HACER LOS HECHOS. UN ENSAYO DE FENOMENOLOGÍA DE LOS 'HECHOS SOCIALES'

Albert Chillon

El siguiente ensayo propone sentar las bases de una necesaria teoría crítica de los hechos sociales. Para ello parte de una doble refutación: por un lado, de la ontología dogmática hegemónica y de la epistemología objetivista que es su correlato; y por otro, de la absorción de lo óntico por lo epistémico que cierto posmodernismo frívolo promueve, al no asignar a lo real más realidad que su condición de discurso. En lugar de una y otra, el texto postula la premisa de que los «hechos sociales» no son asimilables a las entidades del orbe físico, sino constructos sémicos cuya hechura conjuga acción y discurso, y cuya objetivación, sedimentación y naturalización va fraguando la realidad social primordial 'paramount reality' y sus variantes.

27

Es casi unánime la tendencia a reificar los «hechos sociales» a imagen de las cosas y sucesos que integran el orbe físico, tanto que en ella coinciden el sentido común lego y el docto. Expresión de la ontología dogmática hegemónica y de la epistemología objetivista y positivista que constituye su correlato, esa deriva reificadora fomenta la confusión entre lo que los «hechos» tienen de patente y su íntegra complejidad, es decir, entre sus acciones, dicciones y efectos más evidentes y la trama de causas y concausas, razones y motivos, circunstancias y consecuencias que les da hechura concreta y permite comprenderlos. A mi entender, las concepciones teóricas e ideologías sociales que suelen alimentar las distintas *doxas* se apoyan acriticamente en esa ontología, cuya función naturalizadora eclipsa la condición de *constructos sémicos* que nece-

sariamente tienen «los hechos».¹ Y así -asimilando su estatuto de realidad al de la mera *physis*-, les confieren una *objetividad óptica* que en rigor no poseen y una *objetividad epistémica* que se funda en ella.

Es menester, por ello, construir una teoría crítica de los hechos sociales capaz de desarmar esa fe ecuménica y perniciosa, cimientto de dogmatismos, reduccionismos y hasta fanatismos de muy diversa laya. Y hacerlo a la modesta pero minuciosa luz de la hermenéutica, de la fenomenología y, en fin, de los más perspicaces corolarios del giro lingüístico y semiótico contemporáneo, cuyo alcance -estoy convencido de ello- no se limita al orden epistémico, tal como suele pensarse, sino que afecta de lleno al ontológico.

Primera entrega de un ensayo en curso que cobrará forma en los próximos meses, el presente artículo quiere roturar el terreno donde habrá de medrar esa teoría. Y parte, para lograrlo, de la postulación de la siguiente premisa: los «hechos sociales» poseen una hechura a un tiempo *agencial* y *discursiva*²; son, desde la raíz, acción y palabra, símbolo y acto, signo y gesto, y su comprensión (*Verstehen*) requiere jubilar la aludida ontología dogmática en beneficio de una *ontología dialéctica* que dé cuenta del modo en que el discurso los *prefigura*, los *configura* y los *refigura*, empleando términos con los que Ricoeur cimenta su hermenéutica.³

¹ El adjetivo *sémico* refiere la condición a un tiempo signica y simbólica de tales constructos. Así lo usaré en adelante.

² Propongo el neologismo *agencial* para cubrir un vacío léxico sorprendente, ya que los sustantivos sinónimos *agencia* y *acción* carecen de su correlato adjetival.

³ Léase, al respecto, «Tiempo y narración. La triple "mímesis"», el tercer capítulo del primer volumen de *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, Madrid, Cristiandad, 1987.

A fin de desbrozar el territorio que proyecta transitar, la reflexión que sigue recibirá inspiración tanto de la Hermenéutica de Dilthey como de la Fenomenología de Husserl y Schütz⁴, y examinará un puñado de conceptos capaces de deconstruir la noción de «hecho social» aventando falacias y mixtificaciones muy comunes en la jerga cotidiana, política y periodística. A través de la distinción husserliana entre acciones y actos, primero, y de la ídem diltheyana entre vivencias y experiencias, después, será posible repensar la fisiología de «los hechos», examinar su compleja textura y exorcizar las infundadas fes que al respecto campan.

⁴ Aunque en el presente ensayo me he limitado a citar las obras y autores que lo alimentan directamente, creo necesario consignar sin ánimo exhaustivo algunas otras que desde distintas perspectivas abordan la cuestión, y con las que necesariamente deberá lidiar la indagación en curso: Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 1988; Talcott Parsons, *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968; Jules Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, París, Gallimard, 1946; Jean-Luc Petit (ed.), *L'événement en perspective*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1991; John Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997; Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, varios volúmenes, Madrid, Trotta, 2004, 2005 y 2006; Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990; Paul Ricoeur, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988; Jacobo Muñoz y Julián Velarde (eds.), *Compendio de epistemología*, Madrid, Trotta, 2000; Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997; Karl-Otto Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002. Evito mencionar en estas notas las obras fundamentales de Edmund Husserl y Alfred Schütz, que citaré en su momento.

1. Acción y acto

Antes de ser configurado por la comprensión (*Verstehen*) en vivencias y experiencias, antes de ser convertido en tal, el tiempo humano sólo existe como transcurso íntimo, pura duración (*durée*), que es, según Bergson, una suerte de corriente indistinta de acaeceres interiores en los que todavía ninguna vivencia ha sido diferenciada ni constituida por la reflexión. «Cuando me hundo en la corriente de mi conciencia, en mi duración, no encuentro en absoluto ninguna vivencia claramente diferenciada», observa Schütz en *Der Sinnhafte Aufbau del Sozialen Welt*.⁵ «No puedo distinguir entre el Ahora y el Antes, entre el Ahora posterior y el Ahora que acaba de existir, excepto por el hecho de que sé que lo que acaba de existir es diferente de lo que ahora existe.»⁶ El individuo vive su *durée* como una corriente que avanza irreversiblemente, un magma de sensaciones ciegas que sólo la comprensión informa *a posteriori*. La conciencia misma de esa corriente presupone un volverse contra ella, una clase especial de actitud reflexiva que al echar atrás la vista congela el transcurso en recuerdo.⁷

El fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, es aún más elocuente al respecto. La vivencia (*Erlebnis*), sostiene, jamás es percibida en su completud, no puede ser captada en su unidad cabal porque es esencialmente algo que fluye sin cesar, y tras lo que es preciso *nadar* desde cada presente «con nuestra mirada reflexivamente vuelta hacia ella, mientras los tramos que dejamos en nuestra estela están perdidos para la perfección».⁸ Es preciso diferenciar, pues, entre el ser preempírico de las vivencias -anterior a la aten-

⁵ Alfred Schütz, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 77. Al mismo autor se deben dos obras esenciales para desarrollar la indagación en curso: *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; y *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, esta última firmada a medias con Thomas Luckmann.

