto de vista, incluso la biografía personal tiene un momento de historia y, por tanto, un momento de impersonalidad.

En cuanto el argumento de la propia vida se hace en gran parte con las posibilidades sociales con las que se cuenta en cada situación, ello hace que muchos aspectos de las biografías humanas sean previsibles sin que esta constitutiva previsión implique una negación de los aspectos opcionales. Pero, además, este argumento de la propia vida se entrega en gran medida

a los demás impersonalmente por cuanto es una entrega realizada por un individuo que en principio no está comunicado personalmente con los otros. Ciertamente, el obrar individual puede tener y tiene un aspecto estrictamente personal, pero tiene también un aspecto impersonal; y esto es así porque toda acción de la persona humana tiende a objetivarse impersonalmente, quede o no dentro del propio ámbito individual.

Este reconocimiento del carácter impersonal de lo histórico no significa reducir la historia al "infierno de la naturaleza" y de las leyes naturales; pero tampoco implica convertir la historia en el "paraíso" de las intenciones subjetivas y de las buenas voluntades individuales. La impersonalidad de la historia social no deja de lado la necesidad de acciones personales, pero subraya el carácter decisivo del *opus operatum*, que tiene su propia consistencia y su propia legalidad por encima de las voluntades individuales. En la historia social hay una doble impersonalización: la impersonalización de lo social y la impersonalización de lo histórico. Y ambas impersonalizaciones deben ser asumidas por las personas, porque, aun y con toda su ambigüedad, son posibilidades de humanización y personalización de la vida humana.

En realidad, lo que hay es una constante refluencia entre persona e historia, entre historia biográfica e historia social. Lo histórico objetivado puede ser reasumido personalmente por el individuo, y esto significa que puede y debe ser tomado como ingrediente de la propia vida personal. Además, en el marco condicionante y posibilitante de lo socialmente histórico cabe una estricta tradición personal como entrega y recepción. Pero, a su vez, la persona y las acciones personales transmiten contenidos y realidad al cuerpo social y a la historia, lo cual, si de una parte humaniza o personaliza la historia y el cuerpo social, también les impersonaliza recíprocamente, porque esa transmisión es lo objetivado u operado por la acción, que es algo cuyos resultados concretos escapan de las decisiones personales para quedar cometidos a las leyes del cuerpo social y sus dinamismos propios.»

[Samour, Héctor: "Tesis principales del concepto de historia en X. Zubiri", en: Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 464-468]



«He dicho que una sociedad es la convivencia de individuos humanos bajo un sistema de usos. Los usos son una permanente presión que el individuo siente sobre sí y que viene de esa entidad impersonal, irresponsable y automática que es la colectividad en medio de la cual vive. El sujeto de los usos no es nadie, mejor dicho, es Nadie, es lo que solemos llamar *la Gente*. De aquí que el libro donde expongo mi doctrina sobre la sociedad se titule *El hombre y la gente* (O. C., tomo VII). Un ejemplo de uso y, por tanto, de mecánica presión social sobre el individuo es la lengua. Si un individuo determinado habla con la mujer que ama, este comportamiento humano es interindividual. Mas precisamente una relación como esta, que solo puede

acontecer entre un individuo determinado y exclusivo con otro individuo exclusivo y determinado, solo es posible normalmente si estos pueden conversar. Para lograr entenderse, para unir sus almas sus intimidades, sus soledades –pues esto es el amor: el ensayo de canjear dos soledades– son, *a la fuerza*, consignados a algún lenguaje. Pero este lenguaje ni proviene ni depende de ninguno de ellos en cuanto tales determinados individuos. El lenguaje *está ahí*, fuera de ellos, en el *ahí* que es la colectividad, que es la gente. De esta viene sobre ambos individuos una presión consistente en sentirse forzados a aceptar la gramática y el vocabulario de aquella lengua. Ahora bien, las palabras y las formas sintácticas no son sino usos de la sociedad, usos verbales. [...]