⁶ *Ibíd.*

⁷ «Aísla la vivencia de la corriente irreversible de la duración y, así, modifica la captación, transformándola en rememoración.» *Ibíd.*

⁸ Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins por Schütz*, op.cit., p. 76. Existe una traducción de esta obra al castellano: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002. Del mismo autor cabe asimismo citar: *Fenomenología*, Barcelona, Ed. 62, 1999; e *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982, entre otras.

ción reflexiva que les dirigimos- y su aparición fenoménica: «Al dirigir la atención fijándola en las vivencias y al aprehenderlas, adquieren un nuevo modo de ser. Llegan a "diferenciarse", "cobran relieve", y este acto de diferenciación no es sino el acto de aprehensión.»⁹

Y en casi completo acuerdo con Dilthey, aunque empleando otras palabras, Husserl añade que la atención opera *intencionalmente*, como una suerte de *cono de luz* que desde cada instante ilumina el acaecer interior reciente y lo trueca en vivencia, de suerte que cada *ahora* presente es más una fase que un punto, y se mezcla con el próximo sin límites netos, a medida que es vivenciado. «Todo acto de atención dirigido hacia la propia corriente de la duración puede compararse con un cono de luz. Ese cono ilumina las fases individuales ya transcurridas de la corriente, haciéndolas brillantes y netamente definidas.»¹⁰ El acto de atención presupone, por consiguiente, «una vivencia transcurrida, que ya ha pasado, [...] presente a la mirada retrospectiva como ya terminada y sustraída al devenir».¹¹

El enfoque que Husserl y Schütz promueven es singularmente indicado, además, para razonar la distinción entre *acciones* y *actos*, y para fundar sobre ella una fenomenología crítica de los llamados *hechos*, esas unidades esenciales del devenir social que tanto el sentido común lego como el docto reifican sin empacho, como si su existencia y contorno precisos precedieran a las definiciones de los sujetos agentes y pacientes que los experimentan y de los observadores que los sancionan y examinan, y como si su sustancia (*ousía*) fuese idéntica o análoga a la de las cosas y sucesos que integran el mundo físico.

Cabe decir, en primer lugar, que toda acción es una actividad espontánea orientada al futuro, una *protensión* vacía que se dirige al porvenir cercano o lejano mediante el fantaseo de un acto completo. Sin la preconcepción de ese acto que aún no ha sucedido pero que mi fantasía necesita imperativamente proyectar, sin esa meta que mi imaginación prefigura a partir de vivencias y experiencias previamente sedimentadas en la memoria, la protensión vacía que toda acción es resultaría por fuerza abstracta y carente de contenido concreto.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Schütz, *op. cit.*, p. 99.

¹¹ Schütz, *op. cit.*, pp. 81 y 82.

Cada vez que el sujeto planea una acción no se representa la a menudo intrincada sucesión de gestos que llevarán a consumarla, sino el acto concluso que rubricará su sentido:

El actor proyecta su acción como si ya hubiera ocurrido, estuviera terminada y residiera en el pasado. Es un evento pleno, actualizado, que el acto representa y asigna a su lugar en el orden de las experiencias que se le dan en el momento de la proyección [...] una vez que la acción comienza, se *desea* el fin y se pro-tiende hacia él. Podemos hacernos cargo del hecho que se representa así como si fuera simultáneamente pasado y futuro, diciendo que se lo piensa en el tiempo futuro perfecto (*modo futuri exacti*).¹²

Adviértase que definir una acción como una conducta proyectada tiene la inestimable ventaja de resolver el problema de cómo definir o establecer su unidad. ¿Dónde empieza y acaba? ¿A partir de qué criterios le imponemos un límite, un contorno inteligible y preciso, un justificado final? ¿Cómo distinguimos del todo cada una de sus partes o momentos? En virtud de la perspectiva hermenéutico-fenomenológica que propugnamos, no es lícito limitarse a responder que el contorno de la acción está predado y se desprende de la realidad misma, tal como suele el fideísmo realista; ni tampoco, en el otro extremo, segmentar arbitrariamente la corriente del acontecer observada, como podría defender un relativismo irresponsable.

Es menester, en cambio, apoyar la definición en un criterio congruente y sólido, y éste no puede ser otro que *el del significado que la acción tiene para el prójimo que la proyecta*. La acción deviene tal, ya lo hemos visto, cuando existe un acto subjetivamente concebido, un individuo que, deseoso de consumarla en él, está dispuesto a completar una secuencia de gestos. Es, por tanto, algo que el deseo y la necesidad promueven y que imaginación y memoria traman, y su perfil sólo puede trazarse atendiendo al *significado* del que la que reviste quien la idea.

A manera de un cono móvil de luz, así pues, la atención *barre* desde cada aquí y ahora contingente -ora restrospectivamente, ora prospectivamente- el sucederse de acciones y vivencias. De acuerdo con Schütz, el *hic et nunc* del yo viviente es la fuente

¹² Op. cit., p. 91.

misma de la luz, «el ápice del cual emanan los rayos que se difunden en forma de cono sobre las fases ya transcurridas y en retirada de la corriente de la duración, iluminándolas y destacándolas del resto».¹³ Si ese faro de la atención, en cambio, se orienta al futuro, entonces fantasea el cumplimiento del acto que rematará la acción y le conferirá sentido. Diríjase al pasado o al futuro, en cualquier caso, la atención debe comprender e informar las acciones que ya han ocurrido o puedan ocurrir acaso, y al hacerlo actúa sintéticamente, reuniendo lo diverso y disperso en unidades significativas.

2. Comprensión y vivencia

Y sin embargo, el cono de luz de la atención actúa desde un presente que en rigor no es jamás, que carece por completo de sustancia y contenido: he aquí la mareante aunque decisiva paradoja. Lo que vivimos como «presente» encierra siempre el recuerdo de lo que hace un instante fue y no es más ya, a tal punto que lo que así designamos no es, no puede ser más que *memoria* de lo ya ido o bien imaginación de lo posible: *anticipación* de lo que puede llegar a ser acaso. Pero en el lugar de ese presente óptico e indubitable en el que tercamente creemos se alza la *presencia* psíquica que reúne y configura anticipación y recuerdo en un bucle de tiempo, un breve y lábil lapso durante el cual la cognición remansa el devenir y le otorga figura y sentido.

Al distinguir la presencia (*Präsenz*) del presente (*Gegenwart*), Dilthey cimentó una de las nociones clave de su hermenéutica: la *vivencia*, definida como una unidad en la presencia represada en una suerte de meandro que la comprensión introduce en el devenir sin freno. Porque la presencia es el ser del pasado incluido en nuestro vivir en curso, glosa Gómez Ramos:

Lo que está presente en el presente vivo, algo más y algo diferente de lo que uno pueda representarse como un mero punto en el tiempo. Éste deja de ser formal e ideal para convertirse además en contenido. Pero de tal modo que la presencia consiste en el estar presente del presente; justamente a pesar de que el presente nunca es, y menos que nada, está presente ante nosotros.¹⁴

¹³ Op. cit., p. 100.

¹⁴ En Dilthey, op. cit., p.125

El tiempo transcurre sin cesar, y su flujo imparable hace que el instante vivido se precipite hacia lo que no es ya; de modo que a nadie le es dado encarar el presente y vivirlo con plena consciencia como tal, ya que ese mero intento equivale a matarlo. De aquí, justamente, la importancia que para Dilthey cobra la *vivencia*, que es la realización del pasado en el presente en calidad de significado, es decir, de recuerdo. Es, entonces, la acción de la memoria lo que hace posible que el presente recién ido se torne por vez primera genuino *presente* (*presencia*) para el sujeto; una memoria que actúa en un tiempo concreto y humano, no el mero transcurso monocorde y bruto que los griegos llamaban *kronos*, sino un discurrir ritmado y articulado por el vivir a un tiempo racional y sintiente.¹⁵

Por intercesión de la vivencia, pues, el sujeto recupera virtualmente el instante esfumado, y accede así mismo a su acaecer interior a fin de que éste cobre sentido y *emerja*. «Lo importante es que sólo así, en el pequeño dique formado por una revuelta del curso de la vida, es posible encaramarse al surco del tiempo» y establecer su significado, razona Gómez Ramos.¹⁶ Suenan paradójico, pero así es: por más que nuestro vivir se ahínque en el porvenir vivimos siempre el pretérito, en una incesante vuelta atrás de cada instante sobre el anterior que a través de la comprensión hace posible la vivencia, *factum* irreductible y célula originaria del mundo histórico, en palabras de Dilthey.¹⁷

Esto es así, además, porque la vivencia se da fenoménicamente en un cuerpo; se halla arraigada, claro está, en la *physis* y en el *byos*,

¹⁵ Según Dilthey (op. cit., p. 119), una vivencia «forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia», y la desconcertante hechura del tiempo real tiene, entonces, una decisiva consecuencia: «El curso del tiempo no es vivible en sentido estricto. La presencia de lo pasado sustituye para nosotros la vivencia inmediata. Al querer observar el tiempo, la observación lo destruye, pues lo fija por medio de la atención; detiene lo que fluye, hace rígido lo que está en devenir. Lo que vivimos son transformaciones de lo que acaba de ser [...] Pero el fluir mismo no lo vivimos. Vivimos la consistencia al retornar a aquello que veíamos y oíamos, y que todavía encontramos.»

¹⁶ En Dilthey, op. cit., p. 125.

¹⁷ El presente no es jamás. Por más que se antoje mareante, esta decisiva paradoja puede resumirse en los siguientes términos: conocer el instante presente implica recordarlo como instante recién ido, dado que el flujo del tiempo no puede ser congelado más que en el plano virtual que necesariamente impone la teoría; cada vez que lo pretendemos incurrimos en la ficción de llamar «presente» a lo que no está más *aquí* para ser aprehendido, sino a lo que ha quedado *ahí atrás* -por así decir-: ya no reproducible ni repetible a través de procedimiento técnico, matérico o epistémico alguno, sino sólo pasible de ser representado mediante esa lábil transubstanciación de signos que llamamos recuerdo.

pero al tiempo señala la zona de transición donde nace el ámbito espiritual, el mundo o mundos que el ser humano genera a su semejanza e imagen. Ya que en ella se dan ya, de modo configurado, la sensación y el sentimiento, la percepción y las representaciones mentales, y ante todo porque en ella cristalizan juicios sobre lo vivido que permiten objetivarlo en enunciados comprensibles y compartibles. Después, sean o no fijadas mediante la escritura y otras *technés* de la memoria, las distintas vivencias son a su vez susceptibles de ir entretejiéndose, siguiendo conexiones psicológicamente congruentes al hilo del tiempo: trayectorias temporales, espaciales y causales que van fraguando en *experiencias* que las subsumen y les brindan un sentido más pleno.

Las vivencias son, en resumidas cuentas, unidades esenciales de la vida en las que la comprensión otorga sentido a acaceres ocurridos en lapsos personalmente significativos. No son, en rigor, sucesos ni ocurrencias sueltas, fragmentos arbitrariamente desgajables del fluir vital, sino *hechuras de vida*, meandros de tiempo en los que ésta se remansa siguiendo cadencias y ritmos discontinuos, e introduciendo -esto es esencial- intensidades, modulaciones y acentos que confieren *distinción* a lo que de otro modo sería puro magma indistinto de monocordes instantes. Gadamer ofrece en *Verdad y método* algunas reflexiones iluminadoras al respecto:¹⁸

35

Los datos primarios a los que reconduce la interpretación de los objetos históricos no son datos de experimentación y medición, sino unidades de significado. Esto es lo que quiere decir el concepto de vivencia [...] La verdadera unidad de lo dado es la unidad vivencial, no los elementos psíquicos en que ésta podría analizarse [...] Cuando algo es calificado o valorado como vivencia se lo piensa como vinculado por su significación a la unidad de un todo de sentido. Lo que vale como vivencia es algo que se destaca y delimita tanto frente a otras vivencias -en las que se viven otras cosas- como frente al resto del decurso vital.