Si cualquiera de ustedes quiere atravesar la calle en una ciudad populosa, el guardia de tránsito se lo impide. Pero este acto del guardia no procede de él en cuanto individuo. Personalmente no tiene interés alguno en que no atraviesen la calle. Él es el indeterminado instrumento u órgano de un *poder* que se halla tras él –el *poder público*. Pero este *poder público*, servido por órganos ejecutivos, que se suelen llamar Estado, no es sino la intervención activa, enérgica, incluso corporalmente enérgica de la “opinión pública”. Si no hubiese opinión pública no habría poder público y, menos aún, Estado. Cuando aquella intervención enérgica sobre el individuo no procede, en última instancia, de la “opinión pública” se trata de un fenómeno anormal, todo lo frecuente que se quiera, pero siempre mucho menos que la auténtica normalidad. La anomalía estriba en que, faltando transitoriamente “opinión pública”, no hay propiamente “poder público”, sino solo *poderes* de grupos particulares, fundados en la opinión de este o aquel grupo. Estos poderes particulares se hallan en lucha declarada o latente porque las opiniones en que se fundan discrepan gravemente. Es la situación de una colectividad o sociedad que se llama “guerra civil” –sea esta cruenta o blanca.»

[Ortega y Gasset, José: “De Europa Meditatio quaedam” (1960), O.C., Madrid, 1962, t. IX, p. 293-294]



«WISSER: Nun sind es recht unterschiedliche Motive, die zu den modernen Versuchen geführt haben, innerhalb der gesellschaftlichen oder auch innerhalb der mitmenschlichen Ebene eine Umorientierung der Zielsetzung und eine „Umstrukturierung“ der faktischen Gegebenheiten zu erreichen. Ersichtlich ist dabei viel Philosophie im Spiel, im Guten wie im Bösen.

Sehen Sie einen gesellschaftlichen Auftrag der Philosophie?

HEIDEGGER: Nein! – In diesem Sinne kann man von einem gesellschaftlichen Auftrag nicht sprechen!

Wenn man diese Frage beantworten will, muss man zuerst frage: „Was ist Gesellschaft“ und muss darüber nachdenken, dass die heutige Gesellschaft nur die Verabsolutierung der modernen *Subjektivität* ist und dass von hier

aus eine Philosophie, die den Standpunkt der Subjektivität überwunden hat, überhaupt nicht mitsprechen darf.

Eine andere Frage ist, wieweit überhaupt von einer *Veränderung* der Gesellschaft gesprochen werden kann. Die Frage nach der Forderung der Weltveränderung führt auf einen vielzitierten Satz von Karl Marx aus den „Thesen über Feuerbach“ zurück.

Ich will ihn genau zitieren und vorlesen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“

Bei der Zitation dieses Satzes *und* bei der Befolgung dieses Satzes übersieht man, dass eine Weltveränderung eine Äußerung der *Weltvorstellung* voraussetzt und dass eine Weltvorstellung nur dadurch zu gewinnen ist, dass man die Welt zureichend *interpretiert*.

Das heißt: Marx fußt auf einer ganz bestimmten Weltinterpretation, um seine „Veränderung“ zu fordern, und dadurch erweist sich dieser Satz als nicht fundierter Satz. Er erweckt den Eindruck, als sei er entschieden gegen die Philosophie gesprochen, während im zweiten Teil des Satzes gerade unausgesprochen die Forderung nach einer Philosophie vorausgesetzt ist.

WISSER: Wodurch kann heute *Ihre* Philosophie im Hinblick auf eine konkrete Gesellschaft mit ihren mannigfaltigen Aufgaben und Sorgen, Nöten und Hoffnungen wirksam werden? Oder haben diejenigen Ihrer Kritiker recht, die behaupten, Martin Heidegger sei derart konzentriert mit dem „Sein“ beschäftigt, dass er die *condition humana*, das Sein des *Menschen* in Gesellschaft und als Person, drangegeben habe?

HEIDEGGER: Diese Kritik ist ein großes Missverständnis! Denn die Seinsfrage und die Entfaltung dieser Frage setzen gerade eine Interpretation des *Daseins* voraus, d. h. eine Bestimmung des Wesens des Menschen. Und der Grundgedanke meines Denkens ist gerade der, dass das Sein, beziehungsweise die Offenbarkeit des Seins, den Menschen *braucht* und dass umgekehrt der Mensch nur Mensch ist, sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht.

Damit dürfte die Frage, inwieweit ich nur mit dem Sein beschäftigt bin und den Menschen vergessen habe, erledigt sein. Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen.»