De modo que cada vivencia, sostiene, fragua y se identifica por referencia a un *todo de sentido*. Se forma a partir de múltiples vivencias pasadas -ya consteladas en todos de sentido previos-, y una vez objetivada por la comprensión tiende a constelarse con otras en todos posibles, sean contemporáneas o futuras. Tal dialéctica resulta decisiva, ya que señala su tendencia a engarzarse con contextos

¹⁸ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 102 y 103.

dinámicos pasados, presentes y futuros: *constelaciones del acontecer* de muy diversa envergadura y condición, claro está, aunque proclives a devenir mayores y más complejas.¹⁹

3. Fenomenología de la experiencia

La imprecisa noción de «todo de sentido» a que alude Gadamer se asimila, a mi juicio, a la de «experiencia», mucho más aquilatada por las ciencias humanas y sociales del último siglo, por más que posea diversas acepciones que no es preciso desgranar en estas páginas. A semejanza de la noción de «hecho» -que trataré a continuación-, la de experiencia alude, de entrada, a una trama variamente compleja de acciones, actos y vivencias. Es, pues, por así decirlo, una articulación de segundo grado, que parte de las de primero y las configura a toro pasado en un tejido incluyente de superior abstracción. Y remite a una de las ideas clave de la fenomenología de Husserl, según la cual el movimiento fundamental de la conciencia es la *síntesis*: gracias a ella, la diversidad y dispersión *politéticas* de las acciones y actos intencionales ya vividos es sin cesar fundida en unidades abarcadoras de carácter *monotético*. Los diferentes sesgos y acentos de los actos y vivencias pasados son constelados desde cada presente en un significado comprensivo: «Lo que era politético y multirradiado se ha vuelto ahora monotético y unirradiado» por el cono de luz de la atención,²⁰ desde cada ahora y aquí. De suerte, añade Schütz, que toda nuestra plural y heterogénea experiencia (*Erfahrung*) del mundo consta de actos politéticos que son sintetizados a posteriori en esa decantación o sedimento de la atención monotética que es lo *experienciado*.²¹

Ello quiere decir que el contenido de todas las vivencias pretéritas de un sujeto es refigurado *a posteriori* en la experiencia que su memoria y atención decantan, un *contexto de significado* que va incorporando a su trama, así un tejido vivo, las nuevas vivencias a medida que la comprensión las va informando. Pero quiere decir también, nótese bien, que la comprensión informa las vivencias partiendo de una experiencia previamente cuajada, y que ésta pre-

¹⁹ Los «hechos» y «situaciones» sociales son, de hecho, agregados de acciones y vivencias, de causas, motivos, razones, actos y efectos que cobran sentido para los actores que los hacen y padecen.

²⁰ Schütz, op. cit., p. 104.

²¹ Schütz, op. cit., p. 105.

figura antes y configura durante las vivencias que al sujeto le es dado forjar. Sólo los malos hábitos cognitivos que el reduccionismo causalista fomenta impiden la necesaria inteligencia de esta dialéctica intrincada e incesante.²²

Ocurre, no obstante, que ese tejido viviente va tornándose imperceptible según el hoy se hunde en el ayer, hasta tal punto que sus actos y vivencias integrantes -otrora sentidos como autónomos, discretos y polítéticos: dotados de significados propios y distintos- van fraguando desde el instante presente en una figura de orden mayor deudora de tipificaciones y esquemas previos, que el paso del tiempo va cosificando y naturalizando. De suerte que tal enfoque o mirada perspectiva les confiere un sentido monotético inteligible para el sujeto, cuya misma noción de identidad y autopertenencia se forma así.

Sedimentados a tiempo y borrados o difuminados por el olvido, los estratos enterrados de lo ya vivido tienden a darse por sentados porque yacen a tanta *profundidad* -es un decir- que la reflexión apenas o ni siquiera los alcanza. El sujeto tiende a olvidar su carácter histórico y a tomarlos por *cosas* y sucesos análogos a los del orbe físico, a reificarlos como una especie de realidad predada:

Para el hombre natural [sic] todas sus experiencias pasadas están presentes como *ordenadas*, como conocimiento o como conciencia de lo que se puede esperar, tal como el conjunto del mundo externo está presente para él como ordenado. Por lo común, y a menos que se lo obligue a resolver una clase especial de problema, ese hombre no formula preguntas acerca de cómo se constituyó ese mundo ordenado.²³

El concepto de *cosificación* o *reificación* (*Verdinglichung*) es harto relevante porque afecta de lleno la ya aludida dialéctica entre lo nuevo y lo viejo, entre presente y pasado y memoria y olvido, y también porque ilumina muchos otros ámbitos y procesos del devenir humano. Clave en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, juega un papel eminente en la obra entera de Karl Marx, quien une estrechamente su sentido al de *alienación* (*Entfremdung*), otro

²² Acerca de la importancia crucial de la dialéctica y de sus fecundos usos en las ciencias sociales y humanas, véase el libro de Georges Gurvitch, *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

²³ Schütz, op. cit., p. 110.

de los suyos esenciales. «La reificación es la aprehensión de los fenómenos humanos como si fuesen cosas, en términos no humanos o quizá sobrehumanos», escriben Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*.²⁴ Como si, en definitiva, fuesen algo más que productos humanos: «Hechos de la naturaleza, efectos de unas leyes cósmicas o manifestaciones de una voluntad divina.»²⁵ Al cosificar o reificar el mundo, el sujeto olvida su condición de autor y la relación dialéctica que lo une a sus productos, y acaba por deshumanizarlo atribuyéndole una facticidad matérica que le es ajena: «Un *opus alienum* sobre el que no tiene ningún control, en lugar de un *opus proprium* fruto de su propia actividad productiva.»²⁶

Semejante deriva cosificadora afecta de lleno, ya lo hemos visto, a la relación del sujeto con sus vivencias pasadas, y es a menudo imprescindible un afanoso esfuerzo de rememoración y esclarecimiento, una deliberada labor de *aletheia* o desocultación para revelar su entraña.²⁷ Desde cada sucesivo presente, el individuo alumbrava vivencias y experiencias atesoradas por su lábil recuerdo -en la medida, claro está, en que éstas no hayan sido confinadas al desván del inconsciente y pueda recobrarlas. En una dialéctica sutil e imparable, la atención informa cada nueva vivencia a partir de tal repositorio; y éste, a su vez, es modificado por ella. El acervo de lo ya tipificado, entonces, tiende a ahorrar la contingencia, eso que acaba de suceder o está sucediendo aun pudiendo ser de otro modo, y cuya estricta novedad es preciso domeñar a fin de reducir su potencial disonancia; y ésta, simultáneamente, confirma el acervo al incorporarse a él, sanciona y renueva su condición de realidad primordial (*paramount reality*) por más que lo transforme en un grado asumible,²⁸ a no

²⁴ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Barcelona, Herder, 1988, p. 129. Traduzco al castellano a partir de la elegante traducción de Joan Estruch al catalán.

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *En Le temps retrouvé*, Marcel Proust dedicó una reflexión memorable a esta labor de revelado a través de la palabra artísticamente configurada.