[„Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser“. In: Neske, Günther / Kettering, Emil (Herausgeber): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1988, S. 21-22]



Gaus: Ich möchte in diesem Zusammenhang noch einmal auf ein Selbstzeugnis von Ihnen kommen. Darin heißt es: "Ich habe nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv geliebt, weder das deutsche, noch das französische, noch das amerikanische, noch etwa die Arbeiterklasse oder was es sonst so noch gibt. Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin

zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Vor allem aber wäre mir diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt." Darf ich dazu etwas fragen? Bedarf nicht der Mensch als politisch handelndes Wesen der Bindung an eine Gruppe; einer Bindung, die dann bis zu einem gewissen Grad auch Liebe genannt werden kann? Fürchten Sie nicht, dass Ihre Haltung politisch steril sein könnte?

Arendt: Nein. Ich würde sagen, die andere ist politisch steril. Zu einer Gruppe zu gehören, ist erst einmal eine natürliche Gegebenheit. Sie gehören zu irgendeiner Gruppe durch Geburt, immer. Aber zu einer Gruppe zu gehören, wie Sie es im zweiten Sinne meinen, nämlich sich zu organisieren, das ist etwas ganz anderes. Diese Organisation erfolgt immer unter Weltbezug. Das heißt: Das, was diejenigen miteinander gemeinsam haben, die sich so organisieren, ist, was man gewöhnlich Interessen nennt. Der direkte personale Bezug, in dem man von Liebe sprechen kann, der existiert natürlich in der wirklichen Liebe in der größten Weise, und er existiert in einem gewissen Sinne auch in der Freundschaft. Da wird die Person direkt und unabhängig von dem Weltbezug angesprochen. So können Leute verschiedenster Organisationen immer noch persönlich befreundet sein. Wenn man aber diese Dinge miteinander verwechselt, wenn man also die Liebe an den Verhandlungstisch bringt, um mich einmal ganz böse auszudrücken, so halte ich das für ein sehr großes Verhängnis.



«**Günter Gaus:** En relación con esto, quisiera volver sobre un testimonio personal suyo. Dice usted: "Nunca en mi vida he <amado> a ningún pueblo o colectivo, ni al pueblo alemán ni al francés ni al americano, tampoco a la clase trabajadora ni a nada por el estilo. En realidad, yo <sólo> amo a mis amigos, y me siento incapaz de cualquier otro amor. Pero es que, además, este amor a los judíos a mí me resultaría sospechoso, siendo como soy judía". ¿Puedo preguntarle algo? El hombre como ser políticamente activo, ¿no necesita vincularse a un grupo, vinculación que, llegado a cierto grado, puede llamarse amor? ¿No teme que su actitud resulte políticamente estéril?

Hannah Arendt: No, yo diría más bien que es la otra actitud la que resulta políticamente estéril. Pertenecer a un grupo es antes que nada una condición natural. Se pertenece a uno u otro grupo por el nacimiento, siempre. Pero pertenecer a un grupo en el sentido en que usted lo dice, en un segundo sentido, es decir, formando un grupo organizado, es cosa enteramente distinta. Estas organizaciones actúan siempre en relación con el mundo. Lo que quiere decir que las personas que en ellas se organizan tienen en común lo que habitualmente llamamos intereses. La relación directamente personal en que puede hablarse de amor, existe en máximo grado en el amor propiamente dicho, desde luego, y también en un cierto sentido en la amistad; la personas se ve directamente interpelada, y ello con independencia de su relación con el mundo. De aquí que personas pertenecientes a organizaciones de lo más dispares puedan mantener entre

sí una amistad personal. Pero, a mi juicio, resulta una fatalidad si se confunden ambas cosas; si, por decirlo abruptamente, se pone el amor sobre la mesa de negociación.»

[Entrevista de Günter Gaus con Hannah Arendt (1964), en *Revista de Occidente*, N.º 220, septiembre 1999, p. 102. Ver [original alemán](#)]



«La convivencia sin más no significa sociedad, vivir en sociedad o formar parte de una sociedad. Convivencia implica solo relaciones entre individuos. Pero no puede haber convivencia duradera y estable sin que se produzca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que los usos –usos intelectuales u “opinión pública”, usos de técnica vital o “costumbres”, usos que dirigen la conducta o “moral”, usos que la imperan o “derechos”. El carácter general del uso consiste en ser una norma del comportamiento – intelectual, sentimental o físico– que se impone a los individuos, quieran estos o no. El individuo podrá, a su cuenta y riesgo, resistir al uso; pero precisamente este esfuerzo de resistencia demuestra mejor que nada la realidad coactiva del uso, lo que llamaremos su “vigencia”. Pues bien: una sociedad es un conjunto de individuos que mutuamente se saben sometidos a la vigencia de ciertas opiniones y valoraciones. Según esto, no hay sociedad sin la vigencia efectiva de cierta concepción del mundo, la cual actúa como una última instancia a que se puede recurrir en caso de conflicto.

Europa ha sido siempre un ámbito social unitario, sin fronteras absolutas ni discontinuidades, porque nunca ha faltado ese fondo o tesoro de las “vigencias colectivas” –convicciones comunes y tabla de valores– dotadas de esa fuerza coactiva tan extraña en que consiste “lo social”. No sería nada exagerado decir, que la sociedad europea existe antes que las naciones europeas, y que estas han nacido y se han desarrollado en el regazo maternal de aquella.»

[Ortega y Gasset, José: “En cuanto al pacifismo” (1937). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. IV, 1962, p. 296-297]



«Los hechos sociales constitutivos son usos. Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los “demás”, por la “gente”, por... la sociedad. [...] Los usos son irracionales, son realidades extraindividuales o impersonales. [...]

La sociedad, al ser mecanismo, es una formidable máquina de hacer hombres. Gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado. Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permiten a aquella que concentre su vida personal, creadora y

verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquicia frente al provenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto. [...]

Todas estas ideas –ley, derecho, estado, internacionalidad, colectividad, autoridad, libertad, justicia social, etc.–, cuando no lo ostentan ya en su expresión, implican siempre, como su ingrediente esencial, la idea de lo social, de sociedad. Si esta no está clara, todas esas palabras no significan lo que pretenden y son meros aspavientos.»

[Ortega y Gasset, José: "El hombre y la gente" (1957). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VII, 1964, p. 76 ss.]



«La realidad que se esconde tras la expresión "alma colectiva", de que se hace tan frecuente como irresponsable manejo, no es otra que el sistema de usos intelectuales y estimativos vigente en una sociedad. Ahora bien, todo lo que somos y hacemos *porque* se usa es un comportamiento mecánico. De donde se infiere que la colectividad es una realidad *sui generis* intermedia entre lo propiamente humano que es la vida personal y el proceso mecánico –con mecanismo físico o biológico– en que la naturaleza consiste. Pero esto trae consigo que la colectividad es constitutivamente "desalmada", e lo humano mecanizado, "mineralizado", naturalizado.»

[Ortega y Gasset, José: "Meditación de Europa" (1960). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. IX, 1962, p. 281 n. 1]



«Una sociedad es la convivencia de hombres bajo la presión de un sistema general de usos. Una cierta porción de estos son usos intelectuales, es decir, "maneras tópicas" de pensar, opiniones vigentes en el cuerpo social que funcionan dentro de los individuos mecánicamente o, lo que es igual, son "lugares comunes". En el orden mental la realidad social se compone, exclusivamente de "lugares comunes". A su vez una parte de estos lugares comunes consiste en la "opinión" vigente de que los miembros individuales de la sociedad *pertenecen* a ella y que esta sociedad tiene una determinada forma a la cual llamaremos su "Idea".»

[Ortega y Gasset, José: "Meditación de Europa" (1960). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. IX, 1962, p. 264]



«Uno de los más graves errores del pensamiento "moderno", cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es, aproximadamente, lo contrario de aquella. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente. La idea de la sociedad

como reunión contractual, por tanto, jurídica es el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes. Porque el derecho, la realidad "derecho" –no las ideas sobre él del filósofo, jurista o demagogo– es secreción espontánea de la sociedad y no puede ser otra cosa. Querer que el derecho rijan las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece tener una idea bastante confusa y ridícula de lo que es derecho es.»

[Ortega y Gasset, José: "Meditación de Europa" (1960). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. IX, 1962, p. 256]