²⁸ Acuñado por el eminente psicólogo William James en su obra *Principles of psychology*, publicada en 1890 en Nueva York por vez primera, el concepto de *paramount reality* juega un papel muy importante en la fenomenología de la vida cotidiana de Alfred Schütz y de sus discípulos Berger y Luckmann, quienes en *La construcción social de la realidad* (op. cit., p. 40) escriben: «De entre todas las múltiples realidades, hay una que se presenta como la realidad por excelencia: la realidad de la vida cotidiana. Su posición privilegiada hace que podamos designarla como realidad primordial.»

ser que resulte tan extraña e intempestiva que ponga en jaque la experiencia previa.

La dialéctica que regula esa relación entre lo viejo y lo nuevo, entre lo consabido y lo contingente, se rige, según Husserl, por los *esquemas de experiencia* (*Schemata unserer Erfahrung*), contextos de significado que informan las vivencias pasadas sin revelarse a sí mismos, de modo tal que aquéllas acaban objetivándose y siendo naturalizadas. Vista desde cada presente sucesivo, la experiencia resulta de la síntesis de vivencias y experiencias previas, proceso responsable del conocimiento siempre cambiante que el individuo forja. Aunque los esquemas tienden a organizar monotéticamente y coherentemente experiencias y vivencias previas que guardan entre sí una relación politética, son relativamente elásticos y capaces de tolerar ciertas discordancias sin que se deteriore la indispensable unidad que el conjunto reclama.²⁹ Tales esquemas son, pues, responsables de las *síntesis de reconocimiento* que adscriben las vivencias pendientes de ordenación a objetivaciones previas. Su labor ordenadora puede realizarse de muy diversos modos -emotivos, volitivos o racionales; con vaguedad o nitidez; instantánea o gradualmente-, y actúa vinculando lo ignorado a lo conocido, un proceso de interpretación que teje sin cesar nuevas experiencias parciales sobre el cañamazo de las ya existentes. Y que reteje y desteje ese tapiz de memoria que a su vez las hilvana a todas y que cada cual llama «mi vida».

Antes de concluir el presente epígrafe, procede aclarar el significado y alcance de la noción de *objetivación*, esencial para alumbrar la disquisición en curso y la que abordaremos en el siguiente. El concepto refiere el proceso mediante el que las creaciones y expresiones de la actividad humana adquieren su carácter de objetividad, esto es, una existencia *dada* en el mundo social, sancionada intersubjetivamente e independiente de quien las fraguó. La paradoja, no obstante, es la siguiente: aunque el *homo loquens* conoce sólo en la medida y a medida que empalabra su experiencia, y aun-

²⁹ «Anteriormente a todos los juicios, existe un fundamento universal de la experiencia. Se lo presupone continuamente como la unidad coherente de la experiencia posible. Dentro de esa unidad coherente todos los hechos están vinculados y son congruentes unos con otros. Sin embargo, puede haber discordancia en esta unidad, en el sentido de que dos elementos discordantes tengan una comunidad esencial, y la comunidad esencial no se deteriore pese a sus elementos opuestos, o aun a causa de ellos. Y así todo juzgamiento primordial en su contenido, y todo juicio que progresa en relación con él, tiene configuración según la configuración de objetos que se produce en la unidad sintética de la experiencia sobre la cual se fundamenta.» Husserl, *Logik*, citado por Schütz, op. cit., p. 112.

que es rigurosamente incapaz de referir con *objetividad epistémica* la *objetividad óptica* del sus mundos,³⁰ es sin embargo muy capaz de lograr que los enunciados y productos que sin pausa elabora pasen a integrar la realidad construida, y que tengan efectos palpables y muy concretos.

No deja de ser una paradoja inquietante, si bien se mira, que ese ser semiótico incapaz de referir sin distorsión que su mundo esté fatalmente abocado a construir objetivaciones: fragmentos de nueva realidad a partir de la *interiorización* y posterior *exteriorización* de las objetivaciones ya existentes; y que tales creaciones pasen a formar parte de lo que será dado en adelante. Llevando el razonamiento al extremo a fin de ilustrarlo, puede decirse que tanto los delirios de un iluminado integrista como los dislates megalomaniacos de un Tirano Banderas son, además de cognitivamente patológicos, harto capaces de engendrar nuevas realidades causantes de sangre, sudor y lágrimas, ésas en que tan pródigo fue el siglo que rebasamos ha poco.

A diferencia de la objetividad óptica que cabe atribuir a las cosas y sucesos del orbe físico, genuinamente independientes de las acciones y designios del ser humano, la objetividad propia del mundo social posee un estatuto ontológico distinto, históricamente construido y derivado de ellos. *En realidad*, tal como subrayan Berger y Luckmann apoyándose tanto en la fenomenología de Schütz y Husserl como en el materialismo dialéctico marxiano, la relación entre el hombre (productor) y el mundo social (producto) es siempre dialéctica:³¹ los tres momentos de este proceso imparabable -interiorización, exteriorización, objetivación- no refieren una cadena determinista de acaeceres consecutivos, sino una dialéctica del acontecer en virtud de la cual ninguno de ellos ostenta la primacía ni antecede en el tiempo a los otros: la sociedad es un producto humano; la sociedad es una realidad objetiva; el hombre es un producto social. Todo análisis que dejase de lado cualquiera de tales momentos incurriría en falsía.³²

³⁰ La misma noción de objetividad, conviene reparar en ello, es usada con esas dos acepciones: como objetividad del conocimiento y como ídem de la realidad susceptible de ser conocida.

³¹ Berger y Luckmann, op. cit., p. 92.

³² Op. cit., p. 93.

4. La hechura de los hechos

Llámesele acto o vivencia, la unidad de la acción no es autoevidente ni se desprende *cum grano salis* de la realidad matérica -así una roca desgajada del risco-, sino que emana del significado que le otorga el sujeto que la recuerda o proyecta. Ya se dirija al pasado o al futuro, decíamos, es su atención la que a fin de enfocar esta o aquella acción barre, así un cono de luz, la corriente de la vida consumada o posible; siempre, indefectiblemente, es preciso que una clausura imponga un límite a su fluencia y preste figura inteligible a lo que de otro modo sería mero decurso incidental y amorfo.

Cada individuo, entonces, dirige su atención consciente al propio actuar o al ajeno, y al hacerlo aprehende actos y vivencias partiendo de la experiencia que atesora desde su *hic et nunc* contingente -incluida la conjugación de deseos, temores, necesidades e intereses que integran su circunstancia, ni que decir tiene. Sean suyos o pertenezcan al prójimo, el sujeto reconoce actos y vivencias por mor de su memoria, de su imaginación y de la capacidad nómica y abstractiva que la facultad de lenguaje brinda, de suerte que lo comprendido no es calco ni reproducción, sino construcción simbólica de su experiencia.