CONCLUSIÓN GENERAL: LA SOCIEDAD MUNDIAL

<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtd06.html>

En las páginas anteriores hemos tenido ocasión de abordar los temas propios de una "protosociología", entendida ésta como un intento de fundamentación crítica de las ciencias sociales. El método analítico de Zubiri y sus logros centrales nos han servido para distanciarnos del enorme lastre de presupuestos filosóficos con el que cargan muchas de las teorías sociales al uso. Así hemos podido situar el hecho social en un plano más radical que el del sentido: es el plano de la formalidad de realidad. La acción social no transcurre en un "mundo de la vida" como mundo de sentido, sino en el único mundo real, entendido como respectividad de las cosas reales por su mero carácter de realidad. La acción social no consiste primariamente en selección de sentido ni en comunicación lingüística, sino en la actualidad de los demás en la estructura interna de la acción. La acción social no es primariamente conciencia intencional de otro yo, sino interacción en el trato efectivo con las cosas reales. En este plano radical se constituye la sociedad como sistema de hábitos sociales. Por todo ello, la filosofía de Zubiri se nos presenta como capaz de radicalizar algunos de los conceptos centrales de la teoría social, y justamente por ello aparece cargada de consecuencias prácticas. Como vimos, los presupuestos filosóficos de la teoría social dificultaban una concepción cabal de la actual mundialización de los vínculos humanos. Llega el momento de preguntarse si los análisis de Zubiri son útiles para pensar la realidad social mundial. Es decir, hemos de comprobar la validez de la hipótesis formulada al final del primer capítulo. Para ello tenemos que comenzar destacando la radicalidad de una concepción de la sociedad como sistema de hábitos.

1. La radicalidad del sistema de hábitos

A la hora de conceptualizar la sociedad mundial, uno de los logros más importantes de nuestra investigación consiste en haber mostrado que la realidad del vínculo social no requiere de la existencia de un conjunto de símbolos o de un universo de sentido compartido por todos los miembros de la sociedad. Naturalmente, tales sistemas de símbolos compartidos existen, y el lenguaje es el más relevante de todos ellos. No cabe duda tampoco que estos símbolos son decisivos a la hora de "ponerse en el lugar

del otro", tal como quiere Mead. Sin embargo, estos símbolos compartidos no agotan la realidad de los vínculos sociales. Los vínculos sociales aparecen desde el momento en que las acciones humanas están moduladas por la actualidad de los demás en ellas. Y estos vínculos sociales se estructuran en sistemas cuando las acciones sociales se fijan en hábitos. El sentido y los símbolos nos han aparecido como momentos de los hábitos sociales. Por eso mismo, para que exista un sistema social, no se requiere la presencia de símbolos iguales o semejantes compartidos por todos los miembros de la sociedad. Es suficiente con que los hábitos en que se incrustan estos símbolos constituyan un sistema. En realidad, no está dicho en ningún lugar que los elementos que integran un sistema social se caractericen por ser compartidos por todos los miembros de ese sistema. La realidad social no es una conciencia colectiva exterior a los individuos y a la que todos ellos tendrían acceso, sino que consiste simplemente en el sistema de los hábitos sociales. Si el "haber social" fuera algo distinto de los hábitos, la sociedad vendría definida por ese haber social que todos los miembros de la misma tendrían en común. Pero si el haber social es un sistema de hábitos, aunque este sistema tenga propiedades sistemáticas que no son adición de las propiedades de cada hábito, esto no quiere decir que estas hábitos tengan que ser semejantes entre sí. El haber social puede ser muy plural. Y es que la idea misma de sistema subraya que la unidad entre sus notas no es una unidad de igualdad o de semejanza. Así, por ejemplo, el organismo y la psique integran un sistema no porque sean notas semejantes, sino porque la psique es "psique-de" este organismo y el organismo es "organismo-de" esta psique. En un sistema, cada nota es "nota-de" las demás, no por su semejanza con ellas, sino simplemente porque se encuentra en una relación constitutiva con las demás notas. Por eso mismo, un sistema social no necesita que los hábitos que lo integran sean hábitos iguales o semejantes entre sí. Para que haya un sistema social estrictamente dicho basta con que cada una de los hábitos sea "hábito-de" las demás. Esto se aplica también al momento intelectual de los hábitos, que es el logos. La sociedad no requiere que esos momentos intelectivos sean iguales o semejantes entre sí, sino que basta con que los hábitos en que se insertan constituyan un sistema. Ciertamente, la semejanza en los hábitos y en los momentos intelectivos puede fundamentar cierto tipo de unidad social. Es la unidad de los que comparten una misma lengua o un mismo universo simbólico. Se trata entonces de grupos sociales caracterizados no sólo por la unidad de sus hábitos, sino también por la univocidad (cf. SH 220). Pero esto no agota la realidad social. Dos grupos sociales de este tipo pueden tener a su vez hábitos sociales que los remitan sistemáticamente entre sí. Y ello no obsta para que sus lenguas o sus universos simbólicos sean enormemente heterogéneos. Lo que unifica una sociedad no es el compartir sentidos o símbolos semejantes, sino el que estos sentidos y símbolos constituyan el momento intelectual de unos hábitos sociales que, sin ser iguales ni semejantes, forman un sistema. En realidad, bien puede suceder que determinados sistemas