Conviene introducir, no obstante, varias precisiones relevantes, so pena de que esta argumentación caiga en cualquiera de las trampas que dispone el reduccionismo, sean de cariz determinista, mecanicista o reificador:

1. La primera es que la comprensión de actos y vivencias es de todo punto imposible si no se inspira y apoya, más allá de la frágil soberanía del sujeto, en el diálogo que entabla con sus semejantes. Adopte la forma de simple parloteo o de deliberación metódica, de charla coloquial o plática experta, tal diálogo genera, legítima y difunde los repertorios de experiencia que la ortodoxia y el sentido común naturalizan, y que de ese modo devienen institucionales. La manera en que un prójimo concibe una acción y el acto que la rubrica no surge innata en él ni responde a su mente preclara, sino a la confluencia entre sus deseos, temores y necesidades y los repertorios de experiencia comunes que la inspiran.

2. La segunda es que tales repertorios de experiencia se nutren de y nutren a los *universos simbólicos* vigentes, esas matrices teóricas e ideológicas que generan complejos corpus de creencias, representaciones e ideas, y que en última instancia articulan los ámbitos de significación generales y los significados concretos, incluidos los

propios del ámbito íntimo.³³ Los universos simbólicos van armándose a base de objetivaciones sedimentadas, y a su vez inducen objetivaciones nuevas, en una dialéctica sin freno. Ellos confieren sentido a las distintas esferas del acontecer colectivo y personal, también a aquellas capaces de tornarse amenazantes a fuer de excéntricas o marginales. Poseen, pues, la facultad de sancionar la realidad primordial (*paramount reality*) mediante la integración de las realidades alternativas o periféricas, y gracias a su función nómica «proporcionan al orden institucional la legitimación definitiva, confiriéndole la primacía en la jerarquía de la experiencia humana».³⁴ Huelga añadir, a estas alturas, que tal poder cohesionador, legitimador y nómico -dador de nombre y normas- deriva de la esencial condición lingüística de los universos simbólicos, por mor de la cual abstraen y conjugan objetivaciones sedimentadas muy numerosas y diversas, y aseguran la dialéctica entre lo general y lo particular que permite efectuar toda clase de inferencias, sean inductivas, deductivas o abductivas: por un lado, las que deducen corolarios de orden práctico; por otro, las que partiendo de la *empirie* abducen hipótesis e inducen teorías *ad hoc*.

A estas alturas del razonamiento es posible afirmar que, en términos fenomenológicos, la dialéctica descrita se aplica a la construcción simbólica y social de los llamados «hechos». Ya que éstos, si bien se piensa, no son en absoluto equiparables a los sucesos y procesos que integran la *physis*, cosas y avatares ciegos carentes de voluntad, necesidad y deseo, sino acontecimientos históricos y contingentes, humanamente concebidos, efectuados y sentidos. Es menester repetirlo cuantas veces sea necesario, por más que la reificadora *doxa* lo niegue.

Las premisas que a la vez sostienen el sentido común popular y diversas teorías científicas y filosóficas de amplio arraigo esconden, en efecto, una tenaz superstición: ese *fideísmo realista* al que vengo aludiendo allá y aquí, y que los más dan por descontado a fuer de naturalizarlo. Empeñada en definir los hechos como cosas y objetos, la ortodoxia tiende a verlos como simples porciones de esa Realidad mayúscula, compacta y omnicomprendiva que previamente ha reificado. La presunta entidad de un «hecho» sería así, por tanto, no sólo anterior a la observación que lo identifica, narra y explica, sino predada y autoevidente, hasta tal punto que tanto

³³ Berger y Luckmann, op. cit., pp. 138 y 139.

³⁴ Op. cit., p. 142.

su estatuto óntico -su sustancia auténtica- como su correlato epistémico -su verdad- serían independientes de las distintas versiones que pueda inspirar. Ello quiere decir, nótese bien, no sólo que cada hecho poseería una existencia, transcurso y contorno *per se*, sino que de él emanaría -a manera de un reflejo o trasunto simétrico: *adaequatio rei et intellectus*- una Verdad primordial, también mayúscula y maciza, con la que cabría cotejar las aludidas versiones y contrastar su verismo.³⁵ Tan dogmático, tan ecuménico es semejante fideísmo realista que ni siquiera cuando las versiones en juego dejan palmariamente que desear, ni siquiera cuando ni la investigación periodística, ni la policial, ni la científica son capaces de atar cabos y *llegar* a esa Verdad supuesta, deja ésta de ejercer su hechizo sobre las mentes: su prestigio se mantiene intacto -reforzado, me atrevo a decir, por su intangibilidad-, y lo que se pone en tela de juicio son, en el mejor de casos, los procedimientos y procedimientos desplegados para conseguirlo.

Cabe objetar, no obstante, que los «hechos» son hechos por, para, contra, entre y de personas: tienen una sustantiva *hechura* humana, y ésta afecta no sólo a los empalabramientos refiguradores de que a toro pasado puedan ser objeto, sino también a los marcos cognitivos y a los complejos entramados de causas, razones y motivos que los prefiguran y engendran, así como también -y esto es lo más relevante- a su íntima complejidad. Desde la fenomenología dialéctica que propugno, la identificación y definición de un «hecho» no es, en absoluto, una simple constatación epistémica de una entidad autoevidente cuyos contorno y dintorno saltan a la vista, sino una actividad hermenéutica análoga a la que rige la ya explicada formación de las vivencias, aunque de superior complejidad y enjundia.

A diferencia de éstas -y a diferencia del hecho estrictamente autobiográfico, que cada individuo vive y define hasta cierto punto por su cuenta y riesgo-, el hecho social posee una hechura plural, un tenor colectivo, y es actuado y definido por distintos sujetos agentes y pacientes desde su *hic et nunc* respectivo. Quiere ello decir que es hecho y experimentado por un número «n» de personas, cada una de las cuales proyecta el cono de luz de su atención sobre las

³⁵ Opinión ampliamente compartida que en el campo periodístico consagra el apotegma: *Facts are Sacred, Comments are Free*. He desarrollado por extenso esta cuestión en el libro *Literatura y periodismo. Una tradición de relaciones promiscuas*, Barcelona, UAB-UJ-UV, 1999; y también, más recientemente, en el artículo «Las escrituras facticias y su influjo en el periodismo moderno», publicado en el número 19 de la revista *Tripodos*, Barcelona, Univ. Ramon Llull, 2006, pp. 9-23.

corrientes de vida propias y ajenas, a fin de trazar y comprender los acaeceres en curso. Sólo mediante la autoobservación, la observación recíproca y el diálogo, los sujetos implicados en lo que acabará siendo «un hecho» van poniendo en común sus vivencias según la comprensión las informa y cristaliza. Y sólo a través de la definición comprensiva y de la sanción que reciben a *posteriori* es factible trocar su *poliversidad* -centrífuga y politética- en una *universidad* -centrípeto y monotética- de orden mayor, que una vez legitimada por las instancias e instituciones habilitadas al efecto es unánimemente promulgada e investida de la condición de «hecho».