sociales se constituyan por una heterogeneidad radical en las hábitos y, por tanto, en los sentidos que éstas portan. Pensemos por ejemplo en una sociedad caracterizada por una radical desigualdad. Obviamente, los modos de habérselas con las cosas de dos personas situadas en los extremos de la misma son radicalmente heterogéneos entre sí. También lo serán, por tanto, los sentidos que cada uno de ellas da a sus acciones. Pero esto no significa que ambos modos de habérselas con las cosas no estén constitutivamente referidos el uno al otro. La unidad social no es unidad de semejanza, sino de sistema. Aquí no sirve argumentar que, aunque los modos de habérselas con las cosas sean distintos, se necesita de un mismo universo simbólico que de algún modo las conecte entre sí. Esto sucedería solamente en el caso de que el origen de las hábitos estuviera en su momento intelectual. Pero, como hemos visto, hay hábitos que están determinadas físicamente por la realidad de los otros, y no por el sentido que los otros dan a sus acciones. La actualidad de los demás en las propias acciones está en la raíz misma de toda hábito social, con anterioridad a cualquier sentido. Además, si la hábito es un modo de habérselas con las cosas, la posibilidad o imposibilidad del acceso a las mismas es ya una radical determinación de las hábitos de los otros. Las hábitos de los que carecen de determinadas cosas están sistemáticamente referidas a las hábitos de los que se han apoderado de ellas, independientemente del sentido que cada uno le dé a su carencia o a su apoderamiento. La ausencia de una conciencia de la carencia o del apoderamiento no es óbice para que los modos reales de habérselas con las cosas no estén determinados por dicha carencia o dicho apoderamiento. Un sistema de hábitos rebasa cualquier unidad de semejanza en virtud del sentido o de la conciencia. Y por eso la idea de un sistema de hábitos nos sirve para pensar los vínculos sociales mundiales.

2. Los vínculos sociales mundiales

Cuando Zubiri afirma que Hegel es "la madurez intelectual de Europa", señala también que "en cierto modo, Europa es el Estado", de modo que en Hegel culminaría no sólo la filosofía occidental, sino también la filosofía del Estado (cf. NHD 269). De hecho, la filosofía social clásica, sin llegar a elaborar una ontología del Estado como la hegeliana, ha tendido a limitar el objeto de su estudio a esas unidades sociales que se dejan incluir dentro de los límites de un Estado. De este modo, los vínculos mundiales se pensaron más bien como vínculos entre los Estados nacionales. Mientras que los vínculos "internos" a esos Estados son considerados como vínculos verdaderamente sociales, los vínculos "externos" aparecen como los propios de un "estado de naturaleza" y no de una sociedad estrictamente dicha. Es una formulación que se viene repitiendo desde Hobbes hasta nuestros días. Por eso mismo, la única alternativa a tal "estado de naturaleza" sería la creación de un Estado mundial. En el fondo de esta idea late el prejuicio de que la unidad social no es una unidad de sistema, sino una unidad de semejanzas o, dicho más hegelianamente, una unidad de *identidad*. En realidad, ya Durkheim había tomado como lema de su libro sobre la división