Una dialéctica semejante a la que forja la experiencia rige, pues, la formación de los hechos sociales; sólo que ahora el cono de luz de la atención no es en exclusiva individual ni se dirige a un acaecer ídem, sino inveteradamente colectivo. En rigor, los hechos sólo devienen tales cuando sobrepasan el mero estadio *bruto* de su ocurrencia; es preciso darles sentido a medida que ocurren y una vez lo han hecho, ante todo, y ello requiere que las personas que los viven y observan compartan en algún grado sus vivencias, y principalmente que tanto ellas como las instituciones dotadas de competencia explicativa y poder sancionador los legitimen a partir del universo simbólico hegemónico.

De ello se infiere que un conjunto de acciones y vivencias puede devenir un «hecho» en cierta colectividad y no lograrlo en otra, y asimismo que incontables ocurrencias y sucesos no lleguen a serlo nunca ni a obtener siquiera carta de existencia, a no ser que las instituciones dadoras de sentido las rescaten del magma indiferente. Cabe pues discernir, a mi entender, entre *sucesos y ocurrencias* indistintas y *hechos* distintos, por un lado; y también entre éstos y los *acontecimientos* propiamente dichos, que no son más que hechos a los que la institucionalización concede atención prioritaria, y que a menudo torna memorables el paso del tiempo.

El hecho social recibe su hechura, en cualquier caso, en la medida en que quienes viven y diagnostican las acciones implicadas decantan una comprensión monotética que les adscribe (a) *origen e inicio*, (b) *trayectoria y argumento* y (c) *fin y finalidad*: un sentido, en resumidas cuentas, que siempre es *perspectivo*, ya que es trazado desde un aquí y ahora concretos por una subjetividad en acto; *relativo*, ya que emana de los repertorios de experiencia y los universos simbólicos que sostienen su hermenéutica; y narrativo -en último pero no menos importante lugar- ya que la experiencia del acontecer tiende a tejerse sobre tramas de significado que organizan las relaciones de tiempo, espacio y causalidad, sintetizan lo diverso en un argumento inteligible y, en fin, prestan concordancia.

cia a lo discordante.³⁶ Así pues, carece de fundamento alguno sostener contra viento y marea que los «hechos» poseen una entidad autoevidente y predada, una sustancia (*ousía*) y contorno indisputablemente reales y anteriores al juego de interpretaciones a que puedan dar lugar. Justamente en tanto que son hechos por y para alguien, los «hechos» son ya interpretaciones.

Es preciso, sin embargo, que ahonde aun más en la fenomenología del hecho a fin de ilustrar y argumentar mi tesis. Más allá de las habituales respuestas tautológicas, la pregunta «¿qué es un hecho?» requiere, de entrada, invocar la idea de constelación, y en seguida rehuir los trampantojos reduccionistas a los que es proclive el sentido común lego y docto.

Si la cuestión se formula a bocajarro a cualquier prójimo, lo más probable es que éste presuma conocer su respuesta hasta el punto de darla por supuesta. El Hecho, como la misma Realidad, es «eso que yo me sé» y que «todo el mundo ve» porque «está ahí»: es autoelocuente, *macizo* e indubitable, salta sin lugar a dudas a la vista. Tanto es así que no parece requerir explicaciones ni interrogantes adicionales -«¿es que no tiene ojos en la cara?»-, ya que suele ser confundido con sus efectos palpables y limitado a su evidente manifestación. La víctima de un episodio de maltrato doméstico, los heridos por un accidente de tráfico, los fallecidos a causa de un atentado forman, no cabe duda, parte harto relevante -la más conmovedora, desde luego- y a menudo patente del acaecer que acaba de producirse, pero constatar su número e inventariar su desgracia no basta para componer el «hecho social» propiamente dicho. Éste sólo deviene tal cuando sus porciones más significativas son comprendidas monotéticamente y consteladas en una trama de sentido, por más que emoción y compasión tiendan a persuadirnos de lo contrario. Si los seres humanos debiésemos resignarnos a constatar lo evidente, la inteligencia del acontecer devendría imposible: nos sería dado registrar cifras y vestigios, declaraciones y datos meramente positivos, aunque no trazar la figura de relaciones temporales, espaciales y ante todo causales que toda comprensión reclama, incluidas aquellas de carácter indicia-rio -a menudo las más numerosas- que por su tenor improbable deben ser objeto de conjetura.

El campo de lo evidente es, en efecto, demasiado reducido las más de las veces, y no permite atar los cabos imprescindibles para

³⁶ Me remito a la obra ya citada de Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, op. cit., 1987, passim.

garantizar una intelección primaria. La comprensión sólo llega a cuajar, en rigor, cuando los simples datos positivos son puestos en conexión con la casi siempre intrincada *trama de sentido* que constituye el hecho en sí; esto es, con la compleja arborescencia de (a) protocausas, causas y concausas; (b) razones y motivos latentes y patentes; (c) antecedentes, circunstancias, consecuencias y secuelas diversamente interpretables que integran su complejidad íntima; por no mencionar (d) los contextos mediatos e inmediatos que lo hacen posible. Una trama de sentido -es esencial reparar en ello- que aparte de evidencias casi siempre contadas, debe manejar pruebas a menudo insuficientes y ante todo un enjambre de indicios. Todo con tal de salvar las aporías, incongruencias y vacíos que el raciocinio lógico se ve incapaz de resolver mediante la abducción de conjeturas plausibles capaces de tender puentes de tenor narrativo -es decir: psico y pseudológico- que a fin de cuentas sólo lo logran virtualmente.

Procede añadir que la función configuradora que ejercen las tramas de sentido es equivalente a la de los *esquemas de experiencia*, según la terminología de Husserl a la que aludí páginas atrás. Del mismo modo que los esquemas, las tramas de sentido informan las acciones y vivencias pasadas sin revelarse necesariamente a sí mismas, actúan a modo de moldes narrativos heredados capaces de hacer concordar las discordancias y dar hechura a los hechos. Éstos, a semejanza de las experiencias individuales que los esquemas forjan, resultan de la síntesis coherente de acciones y vivencias -casi siempre colectivas- que en el mejor de los casos tienen un carácter monotético 'per se', aunque muy frecuentemente posean un tenor politético que los esquemas articulan en una *síntesis de reconocimiento*, es decir, en una figura monotética englobante. Así pues, tanto el contorno de los «hechos» como su complejidad interna deben ser elucidados y objetivados por la comprensión, de una determinada comprensión -conviene no olvidarlo- cuyo *cono de luz* actúa siempre de modo perspectivo, iluminando un haz esencialmente congruo de acaeceres desde cierto lugar de intelección, sea el muy restricto del sujeto singular, sea el plural y a menudo diverso en que se basa la comprensión intersubjetiva.

El tipo de «hecho social» al que hasta ahora he venido aludiendo es relativamente sencillo, aunque la descomposición fenomenológica se enrevesa a medida que se tratan variantes más complejas. Es esta complejidad la que debería explorar con sumo *esprit de finesse* una posible y harto necesaria teoría dialéctica del hecho social. Por más que no haya sido aún acometida -al menos que yo sepa-, tal teoría debería incluir modulaciones como las siguientes:

(a) sucesos cuyos agentes y pacientes, amén de distintos, actúan sin conexión aparente o libran versiones diversas y aun contradictorias de lo ocurrido;³⁷ (b) sucesos integrados por acciones polítéticas que es preciso ordenar en una síntesis monotética mayor; (c) sucesos que carecen de unidad de tiempo, lugar y acción, y transcurren en espacios y tiempos discontinuos; (d) sucesos causalmente borrosos o ambiguos, que es necesario comprender sin disponer de una base mínima de certeza; (e) sucesos cuyo cariz intempestivo o extraño quiebra el horizonte de expectativas que las tramas de sentido y esquemas de experiencia proveen, hasta el punto de ponerlos en jaque; y (f) sucesos definidos de modo en exceso incongruente por parte de los sujetos individuales y colectivos legitimados para hacerlo, hasta el punto de impedir los consensos sociales mínimos que permiten acordar ese género de definición unívoca sin la cual no cabe afirmar de «algo» que es un «hecho».³⁸

Así pues, lo que suele llamarse «hecho social» es, en realidad, una determinada configuración de acciones y vivencias consteladas por la atención de cierto sujeto, sea singular o colectivo. De semejante tesis derivan, por fuerza, dos conclusiones provisionales, pendientes de ulterior desarrollo. La primera es que otros sujetos pueden muy bien constelarlas de modos parcial o enteramente distintos, como de *hecho* ocurre, por ejemplo, cuando instituciones -económicas, periodísticas, religiosas, políticas- de perfil ideológico diverso u opuesto interpretan el acontecer reciente. Y la segunda, de rango teórico superior, es que la *objetividad ontológica* de los hechos no es una sino plural, ya que en último extremo depende de la concurrencia de definiciones que los agentes sociales postulan, por más *objetividad epistemológica* que cada uno pretenda atribuir a su versión respectiva.

¿Quiere ello decir que la expresión «hecho objetivo», muy común en el habla cotidiana, carece por completo de rigor y sentido? Sí, en buena medida. Y no del todo. Sí, en buena medida,

³⁷ Al pasar de la constatación de los meros efectos evidentes a la trama de sentido que organiza las vivencias y acciones de una sola persona -primero-, y de ésta a las que afectan a distintos individuos -segundo-, hemos introducido una mirada crecientemente compleja, atenta a los detalles y matices de cada caso y a la intrincada arquitectura con que cabe explicar las experiencias de los sujetos incluidos.

³⁸ Y eso que -repárese bien en ello- estamos hablando de un solo hecho delimitado por cierto enfoque en el espacio y el tiempo, no de esas otras construcciones aún más complejas en las que el observador asocia unos hechos con otros, sea consecutivamente -en una cadena de ellos-, sea simultáneamente -en una situación o tema.

porque el razonamiento expuesto en este breve ensayo invalida, a mi juicio, el *fideísmo realista*, esa extendida aunque infundada ontología dogmática que tantas *doxas* doctas y legas comparten. Y no del todo porque -adoptando una actitud relativizadora deudora de la pragmática lingüística- la expresión posee dos acepciones que merecen ser sopesadas con mimo.

La primera sugiere el siguiente matiz: por más que los hechos sociales sean tramas de sentido consteladas a partir de indicios, pruebas y evidencias, son estas últimas las que la atención y la memoria colectiva retienen como patentes e irrefutables, y las que por ello mismo extrapolan al conjunto de acciones y vivencias que forman la constelación, sean verificadas o meramente supuestas: una manifestación cívica, un acuerdo parlamentario, un atentado terrorista son, en tanto que «hechos» cabalmente considerados, bastante más que las patencias que les dan visibilidad pública, pero son éstas, ante todo, las que llegan a ser colectivamente objetivadas y a lograr una suerte de duradera presencia.

En virtud de su segunda acepción, la expresión «hecho objetivo» alude a la imparable dialéctica de sedimentación de las objetivaciones que va nutriendo los repertorios cognitivos de uso común, esos cuadros de la memoria que según Maurice Halbwachs integran las tradiciones.³⁹ Inspirados, vividos y contruidos pluralmente, sí, aunque ante todo definidos y sancionados por las instituciones dotadas del poder necesario para hacerlo, los «hechos sociales» van cristalizando en tramas de sentido incluyentes en cuyo seno adquieren una suerte de objetividad por consenso, un estatuto ontológico tan cosificado y en apariencia indiscutible que llega a pasar por natural sin esfuerzo. Puede decirse que tanto la atención que en seguida reciben como la correspondiente memoria que el tiempo fragua se aprestan a obviar y olvidar su carácter de constructos intersubjetivos, su hechura a la vez *agencial* y discursiva -esa dialéctica fenomenológica que he pretendido glosar en estas páginas. Y ello a tal extremo que lo que fue controvertido en su día pasa a engrosar un patrimonio común relativamente estable, ese mínimo común denominador hecho de convenciones y consensos que la reificadora costumbre llama «el pasado».

Abstract

This essay, of a propaedeutic character, intends to lay the foundations for a necessary critical theory of social facts. To do so, it starts from a double refutation: On the one hand, of the hegemonic dogmatic ontology and its correlate objectivist

epistemology; and, on the other, of the absorption of the ontic by the epistemic promoted by certain frivolous postmodernism when not giving to the real more reality than its condition of discourse. In their place, the text calls for the premise that "social facts" are not assimilable to entities in the physical world, but semic constructs whose cut combines action and discourse, and whose objectification, deposit, and naturalization is setting up social paramount reality and its variations.