del trabajo social una frase de Aristóteles según la cual la *pólis* no se constituye por semejanza, sino por diversidad. Sin embargo, hemos visto en el capítulo primero que Durkheim y el funcionalismo cayeron en la trampa de definir lo social recurriendo a un universo simbólico compartido por todos los actores sociales. La "conciencia colectiva" en Durkheim o la "cultura" en Parsons son buena muestra de ello. Pero esto significa justamente sustraer esos universos simbólicos a un estudio verdaderamente funcional. La idea de sistema no se ha de aplicar solamente a la división del trabajo social, sino también a los momentos intelectivos de la realidad social. De lo contrario, el análisis funcional se detiene justamente en el punto donde se ha situado aquello que, en estas teorías, determina los límites de la unidad social. Incluso en planteamientos como el de Luhmann se detecta una ambigüedad entre un funcionalismo que quiere ser radical y la idea de unos límites de la sociedad definidos en términos de conciencia. En cierto modo, cabe decir que una concepción de la sociedad como la posibilitada por la filosofía de Zubiri puede llevar hasta sus últimas consecuencias el programa funcionalista. La idea de la sociedad como un sistema de hábitos permite aplicar la idea de sistema no sólo a la división del trabajo social, sino también a los universos simbólicos. Y esta aplicación no consiste simplemente en decir que los símbolos forman sistema. Esto es verdad, pero no es suficientemente radical. Porque aquí no hemos salido de la idea de que todos los actores sociales comparten el mismo sistema de símbolos. En realidad, los miembros de una sociedad pueden referirse a universos simbólicos muy distintos, pero que forman un único sistema, porque son parte del único sistema de hábitos sociales en que la sociedad consiste. Por esto mismo, la filosofía de la sociedad de Zubiri pierde radicalidad cuando, ante la carencia nada casual de la idea de un único universo simbólico, se introducen elementos como el "proyecto", la "cultura" o la "conciencia colectiva", que serían compartidos por todos los miembros de la sociedad. Los sentidos mentados pueden ser radicalmente heterogéneos y, sin embargo, pertenecen a un mismo sistema de hábitos. En este sentido, la apelación de Habermas al mundo de la vida como alternativa al sistema puede servir no sólo para criticar al sistema, sino también para ocultar vínculos sociales reales y efectivos. Ahora bien, si la filosofía de Zubiri puede servir para radicalizar el programa funcionalista, esto no significa que se pueda situar su filosofía social en esta corriente de pensamiento. La diferencia principal estriba en el carácter físico que, para Zubiri, tiene el sistema social. Los sistemas sociales no son, como piensa el funcionalismo actual, sistemas de sentido ni recursos heurísticos para analizar la realidad social. Son sistemas de hábitos físicos que tienen una referencia esencial al trato humano con las cosas. Por eso, la idea de sistema de Zubiri es capaz de integrar enfoques más "materialistas" de la realidad social, si por materialismo se entiende la inclusión en la teoría social de la relación efectiva de los hombres con las cosas. Esto acerca a Zubiri a planteamientos como el de la teoría de los sistemas mundiales. Sin embargo, de nuevo aquí no se necesita la introducción de ninguna dualidad

entre el sistema y la sociedad, ni tampoco una reducción de los vínculos sociales a vínculos laborales. La sociedad no es otra cosa que el sistema de hábitos sociales. Justamente por eso, la sociedad no es necesariamente un término correlativo al Estado. Por eso mismo también, hay vínculos sociales no sólo donde rige la división social del trabajo, sino también donde hay exclusión de la misma. La sociedad, que se constituye en el trato con las cosas y en la lucha por ellas, incluye pero supera los límites de toda división del trabajo social. Probablemente, en el mundo actual nos encontramos con universos simbólicos muy heterogéneos, pero con un único sistema de hábitos sociales. Naturalmente, la constatación empírica de que hay tal sistema mundial de hábitos es una tarea que compete a las ciencias sociales, y no a la filosofía. Sin embargo, los datos mencionados en el capítulo primero dejan pocas dudas al respecto. En cualquier caso, una constatación empírica necesita de un concepto adecuado de los vínculos sociales. Y la filosofía sí puede aportar un concepto del vínculo social y de su mundialización. Para hablar de sociedad mundial no basta con que en las acciones sociales estén actualizadas realidades humanas muy distantes espacialmente, sino que se requiere que estas acciones estén fijadas en hábitos sociales que constituyan un sistema que alcanza a todas las realidades humanas. La mundialización sería entonces un proceso de transformación de la mera convivencia accional en un verdadero sistema mundial de hábitos. La mundialización no es solamente ampliación de la convivencia; es la constitución de una sociedad que atañe a todas las realidades humanas en el mundo. Zubiri entendía que "probablemente nuestra época es la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única" (SH 219; cf. HR 75). Los análisis realizados en los capítulos anteriores nos permiten conceptualizar en qué consiste este "laxamente". Se trata justamente del paso de la convivencia mundial a la sociedad mundial. La convivencia tiene lugar en el plano de las acciones, mientras que la sociedad pertenece al plano de los hábitos. En las acciones sociales se actualiza la realidad de los otros, y las posibilidades de actualización alcanzan todos los extremos del planeta. Sin embargo, esto no quiere decir necesariamente que todas las acciones sociales estén fijadas en hábitos. Ahí residiría la posible laxitud de la sociedad mundial. Es algo que las ciencias sociales tienen que determinar. En cualquier caso, no cabe duda que esta laxitud no era la misma en los años setenta, cuando Zubiri escribió las mencionadas líneas, que en la actualidad. Esta concepción de la sociedad como sistema de hábitos tendría la ventaja añadida de presentar el paradigma sociológico de la mundialización en continuidad con el paradigma de la diferenciación. La llamada modernización fue entendida por la sociología en términos de diferenciación social, para lo que se usó justamente la idea de sistema. La conceptualización de la sociedad mundial como sistema de hábitos llama la atención sobre el hecho de que, en realidad, esta diferenciación no estaba limitada a grupos que compartían un mismo universo simbólico o un mismo "mundo de la vida", sino que también los universos simbólicos y los

"mundos de la vida" están sujetos a diferenciación social. En este sentido, el discurso sobre la modernización en términos de "racionalización" es probablemente el resultado de una conceptualización de la diferenciación social que no trasciende los límites de los universos simbólicos de las naciones industrializadas. Pero más bien parece que la diferenciación social atañe a grupos que poseen distintos universos simbólicos, sean estos "modernos" o "tradicionales". Desde el punto de vista de la sociedad mundial, la modernización no sería un proceso histórico por el que han pasado solamente algunas "sociedades", sino un momento de la diferenciación social en la única sociedad real. Es un tema que desborda los límites de estas páginas. En cualquier caso, la idea de sociedad que se deriva de la filosofía de Zubiri permite conceptualizar los vínculos sociales mundiales, siempre en el supuesto de que estos vínculos sean reales, y aunque haya de hecho en la sociedad mundial una gran pluralidad de universos simbólicos. El que la "ideología" se nos haya mostrado como una propiedad del sistema social no significa en modo alguno que esta ideología no puede ser enormemente plural, como lo son las hábitos sociales. La sociedad "multicultural" no es, como se podría pensar, una contradicción en los términos, justamente porque la sociedad no se ha definido en función de una presunta identidad cultural. Si el vínculo social tiene los caracteres que nuestro análisis ha descubierto, no hay contradicción alguna entre la pluralidad de culturas y la unicidad de la realidad social. Si esto es así, podemos dar por corroborada la hipótesis que formulamos al comienzo de este trabajo: la filosofía de Zubiri proporciona una idea del nexo social apta para conceptualizar el actual proceso de mundialización de los vínculos humanos.

3. Perspectivas

La tesis que hemos sostenido en estas páginas implicaría probablemente la necesidad de renovar algunos puntos de vista usuales en los estudios de la sociedad. No se trata tanto de que las ciencias sociales se sitúen en la perspectiva de la mundialización, porque probablemente ya lo están haciendo. Como ya señalábamos al comienzo de estas páginas, muchos de los estudios económicos y sociológicos tienen por objeto hechos sociales que superan el marco de los Estados nacionales. En este, una investigación filosófica como la realizada en estas páginas no hace sino justificar la denominación del objeto de estos estudios. No se trata simplemente de estudiar el "sistema mundial" o las "relaciones internacionales", sino de estudiar una realidad social que ha cobrado un carácter mundial. Es la sociedad mundial como sistema de hábitos sociales que alcanza a todas las realidades humanas en el mundo. Para la filosofía social, sin embargo, la asunción de una perspectiva mundial está cargada de consecuencias. Es algo que concierne sobre todo a la ética social. En este campo se suele hablar de "sociedad" presuponiendo que ésta se identifica con aquellos grupos incluidos en el marco del Estado nacional o que pretenden llegar a estarlo. Y a la sociedad así entendida se le aplican las categorías clásicas de la ética social. De este modo, se emiten juicios éticos relativos a la "justicia", al "derecho", a la "democracia", o a la "igualdad" que caracterizan o no tal

"sociedad". Todo esto es muy legítimo. Ahora bien, cabe preguntarse si el objeto principal, aunque no necesariamente excluyente, de los juicios de la ética social no tendría que ser más bien la sociedad realmente existente, y no un sector de la misma. Y esta sociedad real es, a lo que parece, una sociedad mundial. De aquí surgen otras inquietantes preguntas. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de la sociedad mundial, las naciones usualmente calificadas de "democráticas" aparecen situadas *dentro de esa sociedad mundial* en posiciones que no son necesariamente tan democráticas. Se trata de un grave problema de filosofía ética que no podemos abordar aquí, pero que es menester abordar.

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten