

De Peter Berger (comp.) en esta biblioteca

Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa Oriental

Amorrortu editores



# La construcción social de la realidad

Peter L. Berger  
Thomas Luckmann

Amorrortu editores

## Introducción

# El problema de la sociología del conocimiento

Nuestras tesis fundamentales están implícitas en el título y subtítulo de este libro; ellas son: que la realidad se construye socialmente y que la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce. Los términos clave de dichas tesis son "realidad" y "conocimiento", que no solo se usan corrientemente en el lenguaje cotidiano, sino que llevan tras de sí un largo historial de indagaciones filosóficas. No es preciso que entremos aquí en una discusión sobre las complejidades semánticas en cuanto al uso ya sea cotidiano o filosófico de estos términos. Para nuestro propósito, bastará con definir la "realidad" como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos "hacerlos desaparecer") y definir el "conocimiento" como la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas. En este sentido (reconocidamente simplista) dichos términos tienen relevancia tanto para el hombre de la calle como para el filósofo. El hombre de la calle vive en un mundo que para él es "real", aunque en grados diferentes, y "sabe", con diferentes grados de certeza, que este mundo posee tales o cuales características. El filósofo, por supuesto, planteará interrogantes acerca del carácter último de esa "realidad" y ese "conocimiento": *¿Qué es lo real? ¿Cómo conocerlo?* Estos figuran entre los más antiguos interrogantes no solo de la indagación filosófica propiamente dicha, sino también del pensamiento humano como tal. Justamente por esa razón, es probable que la intromisión del sociólogo en ese terreno intelectual ya consagrado provoque la extrañeza del hombre de la calle y es aún más probable que irrite al filósofo. Por consiguiente,

importa desde el principio aclarar el sentido que damos a esos términos en el contexto de la sociología y rechazar inmediatamente cualquier pretensión de que esta ciencia dé respuesta a esas antiguas preocupaciones filosóficas.

Si hubiéramos de ser escrupulosos en la exposición siguiente, tendríamos que poner entre comillas los dos términos mencionados cada vez que se usaran, pero eso sería estilísticamente una torpeza. El hablar de comillas, sin embargo, puede dar un indicio sobre la manera peculiar en que dichos términos aparecen en un contexto sociológico. Podría decirse que la apreciación sociológica de la "realidad" y el "conocimiento" se ubica a cierta distancia intermedia entre la comprensión del hombre de la calle y la del filósofo. El hombre de la calle no suele preocuparse de lo que para él es "real" y de lo que "conoce" a no ser que algún problema le salga al paso. Su "realidad" y su "conocimiento" los da por establecidos. El sociólogo no puede hacer otro tanto, aunque más no sea porque tiene conciencia sistemática de que los hombres de la calle dan por establecidas "realidades" que son bastante diferentes entre una sociedad y otra. El sociólogo está obligado, por la lógica misma de su disciplina, a indagar, al menos, si la diferencia entre unas y otras "realidades" no puede entenderse en relación con las diversas diferencias que existen entre unas y otras sociedades. El filósofo, por otra parte, está obligado profesionalmente a no dar nada por establecido y a percibir con sum claridad la condición última de eso que el hombre de la calle toma por "realidad" y "conocimiento". Dicho de otra manera, el filósofo se ve ante la obligación de decidir dónde se necesitan comillas y dónde pueden suprimirse sin riesgo, vale decir, a establecer diferencias entre las aserciones que son válidas con respecto al mundo y las que no lo son. Esto no cabe dentro de las posibilidades del sociólogo. Lógica, ya que no estilísticamente, está condenado a las comillas.

Por ejemplo, el hombre de la calle puede creer que posee "libre albedrío" y que, por lo tanto, es "responsable" de sus actos, a la vez que niega esta "libertad" y esta "responsabilidad" a los niños y a los dementes. El filósofo, sea cual fuere su método, tiene que indagar acerca de la situación ontológica y epistemológica de estos conceptos: *¿Es libre el hombre? ¿Qué es la responsabilidad? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cómo pueden saberse estas cosas?*, y así sucesivamente. Es

obvio que el sociólogo no se halla en condiciones de responder a estas preguntas. Sin embargo, lo que puede y debe hacer es indagar cómo la noción de "libertad" ha llegado a darse por establecida en unas sociedades y en otras no; cómo algunas de esas sociedades conservan su "realidad" y, lo que es más interesante aún, cómo esa "realidad" puede a su vez desaparecer para un individuo o para una colectividad entera.

El interés sociológico en materia de "realidad" y "conocimiento" se justifica así inicialmente por el hecho de su relatividad social. Lo que es "real" para un monje del Tíbet puede no ser "real" para un hombre de negocios norteamericano. El "conocimiento" que tiene un criminal difiere del que posee un criminalista. Se sigue de esto que las acumulaciones específicas de "realidad" y "conocimiento" pertenecen a contextos sociales específicos y que estas relaciones tendrán que incluirse en el análisis sociológico adecuado de dichos contextos. Así, pues, la necesidad de una "sociología del conocimiento" está dada por las diferencias observables entre sociedades, en razón de lo que en ellas se da por establecido como "conocimiento". Además de esto, sin embargo, una disciplina digna de ese nombre deberá ocuparse de los modos generales por los cuales las "realidades" se dan por "conocidas" en las sociedades humanas. En otras palabras, una "sociología del conocimiento" deberá tratar no solo las variaciones empíricas del "conocimiento" en las sociedades humanas, sino también los procesos por los que *cualquier* cuerpo de "conocimiento" llega a quedar establecido socialmente como "realidad".

Sostenemos, por lo tanto, que la sociología del conocimiento deberá ocuparse de todo lo que una sociedad considera como "conocimiento", sin detenerse en la validez o no validez de dicho "conocimiento" (sean cuales fueren los criterios aplicados). Y cualquiera sea el alcance con que todo "conocimiento" humano se desarrolle, se transmita y subsista en las situaciones sociales, la sociología del conocimiento deberá tratar de captar los procesos por los cuales ello se realiza de una manera tal, que una "realidad" ya establecida se cristaliza para el hombre de la calle. En otras palabras, sostenemos que *la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad.*

Esta apreciación del campo propio de la sociología del conocimiento difiere de lo que generalmente se ha entendido por esta disciplina desde que así se la denominó por primera vez unos cuarenta años atrás. Antes de comenzar nuestra exposición concreta, será de provecho examinar someramente el desarrollo previo de la disciplina y explicar de qué modo y por qué hemos creído necesario apartarnos de aquél.

La expresión "sociología del conocimiento" (*Wissenssoziologie*) fue acuñada por Max Scheler.<sup>1</sup> La época era la década de 1920; el lugar, Alemania; y Scheler era un filósofo. Estos tres hechos tienen gran importancia para comprender el origen y ulterior desarrollo de la nueva disciplina. La sociología del conocimiento se originó en una situación particular de la historia intelectual alemana y dentro de un contexto filosófico. Mientras la nueva disciplina era introducida con posterioridad en el contexto sociológico propiamente dicho, sobre todo en el mundo de habla inglesa, continuó signada por los problemas de la particular situación intelectual que le diera origen. Como resultado, la sociología del conocimiento permaneció como una preocupación periférica para la mayoría de los sociólogos, ajenos a los problemas particulares que afectaban a los pensadores alemanes en la década del veinte. Esto rezaba especialmente para los sociólogos norteamericanos, quienes en su mayor parte han considerado esta disciplina como una especialidad marginal dotada de persistente sabor europeo. Empero, más importante aún es que esta permanente vinculación de la sociología del conocimiento con su originaria constelación de problemas ha significado una debilidad teórica aun en aquellos sitios donde esta disciplina ha despertado interés. O sea que los mismos protagonistas de la sociología del conocimiento y, en general, la totalidad del público sociológico la han tomado como una especie de barniz sociológico aplicado a la historia de las ideas. La consecuencia ha sido una gran miopía con respecto al significado teórico potencial de la sociología del conocimiento.

<sup>1</sup> Cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bern, Francke, 1960). Este volumen de ensayos, publicado por primera vez en 1925, contiene la formulación básica de la sociología del conocimiento en un ensayo titulado "Probleme einer Soziologie des Wissens", que originalmente había sido publicado un año antes.

Se han dado diferentes definiciones sobre la naturaleza y alcance de la sociología del conocimiento y, en realidad, casi hasta podría decirse que la historia de la especialidad ha sido hasta ahora la de sus definiciones diversas. No obstante, ha existido acuerdo general en cuanto a que se ocupa de la relación entre el pensamiento humano y el contexto social en el que se origina. De manera que puede afirmarse que la sociología del conocimiento constituye el foco sociológico de un problema mucho más general: el de la determinación existencial (*Seinsgebundenheit*) del pensamiento en cuanto tal. Aunque en este caso el peso recae sobre el factor social, las dificultades teóricas son similares a las que se produjeron cuando se propusieron otros factores (tales como el histórico, el psicológico o el biológico) como determinantes del pensamiento humano. En todos estos casos el problema general consistió en establecer hasta qué punto el pensamiento refleja los factores determinantes propuestos o es independiente de ellos.

Es probable que la preeminencia del problema general en la filosofía alemana reciente radique en el enorme conglomerado de erudición histórica que fue uno de los grandes frutos intelectuales del siglo XIX en Alemania. De un modo que no tiene parangón con ningún otro período de la historia intelectual, el pasado —con toda su asombrosa variedad de maneras de pensar— se "hizo presente" ante la mente contemporánea mediante los esfuerzos de la erudición histórico-científica. Resulta arduo disputarle a la erudición alemana su primacía en esta empresa. Por ello no nos sorprende que el problema teórico planteado por aquélla repercutiera más agudamente en Alemania. Este problema puede describirse como el vértigo de la relatividad. Su dimensión epistemológica resulta evidente. A nivel empírico llevó a la preocupación de investigar lo más concienzudamente posible las relaciones concretas entre el pensamiento y sus situaciones históricas. Si esta interpretación es correcta, la sociología del conocimiento se hace cargo de un problema planteado originariamente por la investigación histórica, en forma más restringida, es verdad, pero cargando el acento esencialmente sobre las mismas cuestiones<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cf. Wilhelm Windelband y Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tubinga, Mohr, 1950), pp. 605 y sigs.

Ni el problema general, ni su formulación más restringida son cosa nueva. Se advierte en la antigüedad una conciencia en cuanto a los fundamentos sociales de los valores y concepciones del mundo. Por lo menos, ya en el Siglo de las Luces esta conciencia cristalizó en un tema importante del pensamiento occidental moderno. Por lo tanto, sería posible establecer una cantidad de "genealogías" para el problema central de la sociología del conocimiento<sup>3</sup>. Hasta puede afirmarse que el problema está contenido *in nuce* en la famosa afirmación de Pascal que dice que lo que es verdad de un lado de los Pirineos es error del otro lado<sup>4</sup>. Sin embargo, los antecedentes intelectuales inmediatos de la sociología del conocimiento son tres corrientes del pensamiento alemán decimonónico: la marxista, la nietzscheana y la historicista.

La sociología del conocimiento derivó de Marx su proposición básica, a saber, que la conciencia del hombre está determinada por su ser social<sup>5</sup>. Naturalmente, se ha discutido mucho sobre la clase de determinación que Marx tenía en mente. No es arriesgado afirmar que mucho de la gran "lucha contra Marx" que caracterizó no solo los comienzos de la sociología del conocimiento, sino también la "época clásica" de la sociología en general (particularmente como se manifiesta en las obras de Weber, Durkheim y Pareto), fue en realidad una lucha con una interpretación errónea de Marx debida a ciertos marxistas posteriores. Esta proposición cobra plausibilidad cuando reflexionamos sobre el hecho de que los importantísimos *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* no fueron redescubiertos hasta 1932 y que todas las inferencias de este re-descubrimiento pudieron ser estimadas en investigaciones marxistas realizadas solo después de la Segunda Guerra Mundial. Sea como fue-

<sup>3</sup> Cf. Albert Salomon, *In Praise of Enlightenment* (Nueva York, Meridian Books, 1963); Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zurich, Manesse, 1945); Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1958), pp. 46 y sigs.; Kurt Lenk (comp.), *Ideologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961), pp. 13 y sigs.

<sup>4</sup> *Pensamientos*, v. 294.

<sup>5</sup> Cf. Karl Marx, *Die Frühschriften* (Stuttgart, Kröner, 1953). Los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* están en pp. 225 y sigs. Parte de los *Manuscritos* está publicada en castellano en el libro de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México, F.C.E., 1966).

re, la sociología del conocimiento heredó de Marx no solo la agudísima formulación de su problema central, sino también algunos de sus conceptos clave, entre los que habría que mencionar, en particular, los de "ideología" (ideas que sirven como arma para intereses sociales) y "falsa conciencia" (pensamiento alejado del verdadero ser social del que piensa).

La sociología del conocimiento se ha sentido seducida particularmente por un par de conceptos formulados por Marx, los de "infraestructura/superestructura" (*Unterbau/Überbau*). Especialmente en este punto se desató la controversia acerca de la interpretación correcta del propio pensamiento de Marx. Con posterioridad, el marxismo tendió a identificar "infraestructura" con estructura económica *tout court*, de la cual suponíase entonces que la "superestructura" era un "reflejo" directo (el caso de Lenin, por ejemplo). Se sabe ahora que eso es interpretar erróneamente el pensamiento de Marx, como ya podría hacerlo suponer el carácter esencialmente mecanicista (más que dialéctico) de esta clase de determinismo económico. Lo que a Marx le interesaba era que el pensamiento humano se funda en la actividad humana (el "trabajo" en el más amplio sentido de la palabra) y en las relaciones sociales provocadas por dicha actividad. La "infraestructura" y la "superestructura" se entienden mejor si se las considera actividad humana y mundo producido por esa actividad respectivamente<sup>6</sup>. De cualquier modo, el esquema fundamental de "infraestructura/superestructura" ha sido adoptado en diversas formas por la sociología del conocimiento, empezando por Scheeler,

<sup>6</sup> Sobre el esquema *Unterbau/Überbau* de Marx, cf. Karl Kautsky, "Verhältnis von Unterbau und Überbau" en *Der Marxismus*, comp. por Iring Fetscher (Munich, Piper, 1962), pp. 160 y sigs.; Antonio Labriola, "Die Vermittlung zwischen Basis und Überbau", *ibid.*, pp. 167 y sigs.; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* (Paris, Editions du Seuil, 1956), pp. 424 y sigs.; *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid, Taurus, 1964). La más importante reformulación del problema en el siglo xx es la de György Lukács, en su *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1923), hoy más accesible en traducción francesa, *Histoire et conscience de classe* (Paris, Editions de Minuit, 1960). La apreciación de Lukács acerca del concepto de Marx en cuanto a la dialéctica es aún más notable por haberse adelantado en casi una década al re-descubrimiento de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

siempre suponiendo que existe cierta relación entre el pensamiento y una realidad "subyacente" distinta del pensamiento. La fascinación ejercida por este esquema prevaleció, a pesar de que gran parte de la sociología del conocimiento había sido formulada explícitamente en oposición al marxismo y de que dentro de ella hay diferentes posiciones con respecto a la naturaleza de las relaciones entre ambos componentes del esquema.

Las ideas de Nietzsche tuvieron una continuación menos explícita en la sociología del conocimiento, pero tienen mucho que ver con su trasfondo intelectual en general y con la "atmósfera" en la cual surgió. El anti-idealismo nietzscheano, que a pesar de las diferencias de contenido no difiere del anti-idealismo de Marx en la forma, introdujo perspectivas adicionales en cuanto al pensamiento humano como instrumento de lucha por la supervivencia y el poder<sup>7</sup>. Nietzsche desarrolló su propia teoría de la "falsa conciencia" con sus análisis del significado social del engaño y el autoengaño, y de la ilusión como condición necesaria para la vida. El concepto de Nietzsche sobre el "resentimiento" como factor generador para ciertos tipos de pensamiento humano fue adoptado directamente por Scheler. Aunque más en general, puede decirse que la sociología del conocimiento representa una aplicación específica de lo que Nietzsche denominó con acierto el "arte de la desconfianza"<sup>8</sup>.

El historicismo, sobre todo como se manifiesta en las obras de Wilhelm Dilthey, fue precursor inmediato de la sociología del conocimiento<sup>9</sup>. El tema dominante aquí fue un

<sup>7</sup> Las obras más importantes de Nietzsche para la sociología del conocimiento son *The Genealogy of Morals* y *The Will to Power*. Para argumentaciones subsidiarias, cf. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche* (Nueva York, Meridian Books, 1956); Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (traducción inglesa, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1964).

<sup>8</sup> Una de las primeras y más interesantes aplicaciones del pensamiento de Nietzsche a una sociología del conocimiento es la de Alfred Seidel en *Bewusstsein als Verhängnis* (Bonn, Cohen, 1927). Seidel, que había sido discípulo de Weber, trató de combinar a Nietzsche y Freud con una crítica sociológica radical de la conciencia.

<sup>9</sup> Una de las argumentaciones más sugerentes de la relación entre el historicismo y la sociología es la de Carlo Antoni en *Dallo storicismo alla sociologia* (Florenca, 1940). También cf. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Nueva York, Knopf, 1958), pp. 163 y sigs. La obra más importante de Wilhelm Dilthey para nuestros actuales propósitos

sentido abrumador de la relatividad de todas las perspectivas sobre el acontecer humano, vale decir, de la historicidad inevitable del pensamiento humano. La insistencia historicista en cuanto a que ninguna situación histórica podía entenderse salvo en sus propios términos, pudo traducirse fácilmente en un énfasis sobre la situación social del pensamiento. Ciertos conceptos historicistas, tales como la "determinación situacional" (*Standortsggebenheit*) y el "asiento en la vida" (*Sitz im Leben*) pudieron interpretarse directamente como referidos a la "ubicación social" del pensamiento. Más en general, la herencia historicista de la sociología del conocimiento predispuso a esta última hacia un acentuado interés por la historia y hacia el empleo de un método esencialmente histórico, hecho que, de paso, contribuyó también a su marginación en el ámbito de la sociología norteamericana.

El interés de Scheler por la sociología del conocimiento y por las cuestiones sociológicas en general fue esencialmente una etapa pasajera de su carrera filosófica<sup>10</sup>. Su propósito último era establecer una antropología filosófica que trascendiese la relatividad de los puntos de vista específicos ubicados histórica y socialmente. La sociología del conocimiento habría de servirle como un instrumento para ese fin, ya que su propósito principal era despejar los obstáculos interpuestos por el relativismo a fin de proseguir la verdadera tarea filosófica. La sociología del conocimiento de Scheler es, en un sentido muy real, la *ancilla philosophiae*, y de una filosofía muy específica, por añadidura.

De acuerdo con esta orientación, la sociología del conocimiento de Scheler constituye esencialmente un método negativo. Scheler argumentaba que la relación entre los "factores ideales" (*Idealfaktoren*) y los "factores reales" (*Realfaktoren*) —términos que traen clara reminiscencia del esquema marxista de la "infraestructural/superestructura"— no era más que una relación reguladora. Es decir, los "factores reales" regulan las condiciones en que ciertos "factores

es *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Stuttgart, Teubner, 1958).

<sup>10</sup> Para un excelente estudio de la concepción de Scheler sobre la sociología del conocimiento, cf. Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft* (Tubinga, Niemeyer, 1952), pp. 55 y sigs. Ver también Stark, *op. cit.*, *passim*.

res ideales" pueden aparecer en la historia, pero no pueden afectar el contenido de estos últimos. En otras palabras, la sociedad determina la presencia (*Dasein*), pero no la naturaleza (*Sosein*) de las ideas. La sociología del conocimiento es, por tanto, el procedimiento mediante el cual ha de estudiarse la selección histórico-social de los contenidos ideacionales, sobrentendiéndose que los contenidos mismos son independientes de la causalidad histórico-social y, por ende, inaccesibles al análisis sociológico. Si quisiéramos describir gráficamente el método de Scheler, diríamos que es arrojar una tajada al dragón de la relatividad, pero solo para poder penetrar mejor en el castillo de la certidumbre ontológica.

Dentro de esta armazón, intencional e inevitablemente modesta, Scheler analizó con mucho detalle la manera como el conocimiento humano es ordenado por la sociedad. Destacó que el conocimiento humano se da en la sociedad como un *a priori* de la experiencia individual, proporcionando a esta última su ordenación de significado. Esta ordenación, si bien es relativa con respecto a una situación histórico-social particular, asume para el individuo la apariencia de una manera natural de contemplar el mundo. Scheler la denominó "concepción relativo-natural del mundo" (*relativ-natürliche Weltanschauung*) de una sociedad, concepto que todavía se considera central en la sociología del conocimiento.

A la "invención" de la sociología del conocimiento por Scheler, siguió un amplio debate en Alemania respecto de la validez, alcance y aplicabilidad de la nueva disciplina<sup>11</sup>. De este debate surgió una formulación que señaló la transposición de la sociología del conocimiento a un contexto más estrictamente sociológico. Fue la misma formulación con

<sup>11</sup> Para el desenvolvimiento general de la sociología alemana durante este período, cf. Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950); *La sociología alemana contemporánea* (Buenos Aires, Paidós, 1965). Para importantes contribuciones de este período con respecto a la sociología del conocimiento, cf. Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (Munich, 1929); Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig, 1930); Ernst Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Viena, 1934); Alexander von Schelling, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tübinga, 1934). Esta última obra, que sigue siendo el estudio más importante sobre la metodología de Weber, debe entenderse en el trasfondo de la discusión en torno de la sociología del conocimiento, a la sazón centrada sobre las formulaciones de Scheler y Mannheim.

que la sociología del conocimiento penetró en el mundo de habla inglesa: la de Karl Mannheim<sup>12</sup>. No es arriesgado aseverar que cuando los sociólogos se ocupan hoy de la sociología del conocimiento, sea en pro o en contra, suelen hacerlo con los términos de la formulación de Mannheim. En el campo de la sociología norteamericana ello es fácilmente comprensible si se piensa que virtualmente el total de la obra de Mannheim es accesible en versión inglesa (de hecho, parte de aquélla fue escrita en inglés, durante el período en que Mannheim enseñó en Inglaterra tras el advenimiento del nazismo en Alemania, o se publicó en versiones inglesas revisadas), mientras que la obra de Scheler sobre sociología del conocimiento sigue sin traducirse hasta la fecha. Aparte de este factor de "difusión", la obra de Mannheim está menos cargada de "bagaje" filosófico que la de Scheler. Esto se aplica sobre todo a las últimas obras de Mannheim y se advierte si uno compara la versión inglesa de su obra principal, *Ideología y utopía*, con el original alemán. Por eso Mannheim llegó a ser la figura que más "congenia" con los sociólogos, aun con aquellos que critican sus puntos de vista o no se interesan mucho por ellos.

La postura de Mannheim con respecto a la sociología del conocimiento tuvo alcances mucho más vastos que la de Scheler, posiblemente porque en su obra tenía más preeminencia la confrontación con el marxismo. La sociedad aparecía en ella como determinando no solo el aspecto, sino también el contenido de la ideación humana, con excepción de las matemáticas y, de algunas partes al menos, de las ciencias naturales. De ese modo la sociología del conocimiento se convertía en método positivo para el estudio de casi todas las facetas del pensamiento humano.

La preocupación clave de Mannheim era, significativamente, el fenómeno de la ideología. Distinguía entre los

<sup>12</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1936); *Ideología y utopía* (Madrid, Aguilar, 1958); *Essays on the Sociology of Knowledge* (Nueva York, Oxford University Press, 1952); *Essays on Sociology and Social Psychology* (Nueva York, Oxford University Press, 1953); *Ensayos de sociología y psicología social* (México, F.C.E., 1963); *Essays on the Sociology of Culture* (Nueva York, Oxford University Press, 1956); *Ensayos sobre sociología de la cultura* (Madrid, Aguilar, 1963). Un compendio de los más importantes escritos de Mannheim sobre la sociología del conocimiento, compilado y con una

conceptos particular, total y general de ideología: la ideología que constituye solo una parte del pensamiento de un adversario; la ideología que constituye la totalidad del pensamiento de un adversario (similar a la "falsa conciencia" de Marx) y (en este caso, como pensaba Mannheim, yendo más lejos que Marx) la ideología como característica, no solo del pensamiento de un adversario, sino también del de uno mismo. Con el concepto general de ideología se alcanza el nivel de la sociología del conocimiento, la comprensión de que no hay pensamiento humano (con las únicas excepciones ya mencionadas) que esté inmune a las influencias ideologizantes de su contexto social. Mediante esta ampliación de la teoría de la ideología, Mannheim quería abstraer su problema central del contexto del uso político para tratarlo como problema general de epistemología y sociología histórica.

Aunque Mannheim no compartía las ambiciones ontológicas de Scheler, tampoco se sentía cómodo dentro del pan-ideologismo al que su pensamiento parecía llevarlo. Acuña el término "relacionismo" (en contraposición a "relativismo") para denotar la perspectiva epistemológica de su sociología del conocimiento, lo que no significa una capitulación del pensamiento ante las relatividades histórico-sociales, sino un limitarse a reconocer que el conocimiento solo puede darse desde una posición determinada. En este punto la influencia de Dilthey es probablemente muy importante en el pensamiento de Mannheim: el problema del marxismo es resuelto con las herramientas del historicismo. Sea como fuere, Mannheim creía que las influencias ideologizantes, aunque no pudiesen ser erradicadas del todo, podrían mitigarse mediante el análisis sistemático del mayor número posible de variantes de las posiciones construidas sobre bases sociales. En otras palabras, el objeto del pensamiento se va aclarando progresivamente con esta

provechosa introducción por Kurt Wolff, es *Wissenssoziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964). Para estudios complementarios sobre la concepción de Mannheim acerca de la sociología del conocimiento, cf. Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance* (Lovaina, Nauwelaerts, 1949); Aron, *op. cit.*; Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1957), pp. 489 y sigs.; *Teoría y estructura sociales* (México, F.C.E., 1964); Stark, *op. cit.*; Lieber, *op. cit.*

acumulación de las diferentes perspectivas que de él se dan. Ésta será tarea de la sociología del conocimiento, que de tal forma ha de convertirse en valioso auxiliar para la búsqueda de cualquier comprensión correcta del acontecer humano.

Mannheim creía que los diferentes grupos sociales varían mucho en cuanto a capacidad para trascender así sus propias posiciones limitadas. Confiaba sobre todo en la "*intelligentsia* sin ataduras sociales" (*freischwebende Intelligenz*, término derivado de Alfred Weber), especie de estrato intersticial al que consideraba relativamente libre de intereses de clase. Mannheim también destacaba el poder del pensamiento "utópico", que (al igual que la ideología) produce una imagen distorsionada de la realidad social; pero que (a diferencia de la ideología) posee el dinamismo requerido para transformar esa realidad en su imagen de ella.

Resulta superfluo añadir que las observaciones anotadas no pueden en manera alguna hacer justicia a la concepción de Scheler o a la de Mannheim sobre la sociología del conocimiento. No es ésta nuestra intención en este lugar. Solo hemos indicado algunos rasgos esenciales de las dos concepciones, a las que con acierto se las ha llamado, respectivamente, concepción "moderada" y concepción "radical" de la sociología del conocimiento<sup>13</sup>. Lo notable es que el desenvolvimiento subsiguiente de esta disciplina consistió, en gran medida, en críticas y modificaciones de esos dos conceptos. Como ya hemos señalado, la formulación de la sociología del conocimiento por Mannheim ha seguido dando los términos de referencia para dicha disciplina de manera definitiva, particularmente en el caso de la sociología de lengua inglesa.

El sociólogo norteamericano más importante que dedicó seria atención a la sociología del conocimiento ha sido Robert Merton<sup>14</sup>. Su indagación acerca de la disciplina, que abarca dos capítulos de su obra fundamental, ha servido como provechosa introducción en dicho terreno para los sociólogos norteamericanos que se han interesado en ello. Merton construyó un paradigma para la sociología del conocimiento volviendo a exponer sus temas principales en forma

<sup>13</sup> Esta caracterización de las dos formulaciones originales de la disciplina fue hecha por Lieber, *op. cit.*

<sup>14</sup> Cf. Merton, *op. cit.*, pp. 439 y sigs.



sucinta y coherente. Esta construcción resulta de interés porque aspira a integrar el enfoque de la sociología del conocimiento con el de la teoría estructural-funcional. Los propios conceptos de Merton acerca de las funciones "manifiestas" y "latentes" se aplican a la esfera de la ideación, y se establece la distinción entre las funciones buscadas y conscientes de las ideas, y las funciones no buscadas e inconscientes. A la vez que Merton se detuvo sobre la obra de Mannheim, que era para él el sociólogo del conocimiento por excelencia, puso de relieve la significación de la escuela de Durkheim y de la obra de Pitirim Sorokin. Interesa anotar que Merton no fue al parecer capaz de advertir la relevancia que, para la sociología del conocimiento, tienen algunos hechos salientes en la psicología social norteamericana, como por ejemplo la teoría de los grupos de referencia, que analiza en otra parte de la misma obra.

Talcott Parsons, que también se ocupó de la sociología del conocimiento<sup>15</sup>, se limita principalmente a una crítica de Mannheim, sin buscar la integración de esa disciplina dentro de su propio sistema teórico. En su sistema se analizan, indudablemente, los pormenores del "problema del papel de las ideas" pero dentro de un marco de referencia muy distinto del de la sociología del conocimiento, tanto de Scheler como de Mannheim<sup>16</sup>. Por ello nos atreveríamos a decir que ni Merton ni Parsons han superado decididamente la sociología del conocimiento tal como fue formulada por Mannheim. Otro tanto puede decirse de sus críticos. Para mencionar solo al más verbalista de entre ellos diremos que C. Wright Mills se ocupó de la sociología del conocimiento en sus primeras obras, pero de manera expositiva y sin agregar nada a su desarrollo teórico<sup>17</sup>.

Un esfuerzo interesante por integrar la sociología del conocimiento

<sup>15</sup> Cf. Talcott Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge", en *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Louvain, International Sociological Association, 1959), vol. IV, pp. 25 y sigs.; "Culture and the Social System", en Parsons y otros (comps.), *Theories of Society* (Nueva York, Free Press, 1961), vol. II, pp. 963 y sigs.

<sup>16</sup> Cf. Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., Free Press, 1951), pp. 326 y sigs.; "El sistema social" (Madrid, Revista de Occidente, 1966).

<sup>17</sup> Cf. C. Wright Mills, *Power Politics and People* (Nueva York, Ballantine Books, 1963), pp. 453 y sigs.; *Poder, política y pueblo* (México, F.C.E., 1965).

nocimiento en un enfoque neopositivista de la sociología en general es el de Theodor Geiger, quien ejerció gran influencia sobre la sociología escandinava después de emigrar de Alemania<sup>18</sup>. Geiger retornó a un concepto más restringido de la ideología como pensamiento socialmente distorsionado y sostuvo la posibilidad de superar la ideología ateniéndose concienzudamente a cánones científicos de procedimiento. El enfoque neopositivista del análisis ideológico se ha continuado más recientemente, dentro de la sociología en idioma alemán, con la obra de Ernst Topitsch, quien ha puesto de relieve las raíces ideológicas de diversas posiciones filosóficas<sup>19</sup>. En razón de que el análisis sociológico de las ideologías constituye una parte importante de la sociología del conocimiento, tal como la definió Mannheim, ha despertado bastante interés tanto en la sociología europea, como en la norteamericana a partir de la Segunda Guerra Mundial<sup>20</sup>.

El intento de más largo alcance para sobrepasar a Mannheim en la elaboración de una vasta sociología del conocimiento es probablemente el de Werner Stark, otro erudito europeo emigrado que ha dictado cátedra en Inglaterra y en los Estados Unidos<sup>21</sup>. Stark llega más lejos en el propósito de dejar atrás el énfasis puesto por Mannheim sobre el problema de la ideología. La tarea de la sociología del conocimiento no ha de consistir en desenmascarar o revelar las distorsiones que se producen socialmente, sino en el estudio sistemático de las condiciones sociales del conocimiento en cuanto tal. Dicho sin rodeos, el problema central es la sociología de la verdad, no la sociología del error. A pesar de

<sup>18</sup> Cf. Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit* (Stuttgart, Humboldt, 1953); *Arbeiten zur Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1962), pp. 412 y sigs.

<sup>19</sup> Cf. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Viena, Springer, 1958); *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961). Una importante influencia sobre Topitsch es la de la escuela de positivismo legal de Kelsen. Para las implicaciones de esta última en la sociología del conocimiento, cf. Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964).

<sup>20</sup> Cf. Daniel Bell, *The End of Ideology* (Nueva York, Free Press of Glencoe, 1960); Kurt Lenk (comp.), *Ideologie*; Norman Birnbaum (comp.), *The Sociological Study of Ideology* (Oxford, Blackwell, 1962).

<sup>21</sup> Cf. Stark, *op. cit.*

su enfoque discriminatorio, Stark se halla probablemente más cerca de Scheler que de Mannheim en su concepción de las relaciones entre las ideas y su contexto social.

Asimismo, es evidente que no hemos intentado ofrecer un panorama histórico adecuado de la historia de la sociología del conocimiento. Además, hasta este momento hemos pasado por alto hechos que teóricamente podrían ser relevantes a la sociología del conocimiento, pero que no han sido considerados así por sus propios protagonistas. En otras palabras, nos hemos limitado a hechos que, por así decir, se han agrupado bajo el estandarte de "sociología del conocimiento" (considerando la teoría de la ideología como parte de esta última). Esto ha servido para destacar muy claramente un hecho. Aparte del interés epistemológico de algunos sociólogos del conocimiento, el foco empírico de la atención ha estado casi exclusivamente sobre el ámbito de las ideas, es decir, del pensamiento teórico. También es ese el caso de Stark, quien puso a su obra principal sobre sociología del conocimiento el subtítulo de "Ensayo para contribuir a una mayor comprensión de la historia de las ideas". En otras palabras, el interés de la sociología del conocimiento se ha centrado en el plano teórico sobre cuestiones epistemológicas y en el plano empírico sobre cuestiones de historia intelectual.

Desearíamos destacar que no hacemos ninguna clase de reservas en cuanto a la validez e importancia de estos dos grupos de cuestiones. Sin embargo, nos parece desafortunada la circunstancia de que esta constelación particular haya dominado la sociología del conocimiento hasta este momento. Insistimos en que, como resultado de ello, todo el significado teórico de la sociología del conocimiento se ha oscurecido.

Incluir cuestiones epistemológicas referentes a la validez del conocimiento sociológico dentro de la sociología del conocimiento es algo así como querer empujar el coche que uno mismo conduce. Ciertamente que la sociología del conocimiento, como toda disciplina empírica que reúne pruebas acerca de la relatividad y la determinación del pensamiento humano, tiende hacia cuestiones epistemológicas que conciernen a la sociología misma, así como a cualquier otro cuerpo de conocimientos científicos. Como ya hemos hecho notar, la sociología del conocimiento desempeña en esto un

papel similar al de la historia, la psicología y la biología, para mencionar solamente tres de las más importantes disciplinas empíricas que han causado dificultades a la epistemología. La estructura lógica de estas dificultades es en el fondo la misma en todos los casos: ¿cómo puedo estar seguro, digamos, de mi análisis sociológico de las costumbres de la clase media norteamericana en vista del hecho de que las categorías que utilizo para dicho análisis están condicionadas por formas de pensamiento históricamente relativas; de que yo mismo y todo lo que yo pienso estamos determinados por mis genes y por mi arraigada hostilidad hacia mis semejantes, y de que, para colmo, yo mismo formo parte de la clase media norteamericana?

Lejos está de nuestro ánimo soslayar todas esas cuestiones. Todo lo que sostenemos aquí es que tales cuestiones, de por sí, no forman parte de la disciplina empírica de la sociología. Corresponden en realidad a la metodología de las ciencias sociales, cometido que atañe a la filosofía y que por definición es distinto de la sociología, la cual es, por cierto, objeto de tales investigaciones. La sociología del conocimiento, junto con aquellas otras ciencias empíricas que son perturbadoras de la epistemología, "alimentará" con problemas esta investigación metodológica. Pero no puede resolver estos problemas dentro de su propio marco de referencia.

Por esa razón hemos excluido de la sociología del conocimiento los problemas epistemológicos y metodológicos que incomodaban a sus dos principales creadores. En virtud de esta exclusión, nos colocamos al margen de la concepción que de esta disciplina tuvieron Scheler y Mannheim, y de los posteriores sociólogos del conocimiento (especialmente los de orientación neopositivista) que compartían dicha concepción a este respecto. En todo el curso de la presente obra hemos puesto resueltamente entre paréntesis cualquier cuestión epistemológica o metodológica acerca de la validez del análisis sociológico, en la sociología del conocimiento propiamente dicha o en cualquier otro campo. Consideramos que la sociología del conocimiento es parte de la disciplina empírica de la sociología. Nuestro propósito en este lugar es, por supuesto, teórico. Pero nuestra teorización atañe a la disciplina empírica en sus problemas concretos, no a la investigación filosófica sobre los fundamentos de la discipli-

na empírica. En resumen, nuestro trabajo versa sobre teoría sociológica, no sobre metodología de la sociología. Solamente en una de las secciones de este tratado (la que sigue a la introducción) traspasamos los límites de la teoría sociológica propiamente dicha; pero eso por razones que poco tienen que ver con la epistemología, como se explicará oportunamente.

Como quiera que sea, debemos volver a definir cuál es la tarea de la sociología del conocimiento en el plano empírico, o sea, como teoría acoplada a la disciplina empírica de la sociología. Como ya hemos visto, en este plano la sociología del conocimiento se ha ocupado de la historia intelectual, en el sentido de historias de las ideas. Nuevamente queremos destacar que es éste un tema por cierto muy importante de indagación sociológica. Además, contrastando con nuestra exclusión del problema epistemológico/metodológico, admitimos que dicho tema pertenece a la sociología del conocimiento. Sostenemos, empero, que el problema de las "ideas", con la inclusión del problema especial de la ideología, constituye solo una parte del problema más vasto de la sociología del conocimiento, y no una parte central.

*La sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere "conocimiento" en la sociedad.* En cuanto se enuncia esta proposición, se advierte que el tema de la historia intelectual está mal elegido o, más bien, está mal elegido si se vuelve tema central de la sociología del conocimiento. El pensamiento teórico, las "ideas", las *Weltanschauungen* no tienen tanta importancia dentro de la sociedad. Aunque toda sociedad contiene estos fenómenos, ellos solo son parte de la suma de lo que se toma como "conocimiento". Solo un grupo muy limitado de gente en toda sociedad se dedica a teorizar, al negocio de las "ideas" y a la elaboración de *Weltanschauungen*. Pero todos en la sociedad participan de su "conocimiento", de una u otra manera. O sea que son apenas unos pocos los que se dedican a la interpretación teórica del mundo; pero todos viven en un mundo de cierta clase. Tomar como tema el pensamiento teórico resulta no solo indebidamente restrictivo para la sociología del conocimiento, sino también insatisfactorio, porque aun esa parte de "conocimiento" aprovechable socialmente no puede entenderse del todo si no se la ubica dentro

del marco de referencia de un análisis más general del "conocimiento".

Es debilidad natural de los teorizadores exagerar la importancia del pensamiento teórico en la sociedad y en la historia. Por eso se hace más indispensable corregir esta equivocación intelectual. Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas, o filosóficas, o aun mitológicas, no agotan lo que es "real" para los componentes de una sociedad. Puesto que así son las cosas, la sociología del conocimiento debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente "conoce" como "realidad" en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el "conocimiento" del sentido común más que las "ideas" debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este "conocimiento" constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir.

La sociología del conocimiento debe, por lo tanto, ocuparse de la construcción social de la realidad. El análisis de la articulación teórica de esta realidad seguirá constituyendo, por cierto, una parte de esa preocupación, pero no la más importante. Quede pues en claro que, a pesar de la exclusión del problema epistemológico/metodológico, lo que aquí se sugiere es una nueva definición trascendente sobre el alcance de la sociología del conocimiento, mucho más amplio que el que hasta ahora se ha adjudicado a esta disciplina.

Surge la cuestión de cuáles son los ingredientes teóricos que deberían agregarse a la sociología del conocimiento para permitir su re-definición en el sentido mencionado. La percepción fundamental sobre la necesidad de dicha definición se la debemos a Alfred Schutz. En toda su obra, tanto de filósofo como de sociólogo, Schutz se concentró en la estructura del mundo del sentido común en la vida cotidiana. Si bien él mismo no elaboró una sociología del conocimiento, percibió con claridad dónde debería centrarse la atención de esta disciplina:

Todas las tipificaciones del pensamiento de sentido común son de por sí elementos integrales del *Lebenswelt* concreto, histórico, socio-cultural, dentro del cual prevalecen como establecidos y como aceptados socialmente. Su estructura determina entre otras cosas la

distribución social del conocimiento y su relatividad y relevancia para el ambiente social concreto de un grupo concreto en una situación histórica, también concreta. *He ahí los problemas legítimos del relativismo, del historicismo y de la así llamada sociología del conocimiento*<sup>22</sup>.

Y también:

El conocimiento se halla distribuido socialmente y el mecanismo de esta distribución puede constituirse en objeto de una disciplina sociológica. Es verdad que poseemos la así llamada sociología del conocimiento. Sin embargo, salvo raras excepciones, la disciplina así mal llamada ha enfocado el problema de la distribución social del conocimiento únicamente desde el ángulo de la fundamentación ideológica de la verdad en su dependencia de las condiciones sociales y especialmente económicas, o desde el de las inferencias sociales de la educación, o del "rol" social del intelectual. No son los sociólogos sino los economistas y los filósofos los que han estudiado algunos de los muchos otros aspectos teóricos del problema<sup>23</sup>.

Aunque por nuestra parte no concederíamos a la distribución social del conocimiento el lugar central que Schutz le otorga en el pasaje citado, coincidimos con su crítica de la "disciplina así mal llamada" y hemos tomado de él nuestra noción básica en cuanto a la manera en que debe redefinirse la tarea de la sociología del conocimiento. En las consideraciones que siguen dependemos mucho de Schutz en cuanto a los prolegómenos de los fundamentos del conocimiento cotidiano y tenemos una gran deuda para con su obra en varios lugares importantes de nuestra argumentación principal.

Nuestros presupuestos antropológicos tienen gran influencia de Marx, especialmente de sus primeros escritos, y de las inferencias antropológicas extraídas de la biología humana por Helmuth Plessner, Arnold Gehlen y otros. Nuestra vi-

<sup>22</sup> Alfred Schutz, *Collected Papers* (La Haya, Nijhoff, 1962), vol. I, p. 149. La bastardilla es nuestra.

<sup>23</sup> *Ibid.* (1964), vol. II, p. 121.

sión de la naturaleza de la realidad social debe mucho a Durkheim y su escuela en la sociología francesa, aunque hemos modificado la teoría de aquél sobre la sociedad mediante la introducción de una perspectiva dialéctica derivada de Marx y un énfasis en la constitución de la realidad social por medio de significados subjetivos, derivado de Weber<sup>24</sup>. Nuestros presupuestos socio-psicológicos, de especial importancia para el análisis de la internalización de la realidad social están influidos en gran medida por George Herbert Mead y algunos desarrollos de su obra debidos a la llamada escuela simbólico-interaccionista de la sociología norteamericana<sup>25</sup>. En las notas finales indicaremos como se usan esos distintos ingredientes en nuestra formación teórica. Nos damos perfecta cuenta, por supuesto, de que en este uso no somos ni podemos ser fieles a las intenciones originales de esas mismas corrientes diversas de teoría social. Pero, como ya hemos dicho, nuestro propósito en este lugar

<sup>24</sup> Para el análisis de las implicaciones de la sociología de Durkheim en la sociología del conocimiento, cf. Gerard L. DeGré, *Society and Ideology* (Nueva York, Columbia University Bookstore, 1943), pp. 54 y sigs.; Merton, *op. cit.*; Georges Gurvitch, "Problèmes de la sociologie de la connaissance", en *Traité de sociologie* (París, Presses Universitaires de France, 1960), vol. II, pp. 103 y sigs.; *Tratado de sociología* (Buenos Aires, Kapelusz).

<sup>25</sup> El enfoque más aproximado, dentro de lo que conocemos, del "interaccionismo-simbólico" a los problemas de la sociología del conocimiento puede hallarse en Tamotsu Shibutani, "Reference Groups and Social Control", en *Human Behavior and Social Processes*, compilado por Arnold Rose (Boston, Houghton, Mifflin, 1962), pp. 128 y sigs. El fracaso en realizar la vinculación entre la psicología social de Mead y la sociología del conocimiento, por parte de los "interaccionistas-simbólicos", tiene, por supuesto, relación con la limitada "difusión" de la sociología del conocimiento en América, pero su fundamentación teórica más importante ha de buscarse en el hecho de que, tanto el mismo Mead, como sus seguidores posteriores, no desarrollaron un concepto adecuado de la estructura social. Precisamente por esta razón, creemos, la integración de los enfoques de Mead y Durkheim cobra tanta importancia. Puede hacerse notar aquí que, así como la indiferencia hacia la sociología del conocimiento por parte de los psicólogos sociales norteamericanos ha impedido a estos últimos relacionar sus perspectivas con una teoría macro-sociológica, así también la absoluta ignorancia con respecto a Mead es una acentuada falla teórica del pensamiento social neo-marxista en la Europa actual. Resulta muy irónico que, últimamente, los teóricos neo-marxistas hayan estado buscando una conexión con la psicología freudiana

no es exegético, ni siquiera de síntesis por la síntesis misma. Estamos plenamente conscientes de que en varios lugares violentamos a ciertos pensadores al integrar su pensamiento en una formación teórica, que a algunos de ellos podría resultarles totalmente ajena. A modo de justificativo decimos que la gratitud histórica no es en sí una virtud científica. Tal vez podamos citar aquí unas observaciones de Talcott Parsons (sobre cuya teoría abrigamos serias dudas, pero cuya intención integradora compartimos plenamente):

El fin primordial del estudio no es determinar y presentar en forma sucinta lo que estos escritores dijeron o pensaron sobre los temas de que se ocuparon. Tampoco es indagar directamente con respecto a cada proposición de sus "teorías", sobre si lo que afirmaron es válido a la luz del conocimiento actual, sociológico y relacionado... Es un estudio de teoría social, no de teorías. Su interés no se centra en las proposiciones aisladas y distintas que puedan hallarse en las obras de esos pensadores, sino en un solo cuerpo de razonamiento teórico sistemático<sup>26</sup>.

Nuestro propósito es, realmente, dedicarnos a un "razonamiento teórico sistemático".

(que es fundamentalmente incompatible con los presupuestos antropológicos del marxismo) sin recordar para nada la existencia de una teoría de Mead sobre la dialéctica entre la sociedad y el individuo que resultaría infinitamente más afín con su propio enfoque. Para citar un ejemplo reciente de este irónico fenómeno, cf. Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie* (París, Éditions de Minuit, 1963), libro altamente sugerente, por lo demás, que podría decirse invoca a Mead en cada página. Igual ironía, si bien en un diferente contexto de segregación intelectual, se advierte en los recientes esfuerzos norteamericanos por un acercamiento entre el marxismo y el freudianismo. Un sociólogo europeo que ha abundado, abundantemente y con éxito, en Mead y su tradición para construir una teoría sociológica es Friedrich Tenbruck. Cf. su *Geschichte und Gesellschaft (Habilitationsschrift)*, Universidad de Friburgo, de próxima publicación, especialmente la sección titulada "Realität". Dentro de un contexto sistemático distinto del nuestro, pero de modo muy afín con nuestro propio enfoque de la problemática de Mead, Tenbruck examina el origen social de la realidad y las bases socio-estructurales para la sustentación de la realidad.

<sup>26</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Chicago, Free Press, 1949), p. v.

A esta altura ya será evidente que nuestra re-definición de la sociología del conocimiento en cuanto a su naturaleza y alcance, la llevaría desde la periferia hasta el centro mismo de la teoría sociológica. Podemos asegurar al lector que no tenemos interés creado en el rótulo "sociología del conocimiento". Más bien ha sido nuestra apreciación de la teoría sociológica lo que nos condujo a la sociología del conocimiento y orientó la manera en que habríamos de volver a definir sus problemas y sus cometidos. Para mejor describir la senda por la cual nos internamos, debemos hacer referencia a dos de las "consignas" más famosas y más influyentes de la sociología.

Una fue impartida por Durkheim en *Reglas del método sociológico* y la otra por Weber en *Wirtschaft und Gesellschaft*. Durkheim nos dice: "La regla primera y fundamental es: *Considerar los hechos sociales como cosas*"<sup>27</sup>. Y Weber observa: "Tanto para la sociología en su sentido actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción"<sup>28</sup>. Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está constituida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Y, de paso sea dicho, Durkheim sabía esto último, así como Weber sabía lo primero. Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su "realidad *sui generis*", para emplear otro término clave de Durkheim. La cuestión central para la teoría sociológica puede, pues, expresarse así: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan facticidades objetivas? O, en términos apropiados a las posiciones teóricas aludidas: ¿Cómo es posible que la actividad humana (*Handeln*) produzca un mundo de cosas (*choses*)? O sea, la apreciación adecuada de la "realidad *sui generis*" de la sociedad requiere indagar la manera como esta realidad está construida. Sostenemos que esa indagación es la tarea de la sociología del conocimiento.

<sup>27</sup> Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Chicago, Free Press, 1950), p. 14; *Las reglas del método sociológico* (Buenos Aires, Schapire).

<sup>28</sup> Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (Nueva York, Oxford University Press, 1947), p. 101. Cf. *Economía y sociedad* (México, F.C.E., 1964).

# I. Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana

## 1. LA REALIDAD DE LA VIDA COTIDIANA

Dado que nuestro propósito en esta obra es un análisis sociológico de la realidad de la vida cotidiana, más exactamente, del conocimiento que orienta la conducta en la vida cotidiana, y puesto que sólo tangencialmente nos interesa cómo puede presentarse esta realidad en diversas perspectivas teóricas a los intelectuales, debemos empezar por clarificar esa realidad tal como se ofrece al sentido común de quienes componen ordinariamente la sociedad. La manera como las elaboraciones teóricas de los intelectuales y demás mercaderes de ideas pueden influir sobre esa realidad del sentido común, es cuestión aparte. Por lo tanto nuestro cometido, aunque de carácter teórico, engrana con la apreciación de una realidad que compone el objeto de la ciencia empírica de la sociología, vale decir, el mundo de la vida cotidiana.

Quede claro, por lo tanto, que *no* es propósito nuestro dedicarnos a la filosofía. Con todo, si queremos entender la realidad de la vida cotidiana, debemos tener en cuenta su carácter intrínseco antes de proceder al análisis sociológico propiamente dicho. La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. Como sociólogos hacemos de esta realidad el objeto de nuestros análisis. Dentro del marco de referencia que proporciona la sociología, en cuanto ciencia empírica, cabe tomar esta realidad como dada, aceptar como datos fenómenos particulares que se producen en su seno, sin investigar mayormente sus fundamentos, tarea ésta que concierne a la filosofía.

Sin embargo, dado el propósito particular de la presente obra, no podemos soslayar del todo el problema filosófico. El mundo de la vida cotidiana no solo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos. Antes de emprender nuestra tarea principal debemos, por lo tanto, tratar de clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana, a saber, las objetivaciones de los procesos (y significados) subjetivos por medio de los cuales se cons- truye el mundo intersubjetivo del sentido común.

Para el propósito que nos ocupa es ésta una labor preliminar y solamente podemos esbozar los rasgos principales de la que creemos es una solución adecuada al problema filosófico; pero entendámonos, adecuada solo en el sentido de que puede servir de punto de partida para el análisis sociológico. Las consideraciones que siguen tienen, por tanto, el carácter de prolegómenos filosóficos y, de suyo, pre-sociológicos. El método que consideramos más conveniente para clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana es el del análisis fenomenológico, método puramente descriptivo y, como tal, "empírico", pero no "científico", que así consideramos la naturaleza de las ciencias empíricas<sup>1</sup>.

El análisis fenomenológico de la vida cotidiana, o más bien de la experiencia subjetiva de la vida cotidiana, es un freno contra todas las hipótesis causales o genéticas, así como contra las aserciones acerca de la situación ontológica de los fenómenos analizados. Es importante recordarlo. El

<sup>1</sup> La totalidad de esta sección se basa en Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *Die Strukturen der Lebenswelt*; obra en preparación, en vista de lo cual nos hemos abstenido de incluir referencias individuales a aquellos lugares de la obra ya publicada de Schutz en los que se estudian los mismos problemas. Nuestra argumentación en este lugar se basa en Schutz, tal como lo desarrolla Luckmann en la obra antes citada, *in toto*. El lector que desee conocer la obra de Schutz publicada hasta la fecha puede consultar: Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Viena, Springer, 1960); *Collected Papers*, vols. I y II. El lector a quien interese la adaptación que hizo Schutz del método fenomenológico al análisis del mundo social puede consultar especialmente sus *Collected Papers*, vol. I, pp. 99 y sigs., y Maurice Natanson (comp.), *Philosophy of the Social Sciences* (Nueva York, Random House, 1963), pp. 183 y sigs.

sentido común encierra innumerables interpretaciones científicas y cuasi-científicas sobre la realidad cotidiana, a la que da por establecida. Si vamos a describir la realidad del sentido común, tendremos que referirnos a estas interpretaciones, así como también tendremos que tomar en cuenta su carácter de presupuesto; pero lo hacemos colgando entre paréntesis fenomenológicos.

La conciencia es siempre intencional, siempre apunta o se dirige a objetos. Nunca podemos aprehender tal o cual substrato supuesto de conciencia en cuanto tal, sino sólo la conciencia de esto o aquello. Esto es lo que ocurre, ya sea que el objeto de la conciencia se experimente como parte de un mundo físico exterior, o se aprehenda como elemento de una realidad subjetiva interior. Tanto si yo (primera persona del singular, que aquí y en los ejemplos siguientes ocupa el lugar de la auto-conciencia ordinaria en la vida cotidiana) estoy contemplando el panorama de la ciudad de Nueva York, como si tomo conciencia de una angustia interior, los procesos de conciencia implicados son intencionales en ambos casos. No necesitamos insistir en que el tomar conciencia del edificio del Empire State se diferencia del tomar conciencia de una angustia. Un análisis fenomenológico detallado revelaría las diversas capas de experiencia, y las distintas estructuras de significado que intervienen, por ejemplo, en ser mordido por un perro, en recordar haber sido mordido por un perro, en tener fobia a todos los perros, etc. Lo que nos interesa aquí es el carácter intencional común de toda conciencia.

Objetos diferentes aparecen ante la conciencia como constitutivos de las diferentes esferas de la realidad. Reconozco a mis semejantes, con los que tengo que tratar en el curso de la vida cotidiana, como pertenecientes a una realidad muy diferente de las figuras desencarnadas que aparecen en mis sueños. Los dos grupos de objetos introducen tensiones muy diferentes en mi conciencia y les presto atención de maneras muy diferentes. Mi conciencia, pues, es capaz de moverse en diferentes esferas de realidad. Dicho de otra forma, tengo conciencia de que el mundo consiste en realidades múltiples. Cuando paso de una realidad a otra, experimento por esa transición una especie de impacto. Este impacto ha de tomarse como causado por el desplazamiento de la atención que implica dicha transición. Este desplazamiento pue-

de observarse con suma claridad al despertar de un sueño.

Entre las múltiples realidades existe una que se presenta como la realidad por excelencia. Es la realidad de la vida cotidiana. Su ubicación privilegiada le da derecho a que se la llame suprema realidad. La tensión de la conciencia llega a su apogeo en la vida cotidiana, es decir, ésta se impone sobre la conciencia de manera masiva, urgente e intensa en el más alto grado. Es imposible ignorar y aún más difícil atenuar su presencia imperiosa. Consecuentemente, me veo obligado a prestarle atención total. Experimento la vida cotidiana en estado de plena vigilia. Este estado de plena vigilia con respecto a existir y aprehender la realidad de la vida cotidiana es para mí algo normal y evidente por sí mismo, vale decir, constituye mi actitud natural.

Aprehendo la realidad de la vida cotidiana como una realidad ordenada. Sus fenómenos se presentan dispuestos de antemano en pautas que parecen independientes de mi aprehensión de ellos mismos y que se les imponen. La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena. El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí. Vivo en un lugar que tiene un nombre geográfico; utilizo herramientas, desde abrelatas hasta autos deportivos, que tienen un nombre en el vocabulario técnico de la sociedad en que vivo; me muevo dentro de una red de relaciones humanas —desde el club al que pertenezco hasta los Estados Unidos de América—, que también están ordenadas mediante un vocabulario. De esta manera el lenguaje marca las coordenadas de mi vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos.

La realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del “aquí” de mi cuerpo y el “ahora” de mi presente. Este “aquí y ahora” es el foco de la atención que presto a la realidad de la vida cotidiana. Lo que “aquí y ahora” se me presenta en la vida cotidiana es lo *realissimum* de mi conciencia. Sin embargo, la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes “aquí y ahora”. Esto significa que yo ex-

perimento la vida cotidiana en grados diferentes de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal. Lo más accesible a mí es la zona de vida cotidiana directamente accesible a mi manipulación corporal. Esa zona contiene el mundo que está a mi alcance, el mundo en el que actúo a fin de modificar su realidad, o el mundo en el que trabajo. En este mundo de actividad mi conciencia está dominada por el motivo pragmático, o sea que mi atención a este mundo está determinada principalmente por lo que hago, lo que ya he hecho o lo que pienso hacer en él. De esta manera, es *mi* mundo por excelencia. Sé, por supuesto, que la realidad de la vida cotidiana incluye zonas que no me resultan accesibles de esta manera. Pero, o bien no tengo un interés pragmático en esas zonas, o bien mi interés por ellas es indirecto en tanto puedan ser para mí zonas manipulativas en potencia. Tipicamente, mi interés por las zonas alejadas es menos intenso y, por cierto, menos urgente. Me siento profundamente interesado por el grupo de objetos que intervienen en mi tarea diaria; por ejemplo, el mundo de la estación de servicio, si soy mecánico. Me siento interesado, aunque menos directamente, por lo que ocurre en los laboratorios de prueba de la industria automovilística en Detroit; es probable que jamás esté en uno de esos laboratorios, pero la tarea que allí se realiza afectará eventualmente mi vida cotidiana. Tal vez me interese lo que sucede en Cabo Kennedy, o en el espacio exterior, pero ese interés es cuestión de un gusto particular mío, de mi "tiempo libre", más que una necesidad urgente de mi vida cotidiana.

La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí. En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural para que también ellos aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de "aquí y ahora" de *su* estar en él y se pro-

ponen actuar en él. También sé, por supuesto, que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi "aquí" es su "allí". Mi "ahora" no se superpone del todo con el de ellos. Mis proyectos difieren y hasta pueden entrar en conflicto con los de ellos. A pesar de eso, sé que vivo con ellos en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia continua entre *mis* significados y *sus* significados en este mundo, que compartimos un sentido común de la realidad de éste. La actitud natural es la actitud de la conciencia del sentido común, precisamente porque se refiere a un mundo que es común a muchos hombres. El conocimiento del sentido común es el que comparto con otros en las rutinas normales y auto-evidentes de la vida cotidiana.

La realidad de la vida cotidiana se da por establecida *como* realidad. No requiere verificaciones adicionales sobre su sola presencia y más allá de ella. Está *ahí*, sencillamente, como facticidad evidente de por sí e imperiosa. Sé que es real. Aun cuando pueda abrigar dudas acerca de su realidad, estoy obligado a suspender esas dudas puesto que existo rutinariamente en la vida cotidiana. Esta suspensión de dudas es tan firme que, para abandonarla —como podría ocurrir, por ejemplo, en la contemplación teórica o religiosa—, tengo que hacer una transición extrema. El mundo de la vida cotidiana se impone por sí solo y cuando quiero desafiar esa imposición debo hacer un esfuerzo deliberado y nada fácil. La transición de la actitud natural a la actitud teórica del filósofo o del hombre de ciencia, ejemplifica este punto. Pero no todos los aspectos de esta realidad son igualmente no problemáticos. La vida cotidiana se divide en sectores, unos que se aprehenden por rutina y otros que me presentan problemas de diversas clases. Supongamos que soy un mecánico de automóviles y gran conocedor de todo lo referente a coches de fabricación norteamericana. Todo lo que corresponde a este último aspecto es rutina, faceta no problemática de mi vida cotidiana. Pero un día aparece alguien en el garaje y me pide que repare su Volkswagen. Me veo ahora obligado a entrar en el mundo problemático de los autos de marcas extranjeras. Puedo hacerlo a regañadientes o con curiosidad profesional; pero en cualquiera de los dos casos enfrento problemas que todavía no he in-



roducido en mi rutina. Al mismo tiempo no dejo la realidad de la vida cotidiana, por supuesto. La verdad es que ésta se enriquece, ya que empiezo a incorporar el conocimiento y la habilidad requeridos para reparar autos extranjeros. La realidad de la vida cotidiana abarca los dos tipos de sectores, en tanto lo que parece un problema no corresponda a una realidad completamente distinta (por ejemplo, la realidad de la física teórica, o de las pesadillas). En tanto las rutinas de la vida cotidiana prosigan sin interrupción, serán aprendidas como no problemáticas.

Pero el sector no problemático de la realidad cotidiana sigue siéndolo solamente hasta nuevo aviso, es decir, hasta que su continuidad es interrumpida por la aparición de un problema. Cuando esto ocurre, la realidad de la vida cotidiana busca integrar el sector problemático dentro de lo que ya es no problemático. El conocimiento dentro de lo común contiene una diversidad de instrucciones acerca de cómo proceder para esto. Por ejemplo, las personas que trabajan conmigo son para mí no problemáticas, en tanto cumplen sus rutinas familiares y establecidas, tales como escribir a máquina en mesas próximas a la mía en la oficina. Se vuelven problemáticas si interrumpen esas rutinas; por ejemplo, si se amontonan en un rincón y cuchichean. Cuando inquiero el significado de esa actividad insólita, hay una variedad de posibilidades que mi conocimiento de sentido común es capaz de re-integrar dentro de las rutinas no problemáticas de la vida cotidiana: pueden estar consultándose sobre cómo arreglar una máquina descompuesta, o uno de ellos tal vez tenga instrucciones urgentes del jefe, etc. Por otra parte, puede ser que me entere de que están discutiendo una directiva sindical para hacer huelga, lo cual todavía está fuera de mi experiencia, pero bien cabe dentro del tipo de problema que puede encarar mi conocimiento de sentido común. No obstante, habré de encararlo como problema, antes que reintegrarlo sencillamente dentro del sector no problemático de la vida cotidiana. Sin embargo, si llego a la conclusión de que mis colegas se han vuelto locos colectivamente, el problema que surge es todavía de otra clase. Ahora encaro un problema que trasciende los límites de la realidad de la vida cotidiana y que apunta a una realidad completamente distinta. Lo cierto es que mi conclusión de que mis colegas han enloquecido implica,

*ipso facto*, que se han alejado hacia un mundo que ya no es el común de la vida cotidiana.

Comparadas con la realidad de la vida cotidiana, otras realidades aparecen como zonas limitadas de significado, enclavadas dentro de la suprema realidad caracterizada por significados y modos de experiencia circunscritos. Podría decirse que la suprema realidad las envuelve por todos lados, y la conciencia regresa a ella siempre como si volviera de un paseo. Esto es evidente en los ejemplos ya citados, el de la realidad de los sueños o el del pensamiento teórico. “Conmutaciones” similares se producen entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo de los juegos, tanto de los niños como —aún más señaladamente— de los adultos. El teatro proporciona una excelente ejemplificación de este juego de parte de los adultos. La transición entre las realidades se señala con la subida y bajada del telón. Cuando se levanta el telón, el espectador se ve “transportado a otro mundo”, que tiene significados propios, y a un orden que tendrá o no mucho que ver con el orden de la vida cotidiana. Cuando cae el telón, el espectador “vuelve a la realidad”, es decir, a la suprema realidad de la vida cotidiana en comparación con la cual la realidad presentada sobre el escenario parece ahora tenue y efímera, por vívida que haya sido la presentación de momentos antes. Las experiencias estéticas y religiosas abundan en transiciones de esta especie, puesto que el arte y la religión son productores endémicos de zonas limitadas de significado.

Todas las zonas limitadas de significado se caracterizan por desviar la atención de la realidad de la vida cotidiana. Si bien existen, claro está, desplazamientos de la atención dentro de la vida cotidiana, el desplazamiento hacia una zona limitada de significado es de índole mucho más extrema. Se produce un cambio radical en la tensión de la conciencia. En el contexto de la experiencia religiosa, esto se ha denominado, con justeza, “salto”. Es importante destacar, sin embargo, que la realidad de la vida cotidiana retiene su preeminencia aun cuando se produzcan “saltos” de esta clase. El lenguaje, al menos, establece la verdad de esta clase. El lenguaje común de que dispongo para objetivar mis experiencias se basa en la vida cotidiana y sigue tomándola como referencia, aun cuando lo use para interpretar experiencias que corresponden a zonas limitadas de significado.

Típicamente, yo "deformo", por lo tanto, la realidad de éstas en cuanto empiezo a emplear el lenguaje común para interpretarlas, vale decir, "traduzco" las experiencias que no son cotidianas volviéndolas a la suprema realidad de la vida cotidiana. Esto puede advertirse fácilmente asociándolo con la experiencia de los sueños; pero también es típico de los que tratan de hacer conocer mundos de significado teórico, estético o religioso. El físico teórico nos dice que su concepto del espacio no puede transmitirse lingüísticamente, precisamente lo mismo que dicen el artista con respecto al significado de sus creaciones y el místico con respecto a sus comunicaciones con la divinidad. Sin embargo, todos ellos —el que sueña, el físico, el artista y el místico— también viven en la realidad de la vida cotidiana. Ciertamente, uno de los problemas para ellos más importante consiste en interpretar la coexistencia de esta realidad con los reductos de realidad dentro de los cuales se han aventurado.

El mundo de la vida cotidiana se estructura tanto en el espacio como en el tiempo. La estructura espacial es totalmente periférica con respecto a nuestras consideraciones presentes. Es suficiente señalar que también ella posee una dimensión social en virtud del hecho de que mi zona de manipulación se intersecta con la de otros. Más importante en lo que respecta a nuestro propósito presente es la estructura temporal de la vida cotidiana.

La temporalidad es una propiedad intrínseca de la conciencia. El torrente de la conciencia está siempre ordenado temporalmente. Es posible distinguir niveles diferentes de esta temporalidad que se da intrasubjetivamente. Todo individuo tiene conciencia de un fluir interior del tiempo, que a su vez se basa en los ritmos psicológicos del organismo aunque no se identifica con ellos. Sería trasgredir en exceso los límites de estos prolegómenos, entrar en un análisis detallado de dichos niveles de temporalidad intrasubjetiva. Empero, como ya hemos indicado, la intersubjetividad tiene también una dimensión temporal en la vida cotidiana. El mundo de la vida cotidiana tiene su propia hora oficial, que se da intersubjetivamente. Esta hora oficial puede entenderse como la intersección del tiempo cósmico con su calendario establecido socialmente según las secuencias temporales de la naturaleza, y el tiempo interior, en sus diferenciaciones antes mencionadas. Nunca puede haber si-

multaneidad total entre estos diversos niveles de temporalidad, como lo ejemplifica muy claramente la experiencia de la espera. Tanto mi organismo como la sociedad a que pertenezco me imponen, e imponen a mi tiempo interior, ciertas secuencias de hechos que entrañan una espera. Puedo querer intervenir en un acontecimiento deportivo, pero debo esperar a que se sane mi rodilla lastimada. O también, debo esperar la tramitación de unos papeles a fin de que pueda establecerse oficialmente mi capacidad para intervenir en dicho acontecimiento. Fácil es advertir que la estructura temporal de la vida cotidiana es excesivamente compleja, porque los diferentes niveles de temporalidad empíricamente presente deben correlacionarse en todo momento.

La estructura temporal de la vida cotidiana me enfrenta a una facticidad con la que debo contar, es decir, con la que debo tratar de sincronizar mis propios proyectos. Descubro que el tiempo en la realidad cotidiana es continuo y limitado. Toda mi existencia en este mundo está ordenada continuamente por su tiempo, está verdaderamente envuelta en él. Mi propia vida es un episodio en el curso externamente artificial del tiempo. Existía antes de que yo naciera y seguirá existiendo después que yo muera. El conocimiento de mi muerte inevitable hace que este tiempo sea limitado *para mí*. Cuento solo con una determinada cantidad de tiempo disponible para realizar mis proyectos, y este conocimiento afecta mi actitud hacia esos proyectos. Asimismo, puesto que no quiero morir, este conocimiento inyecta una angustia subyacente en mis proyectos. De esa manera, no puedo repetir indefinidamente mi participación en acontecimientos deportivos. Sé que me estoy poniendo viejo. Tal vez sea ésta la última oportunidad en la que pueda intervenir. Mi espera se volverá ansiosa según el grado en que la finitud del tiempo gravite sobre el proyecto.

La misma estructura temporal, como ya hemos indicado, es coercitiva. No puedo intervenir a voluntad las secuencias que ella impone: "lo primero es lo primero" constituye un elemento esencial de mi conocimiento de la vida cotidiana. Por eso no puedo rendir un examen determinado sin antes haber aprobado ciertos cursos. No puedo practicar mi profesión antes de haber aprobado dicho examen, y así sucesivamente. De igual manera, la misma estructura temporal proporciona la historicidad que determina mi situación en

el mundo de la vida cotidiana. Nací en una determinada fecha, ingresé en la escuela en otra, empecé a trabajar en mi profesión en otra, etc. Estas fechas, sin embargo, están todas "ubicadas" dentro de una historia mucho más vasta, y esa "ubicación" conforma decididamente mi situación. Así pues, nací en el año de la gran quiebra del banco en la que mi padre perdió su fortuna, ingresé en la escuela antes de la revolución, comencé a trabajar inmediatamente después de que estallase la gran guerra, etc. La estructura temporal de la vida cotidiana no solo impone secuencias preestablecidas en la agenda de un día cualquiera, sino que también se impone sobre mi biografía en conjunto. Dentro de las coordenadas establecidas por esta estructura temporal, yo aprehendo tanto la agenda diaria como la biografía total. El reloj y el calendario, en verdad, me aseguran que soy "un hombre de mi época". Solo dentro de esta estructura temporal conserva para mí la vida cotidiana su acento de realidad. Por eso, en casos en que pueda sentirme "desorientado" por cualquier motivo (por ejemplo, digamos que haya sufrido un accidente automovilístico a consecuencia del cual hubiera quedado inconsciente de un golpe), siento una necesidad casi instintiva de "reorientarme" dentro de la estructura temporal de la vida cotidiana. Miro mi reloj y trato de recordar en qué día estoy. Con solo esos actos vuelvo a ingresar en la realidad de la vida cotidiana.

## 2. INTERACCIÓN SOCIAL EN LA VIDA COTIDIANA

La realidad de la vida cotidiana es algo que comparto con otros. Pero ¿cómo se experimenta a esos otros en la vida cotidiana? Una vez más se puede distinguir aquí entre diversos modos de tal experiencia.

La experiencia más importante que tengo de los otros se produce en la situación "cara a cara", que es el prototipo de la interacción social y del que se derivan todos los demás casos.

En la situación "cara a cara" el otro se me aparece en un presente vivido que ambos compartimos. Sé que en el mismo presente vivido yo me le presento a él. Mi "aquí y ahora" y el suyo gravitan continuamente uno sobre otro, en tanto dure la situación "cara a cara". El resultado es un intercambio continuo entre mi expresividad y la suya.

Lo veo sonreír, luego reaccionar ante mi ceño fruncido dejando de sonreír, después sonreír nuevamente cuando yo sonrío, y así sucesivamente. Cada una de mis expresiones está dirigida a él, y viceversa; y esta continua reciprocidad de actos expresivos podemos utilizarla tanto él como yo simultáneamente. Esto significa que en la situación "cara a cara" la subjetividad del otro me es accesible mediante un máximo de sintomas. Por cierto que yo puedo interpretar erróneamente algunos de esos sintomas. Puedo pensar que el otro se sonríe cuando en realidad está haciendo una mueca. Sin embargo, ninguna otra forma de relación puede producir la abundancia de sintomas de subjetividad que se dan en la situación "cara a cara". Solamente en este caso la subjetividad del otro se encuentra decididamente "próxima". Todas las demás formas de relación con el otro, en diversos grados, son "remotas".

En la situación "cara a cara" el otro es completamente real. Esta realidad es parte de la realidad total de la vida cotidiana y, en cuanto tal, masiva e imperiosa. Es verdad que el otro puede ser real para mí sin que lo haya encontrado "cara a cara", por conocerlo de nombre, por ejemplo, o por habernos tratado por correspondencia. No obstante, se vuelve real para mí en todo el sentido de la palabra solamente cuando lo veo "cara a cara". En verdad, puede alegarse que el otro, en la situación "cara a cara", es más real para mí que yo mismo. Por supuesto que yo "me conozco mejor" de lo que jamás pueda conocerlo a él. Mi subjetividad me es accesible de una manera como jamás podrá serlo la suya, por muy "cercana" que sea nuestra relación. Mi pasado está a mi alcance en mi memoria con una plenitud que nunca podré alcanzar en mi reconstrucción de su pasado, por mucho que me hable de él. Pero este "mejor conocimiento" de mí mismo requiere reflexión. No se me presenta directamente. El otro, en cambio, sí se me presenta directamente en la situación "cara a cara". Por lo tanto, "lo que él es" se halla continuamente a mi alcance. Esta disponibilidad es continua y pre-reflexiva. En cambio, "lo que yo soy" no está tan a mi alcance. Para que así ocurra se requiere que me detenga, que interrumpa la espontaneidad continua de mi experiencia y retrotraiga deliberadamente mi atención sobre mí mismo. Más aún, esa reflexión sobre mí mismo es ocasionada típicamente por la actitud hacia mí

que demuestre *el otro*. Es típicamente una respuesta de "espejo" a las actitudes del otro.

Se sigue que las relaciones con otros en la situación "cara a cara" son sumamente flexibles. Dicho en forma negativa, es comparativamente difícil imponer pautas rígidas a la interacción "cara a cara". Sean cuales fueren las pautas impuestas, serán constantemente modificadas por la enorme variedad y sutileza del intercambio de significados subjetivos que se produce. Por ejemplo, tal vez yo vea al otro como alguien que me es esencialmente hostil y actúe para con él dentro de una pauta de "relaciones hostiles", como yo lo entiendo. En cambio, en la situación "cara a cara" el otro puede encarmarse con actitudes y acciones que contradigan esta pauta, quizá hasta el punto de que yo me vea obligado a desecharla por inaplicable y a considerar al otro como amigo. En otras palabras, la pauta no puede sustentar la evidencia masiva de la subjetividad del otro que se me ofrece en la situación "cara a cara". Por contraste, me resulta mucho más fácil pasar por alto esa evidencia en tanto no me encuentre con el otro "cara a cara". Aun en una relación relativamente "cercana", como puede ser la epistolar, me es posible descartar más eficazmente las protestas de amistad del otro porque no representan en realidad su actitud subjetiva hacia mí, sencillamente porque en la correspondencia me falta la presencia inmediata, continua y concretamente real de su expresividad. Seguramente puedo interpretar erróneamente los significados del otro aun en la situación "cara a cara", ya que es posible que el otro oculte "hipócritamente" sus significados. Aun así, tanto la interpretación errónea como la "hipocresía" son mucho más difíciles de mantener en la interacción "cara a cara" que en las formas menos "cercanas" de las relaciones sociales.

Por otra parte, yo aprehendo al otro por medio de esquemas tipificadores aun en la situación "cara a cara", si bien estos esquemas son más "vulnerables" a su interferencia que otras formas "más remotas" de interacción. Dicho de otra manera, aunque resulte comparativamente difícil imponer pautas rígidas a la interacción "cara a cara", ésta ya aparece pautada desde el principio si se presenta dentro de las rutinas de la vida cotidiana. (Podemos dejar a un lado, para considerarlos más adelante, los casos de interacción entre personas totalmente desconocidas que no tienen un

trasfondo común de vida cotidiana.) La realidad de la vida cotidiana contiene esquemas tipificadores en cuyos términos los otros son aprehendidos y "tratados" en encuentros "cara a cara". De ese modo, puedo aprehender al otro como "hombre", como "europeo", como "cliente", como "tipo jovial", etc. Todas estas tipificaciones afectan continuamente mi interacción con él cuando, por ejemplo, decido invitarlo una noche para que se divierta antes de tratar de venderle mi producto. Nuestra interacción "cara a cara" llevará la impronta de esas tipificaciones en tanto no se vuelvan problemáticas debido a una interferencia de su parte. Porque puede suceder que el otro me demuestre que, aunque "hombre", "europeo" y "cliente", es también un honrado moralista y que lo que al principio parecía ser jovialidad, no es sino una expresión de desdén hacia los norteamericanos en general y hacia los vendedores norteamericanos en particular. A esta altura de las cosas, es natural que mi esquema tipificador tenga que ser modificado y que la invitación deba ser planeada de otra manera según esa modificación. Pero, a no ser por esta clase de provocación, las tipificaciones serán valaderas hasta nuevo aviso y determinarán mis actos en la situación.

Los esquemas tipificadores que intervienen en situaciones "cara a cara" son, por supuesto, recíprocos. El otro también me aprehende de manera tipificada: "hombre", "norteamericano", "vendedor", "tipo simpático", etc. Las tipificaciones del otro son tan susceptibles a mi interferencia, como lo eran las mías a la suya. En otras palabras, los dos esquemas tipificadores entran en "negociación" continua cuando se trata de una situación "cara a cara". En la vida cotidiana es probable que esta clase de "negociación" pueda de por sí disponerse de antemano, de manera típica, como en el típico proceso de regateo entre clientes y vendedores. De tal modo, la mayoría de las veces mis encuentros con los otros en la vida cotidiana son típicos en un sentido doble: yo aprehendo al otro *como* tipo y ambos interactuamos en una situación que de por sí es típica.

Las tipificaciones de la interacción social se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan de la situación "cara a cara". Toda tipificación entraña, por supuesto, un anonimato incipiente. Si yo tipifico a mi amigo Henry como integrante de una categoría X (por ejemplo, como un

inglés), *ipso facto* interpreto por lo menos algunos aspectos de su comportamiento como resultantes de dicha tipificación: por ejemplo, sus gustos en la comida serán típicos de los ingleses, como lo serán sus modales, algunas de sus reacciones emocionales, y demás. Esto, sin embargo, implica que estas características y acciones de mi amigo Henry corresponden a *cualquiera* en la categoría del hombre inglés, vale decir que estos aspectos de su ser los aprehendo en términos anónimos. Aun así, en tanto mi amigo Henry pueda presentarse en la plena expresividad de la situación “cara a cara”, irrumpirá continuamente en mi tipificación del inglés anónimo para manifestarse como individuo único y por lo tanto atípico, a saber, como mi amigo Henry. El anonimato del tipo es evidentemente menos susceptible a esta clase de individualización cuando la interacción “cara a cara” es cosa del pasado (mi amigo Henry, *el inglés* que conocí cuando era estudiante), o cuando es de índole superficial y transitoria (el inglés con quien sostuve una breve conversación en un tren), o cuando nunca se ha producido (mis competidores comerciales de Inglaterra).

Un aspecto importante de mi experiencia de los otros en la vida cotidiana es, por consiguiente, que tal experiencia sea directa o indirecta. En cualquier momento dado podré distinguir entre las personas con las que interactúo en situaciones “cara a cara” y otros que son meros contemporáneos, de quienes tengo recuerdos más o menos detallados o que conozco solamente de oídas. En las situaciones “cara a cara” tengo evidencia directa de mis semejantes, de sus actos, de sus atributos, etc. No ocurre lo mismo con mis contemporáneos: de ellos tengo un conocimiento más o menos fidedigno. Además, en las situaciones “cara a cara” debo tomar en cuenta a mis semejantes, mientras que en mis meros contemporáneos puedo pensar si quiero, pero no necesariamente. El anonimato aumenta a medida que paso de los primeros a los segundos, porque lo anónimo de las tipificaciones por las que aprehendo a mis semejantes en las situaciones “cara a cara” se “llena” constantemente de los múltiples síntomas vívidos que atañen a un ser humano concreto.

Esto, por supuesto, no es todo. Existen diferencias obvias en mis experiencias de los meros contemporáneos. Hay algunos a los que he experimentado una y otra vez en situa-

ciones “cara a cara” y espero volver a encontrarlos con regularidad (mi amigo Henry); a otros los recuerdo como seres humanos concretos de un pasado encuentro (la rubia con la que me crucé en la calle), pero el encuentro fue breve y con toda seguridad no ha de repetirse. Con otros me sucede otra cosa: sé de su existencia como seres humanos concretos, pero puedo aprehenderlos solo por medio de tipificaciones más o menos anónimas que se entrecruzan (mis competidores comerciales ingleses, la reina de Inglaterra). Entre estos últimos también podría hacerse la distinción entre probables asociados en situaciones “cara a cara” (mis competidores comerciales ingleses) y asociados en potencia pero improbables (la reina de Inglaterra).

El grado de anonimato que caracteriza mi experiencia de los otros en la vida cotidiana depende, sin embargo, también de otro factor. Veo al vendedor de diarios en la esquina tan regularmente como a mi esposa. Pero el vendedor no tiene tanta importancia para mí y no tengo trato íntimo con él. Puede seguir siendo para mí relativamente anónimo. El grado de interés y el grado de intimidad pueden combinarse para aumentar o disminuir el anonimato de la experiencia. También pueden influir independientemente. Puedo estar en términos de gran intimidad con algunos socios de mi club y en términos muy formales con mi patrón. Sin embargo los primeros, aun cuando para mí no son completamente anónimos, pueden resumirse en “esa barra del club”, mientras que el segundo se destaca como un individuo único. Y por último, el anonimato puede llegar a ser casi total en el caso de ciertas tipificaciones que nunca se pretende individualizar, como es el caso del “típico lector del *Times* de Londres”. Finalmente, el “alcance” de la tipificación —y por ende su anonimato— puede seguir aumentando al hablar de “la opinión pública inglesa”.

La realidad social de la vida cotidiana es pues aprehendida en un *continuum* de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del “aquí y ahora” de la situación “cara a cara”. En un polo del *continuum* están esos otros con quienes me trato a menudo e interactúo intensamente en situaciones “cara a cara”, mi “círculo íntimo”, diríamos. En el otro polo hay abstracciones sumamente anónimas, que por su misma naturaleza nunca pueden ser accesibles en la interacción “cara a cara”. La es-

estructura social es la suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas. En ese carácter, la estructura social es un elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana.

Podríamos agregar aquí otro punto más, aunque sin mayor elaboración. Mis relaciones con otros no se limitan a asociados y contemporáneos. También se refieren a mis antecesores y sucesores, a los que me han precedido y me sucederán en la historia total de mi sociedad. Con excepción de los que fueron mis asociados en el pasado (mi difunto amigo Henry), me relaciono con mis antecesores mediante tipificaciones sumamente anónimas: "mis bisabuelos inmigrantes" y, aún más, "los Padres de la Patria". Mis sucesores, por razones comprensibles, se tipifican de manera todavía más anónima: "los hijos de mis hijos", o "las generaciones futuras". Estas últimas tipificaciones son proyectivas sustancialmente vacías, casi desprovistas por completo de contenido individualizado, mientras que las tipificaciones de antecesores tienen al menos un cierto contenido de esa índole, si bien sumamente mítico. El anonimato de esos dos grupos de tipificaciones, sin embargo, no impide que formen parte de la realidad de la vida cotidiana, a veces de manera muy decisiva. Después de todo, puedo sacrificar mi vida por lealtad a los Padres de la Patria, o, llegado el caso, en pro de las generaciones futuras.

### 3. EL LENGUAJE Y EL CONOCIMIENTO EN LA VIDA COTIDIANA

La expresividad humana es capaz de objetivarse, o sea, se manifiesta en productos de la actividad humana, que están al alcance tanto de sus productores como de los otros hombres, por ser elementos de un mundo común. Dichas objetivaciones sirven como índices más o menos duraderos de los procesos subjetivos de quienes los producen, lo que permite que su disponibilidad se extienda más allá de la situación "cara a cara" en la que pueden aprehenderse directamente. Por ejemplo, la actitud subjetiva de la ira se expresa directamente en la situación "cara a cara" mediante una variedad de índices corporales: el aspecto facial, la posición general del cuerpo, ciertos movimientos específicos

de brazos y pies, etc. Estos índices son continuamente accesibles en la situación "cara a cara", que precisamente por eso constituye la situación óptima para darme acceso a la subjetividad ajena. Estos mismos índices no tienen posibilidades de sobrevivir más allá del presente vívido que ofrece la situación "cara a cara". Por otra parte, la ira puede objetivarse empuñando un arma. Digamos que he tenido un altercado con otro hombre, el que me ha dado amplia evidencia expresiva de su enojo contra mí. Esa noche me despierto y veo un cuchillo clavado en la pared encima de mi cama. El cuchillo *qua* objeto expresa la ira de mi adversario, me da acceso a su subjetividad, aunque cuando lo arrojo yo dormía y no lo vi porque huyó después de su ataque que fallido. Lo cierto es que si dejo el objeto donde está, puedo mirarlo de nuevo a la mañana siguiente, y de nuevo expresará para mí la ira del hombre que lo arrojó. Más aún, pueden venir otros hombres a mirarlo y llegar a la misma conclusión. En otras palabras, el cuchillo clavado en la pared de mi habitación se ha convertido en un constituyente objetivamente accesible de la realidad que comparto con mi adversario y con otros hombres. Es de presumir que el cuchillo no se fabricó con el solo propósito de que fuese arrojado *contra mí*. Pero expresa una intención subjetiva de violencia, motivada ya sea por la ira o por consideraciones utilitarias, como matar para conseguir comida. El arma *qua* objeto en el mundo real sigue expresando una intención general de cometer violencia que cualquiera que conozca un arma puede reconocer. El arma, pues, es tanto un producto humano como una objetivación de la subjetividad humana.

La realidad de la vida cotidiana no solo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas. Esotro rodeado todo el tiempo de objetos que "proclaman" las intenciones subjetivas de mis semejantes, aunque a veces resulta difícil saber con seguridad qué "proclama" tal o cual objeto en particular, especialmente si lo han producido hombres que no he podido llegar a conocer bien o del todo, en situaciones "cara a cara". Cualquiera etnólogo o arqueólogo confirmará de buena gana estas dificultades, pero el hecho mismo de que *puede* superarlas y reconstruir a partir de un artefacto las intenciones subjetivas de hombres cuyas civilizaciones se han extinguido hace tal vez milenios es

prueba elocuente del poder de resistencia de las objetivas humanas.

Un caso especial de objetivación, pero que tiene importancia crucial es la significación, o sea, la producción humana de signos. Un signo puede distinguirse de otras objetivaciones por su intención explícita de servir como objetivaciones susceptibles de usarse como signos, aun cuando no se hubieran producido con tal intención originariamente. Por ejemplo, un arma puede haberse fabricado originalmente con el propósito de cazar animales, pero más tarde (como, por ejemplo, en el uso ritual) puede convertirse en signo de agresividad y violencia en general. Existen, no obstante, ciertas objetivaciones destinadas originaria y explícitamente a servir de signos. Por ejemplo, en vez de arrojarle un cuchillo (acto que llevaba presumiblemente la intención de matarme, pero que podría admitirse que tuviera la sola intención de significar esa posibilidad), mi adversario podría haber pintado una cruz negra sobre mi puerta como signo, supongamos, de que ahora ya estamos oficialmente en pie de enemistad. Dicho signo, que no tiene más propósito que el de indicar el significado subjetivo de quien lo hizo, se da también en la realidad común que él y yo compartimos con otros hombres. Reconozco su significado al igual que otros hombres, y sin duda está al alcance del que lo produce como "recordación" objetiva de su intención originaria. De lo dicho surgirá claramente que hay una gran fluidez entre el uso instrumental y el uso significativo de ciertas objetivaciones. No es preciso que nos ocupemos aquí del caso de la magia, en el que se da una combinación muy interesante de ambos usos.

Los signos se agrupan en una cantidad de sistemas. Así pues, existen sistemas de signos gesticulatorios, de movimientos corporales pautados, de diversos grupos de artefactos materiales, y así sucesivamente. Los signos y los sistemas de signos son objetivaciones en el sentido de que son accesibles objetivamente más allá de la expresión de intenciones subjetivas "aquí y ahora". Esta "separabilidad" de las expresiones de subjetividad inmediatas se da también en los signos que requieren la presencia del cuerpo como mediador. De esa manera, ejecutar una danza que tiene intención agresiva es algo completamente distinto de gruñir o

apretar los puños en un acceso de cólera. Estas últimas acciones expresan mi subjetividad "aquí y ahora", mientras que la primera puede separarse por completo de dicha subjetividad; tal vez no me sienta colérico ni agresivo en absoluto, sino que tomo parte en la danza únicamente porque alguien que *sí está* colérico me paga para que lo haga en nombre suyo. En otras palabras, la danza puede separarse de la subjetividad de quien la ejecuta al contrario del gruñido, que *no puede* separarse del que gruñe. Tanto la danza como el gruñido son manifestaciones de expresividad corporal, pero solamente la primera tiene carácter de signo accesible objetivamente. Los signos y los sistemas de signos se caracterizan todos por su "separatividad", pero pueden diferenciarse según el grado en que pueda separárselos de las situaciones "cara a cara". De tal manera, una danza está menos separada, evidentemente, que un artefacto material que tenga el mismo significado subjetivo.

El lenguaje, que aquí podemos definir como un sistema de signos vocales, es el sistema de signos más importante de la sociedad humana. Su fundamento descansa, por supuesto, en la capacidad intrínseca de expresividad vocal que posee el organismo humano; pero no es posible intentar hablar de lenguaje hasta que las expresiones vocales estén en condiciones de separarse del "aquí y ahora" inmediatos en los estados subjetivos. Todavía no se puede hablar de lenguaje cuando gruño o aúllo o abucheo, aunque estas expresiones vocales son capaces de volverse lingüísticas en tanto se integren dentro de un sistema de signos accesibles objetivamente. Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana.

El lenguaje se origina en la situación "cara a cara", pero puede separarse de ella fácilmente. Ello ocurre no solo porque puedo gritar en la oscuridad o a cierta distancia, hablar por teléfono o por radio, o transmitir la significación lingüística mediante la escritura (que constituye, por así decir, un sistema de signos de segundo grado). La separación del lenguaje radica mucho más fundamentalmente en su capacidad de comunicar significados que no son expresiones di-

rectas de subjetividad "aquí y ahora". Esta capacidad la comparto con otros sistemas de signos, pero su enorme variedad y complejidad lo hace mucho más fácil de separar de la situación "cara a cara" que cualquier otro (por ejemplo, un sistema de gestos). Puedo hablar de innumerables asuntos que no aparecen para nada en la situación "cara a cara", incluyendo asuntos que nunca he experimentado ni experimentaré directamente. De esta manera, el lenguaje es capaz de transformarse en depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que puede preservar a través del tiempo y transmitir a las generaciones futuras.

En la situación "cara a cara" el lenguaje posee una cualidad inherente de reciprocidad que lo distingue de cualquier otro sistema de signos. La continua producción de signos vocales en la conversación puede sincronizarse sensiblemente con las continuas intenciones subjetivas de los que conversan. Hablo a medida que pienso, lo mismo que mi interlocutor en la conversación. Cada uno oye lo que dice el otro virtualmente en el mismo momento en que lo dice, y esto posibilita el acceso continuo, sincronizado y recíproco a nuestras dos subjetividades en la cercanía intersubjetiva de la situación "cara a cara" de manera tal que ninguno otro sistema de signos puede repetir. Más aún, me oigo a *mí mismo* a medida que hablo: mis propios significados subjetivos se me hacen accesibles objetiva y continuamente, e *ipso facto* se vuelven "más reales" para mí. Otra manera de expresar lo mismo es recordar el punto antes indicado sobre mi "mejor conocimiento" del otro en oposición a mi conocimiento de mí mismo en la situación "cara a cara". Este hecho aparentemente paradójico ya ha sido explicado por la accesibilidad masiva, continua y pre-reflexiva del ser del otro en la situación "cara a cara", en oposición a la necesidad de auto-reflexión para lograr el acceso a mi propio ser. Ahora bien, como yo objetivo por medio del lenguaje mi propio ser, éste se hace accesible masiva y continuamente para mí a la vez que para el otro, y puedo responder espontáneamente a esta objetivación sin ser interrumpido por la reflexión deliberada. Por lo que cabe decir que el lenguaje hace "más real" mi subjetividad, no solo para mi interlocutor, sino también para mí mismo. Esta capacidad que tiene el lenguaje de cristalizar y estabilizar para mí mi propia

subjetividad persiste (aunque modificada) cuando el lenguaje se separa de la situación "cara a cara". Es una de sus características más importantes y está muy bien captada en la frase que dice que los hombres necesitan hablar de sí mismos hasta que llegan a conocerse a sí mismos.

El lenguaje se origina en la vida cotidiana a la que toma como referencia primordial; se refiere por sobre todo a la realidad que experimento en la conciencia en vigilia, dominada por el motivo pragmático (vale decir, el grupo de significados que corresponden directamente a acciones presentes o futuras) y que comparto con otros de manera establecida. Si bien el lenguaje también puede usarse para referirse a otras realidades, que se examinarán más adelante, conserva empero su arraigo en la realidad de sentido común de la vida cotidiana. Como sistema de signos, el lenguaje posee la cualidad de la objetividad. El lenguaje se me presenta como una facticidad externa a mí mismo y su efecto sobre mí es coercitivo. El lenguaje me obliga a adaptarme a sus pautas. No puedo emplear las reglas sintácticas del alemán cuando hablo en inglés; no puedo usar palabras inventadas por mi hijo de tres años si quiero comunicarme con los que no son de mi familia; debo tomar en cuenta las normas aceptadas en el habla correcta para diversas ocasiones, aun cuando preferiría usar las mías "incorrectas", de uso particular. El lenguaje me proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita mi experiencia para desenvolverse. Dicho de otra forma, el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirme objetivar una gran variedad de experiencias que me salen al paso en el curso de mi vida. El lenguaje también tipifica experiencias, permitiéndome incluir las en categorías amplias en cuyos términos adquieran significado para mí y para mis semejantes. A la vez que las tipifica, también las vuelve anónimas, porque por principio la experiencia tipificada puede ser repetida por cualquiera que entre dentro de la categoría en cuestión. Por ejemplo, tengo una disputa con mi suegra. Esta experiencia concreta y subjetivamente única se tipifica lingüísticamente en la categoría "dificultades con la suegra". Así tipificada adquiere sentido para mí, para otros y, presumiblemente, para mi suegra. La misma tipificación, como quiera que sea,



entraña el anonimato. No solo yo sino cualquiera (más exactamente, cualquiera dentro de la categoría de yerno) puede tener "dificultades con la suegra". De esta manera, mis experiencias biográficas se incluyen constantemente dentro de ordenamientos generales de significado que son reales tanto objetiva como subjetivamente.

Debido a su capacidad de trascender el "aquí y ahora", el lenguaje tiende puentes entre diferentes zonas dentro de la realidad de la vida cotidiana y las integra en un todo significativo. Las trascendencias tienen dimensiones espaciales, temporales y sociales. Por medio del lenguaje puedo trascender el espacio que separa mi zona manipulatoria de la del otro; puedo sincronizar mi secuencia de tiempo biográficas con la suya, y dialogar con él sobre individuos y colectivos con los que de momento no estamos en interacción "cara a cara". Como resultado de estas trascendencias, el lenguaje es capaz de "hacer presente" una diversidad de objetos que se hallan ausentes —espacial, temporal y socialmente— del "aquí y ahora". *Ipsa facto* una enorme acumulación de experiencias y significados puede llegar a objetivarse en el "aquí y ahora". Más sencillamente, en cualquier momento puede actualizarse todo un mundo a través del lenguaje. Este poder trascendente e integrador del lenguaje se conserva aun cuando, de hecho, yo ya no estoy dialogando con otro. Aun "hablando conmigo mismo" en el pensamiento solitario, en cualquier momento se me puede presentar un mundo entero por medio de la objetivación lingüística. En lo que a relaciones sociales se refiere, el lenguaje me "hace presentes" no solo a los semejantes que están físicamente ausentes en ese momento, sino también a los del pasado recordado o reconstruido, como también a otros proyectados hacia el futuro como figuras imaginarias. Todas estas "presencias" pueden ser sumamente significativas, por supuesto, en la realidad continua de la vida cotidiana.

El lenguaje, además, es capaz de trascender por completo la realidad de la vida cotidiana. Puede referirse a experiencias que corresponden a zonas limitadas de significado, y abarcar zonas aisladas de la realidad. Por ejemplo, puedo interpretar "el significado" de un sueño integrándolo lingüísticamente dentro del orden de la vida cotidiana. Dicha integración traspone la realidad aislada que corresponde al

sueño en la realidad de la vida cotidiana, enclavándola dentro de esta última. El sueño cobra entonces un significado en términos de la realidad de la vida cotidiana más que de su propia realidad aislada. Los productos de estas trasposiciones pertenecen, en cierto sentido, a ambas esferas de realidad: están "ubicados" en una realidad, pero "se refieren" a otra.

Cualquier tema significativo que de esta manera cruce de una esfera de realidad a otra puede definirse como un símbolo, y el modo lingüístico por el cual se alcanza esta trascendencia puede denominarse lenguaje simbólico. Al nivel del simbolismo, pues, la significación lingüística alcanza su máxima separación del "aquí y ahora" de la vida cotidiana, y el lenguaje asciende a regiones que son inaccesibles a la experiencia cotidiana no solo *de facto* sino también *a priori*. El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de otro mundo. La religión, la filosofía, el arte y la ciencia son los de mayor importancia histórica entre los sistemas simbólicos de esta clase. Nombrarlos ya es afirmar que, a pesar de que la construcción de estos sistemas requiere un máximo de separación de la experiencia cotidiana, pueden ser verdaderamente importantísimos para la realidad de la vida diaria. El lenguaje es capaz no solo de construir símbolos sumamente abstraídos de la experiencia cotidiana, sino también de "recuperar" estos símbolos y presentarlos como elementos objetivamente reales en la vida cotidiana. De esta manera, el simbolismo y el lenguaje simbólico llegan a ser constituyentes esenciales de la realidad de la vida cotidiana y de la aprehensión que tiene de esta realidad el sentido común. Vive todos los días en un mundo de signos y símbolos.

El lenguaje constituye campos semánticos o zonas de significado lingüísticamente circunscritos. El vocabulario, la gramática y la sintaxis se acoplan a la organización de esos campos semánticos. Así pues el lenguaje elabora esquemas clasificadores para diferenciar los objetos según su "género" (cuestión muy diferente del sexo, por supuesto) o su número; formas para predicados de acción opuestos a predicados de ser; modos para indicar grados de intimidad social, y demás. Por ejemplo, en los idiomas que hacen dis-

tingos entre el trato íntimo y el ceremonioso por medio de pronombres (como el *tu* y el *vous* en francés, o el *du* y el *Sie* en alemán), esta distinción marca las coordenadas de un campo semántico que podríamos llamar zona de intimidad. Aquí aparece el mundo del *tutoiement* o de la *Bruderschaft* con una abundante colección de significados que me son accesibles permanentemente para ordenar mi experiencia social. También para el que habla inglés existe, por supuestos, un campo semántico similar, aunque más circunscrito lingüísticamente. O, para tomar otro ejemplo, la suma de objetivaciones lingüísticas que corresponden a mi ocupación constituye otro campo semántico que ordena significativamente todos los sucesos rutinarios que se me presentan en mi tarea diaria. Dentro de los campos semánticos así formados se posibilita la objetivación, retención y acumulación de la experiencia biográfica e histórica. La acumulación es, por supuesto, selectiva, ya que los campos semánticos determinan qué habrá que retener y qué habrá que "olvidar" de la experiencia total tanto del individuo como de la sociedad. En virtud de esta acumulación se forma un acopio social de conocimiento, que se transmite de generación en generación y está al alcance del individuo en la vida cotidiana. Vivo en el mundo del sentido común de la vida cotidiana equipado con cuerpos específicos de conocimiento. Más aún: sé que los otros comparten al menos parcialmente ese conocimiento, y ellos saben que yo lo sé. Mi interacción con los otros en la vida cotidiana resulta, pues, afectada constantemente por nuestra participación común en ese acopio social de conocimiento que está a nuestro alcance.

Este acopio social abarca el conocimiento de mi situación y de sus límites. Por ejemplo, sé que soy pobre y que, por lo tanto, no puedo pretender vivir en un barrio elegante. Este conocimiento lo comparto, claro está, con aquellos que también son pobres y con aquellos que gozan de una situación más privilegiada. De esta manera, la participación en el cúmulo social de conocimiento permite la "ubicación" de los individuos en la sociedad y el "manejo" apropiado de ellos. Esto no es posible para quien no participa de este conocimiento, un extranjero, por ejemplo, que puede no darse cuenta en absoluto de que soy pobre, quizá porque los criterios de pobreza que existen en su sociedad son muy diferen-

tes: ¿cómo puedo ser pobre, si uso zapatos y no aparento tener hambre?

Como la vida cotidiana está dominada por el motivo pragmático, el conocimiento de receta, o sea, el conocimiento que se limita a la competencia pragmática en quehaceres rutinarios ocupa un lugar prominente en el cúmulo social de conocimiento. Por ejemplo, uso el teléfono todos los días con propósitos específicamente pragmáticos de mi incumbencia. Sé cómo hacerlo. También sé qué hay que hacer si mi teléfono funciona mal, lo que no significa que sepa cómo repararlo, pero sí que sé a quién hay que recurrir en ese caso. Mi conocimiento del teléfono también abarca mayores datos sobre el sistema de comunicaciones telefónicas: por ejemplo, sé que hay personas cuyo número no figura en guía, que en circunstancias especiales puedo obtener una conexión simultánea con dos abonados de larga distancia, que debo calcular la diferencia de hora si quiero llamar a alguien de Hong-Kong, etc. Toda esta información sobre teléfonos es conocimiento de receta, puesto que no se refiere más que a lo que tengo que saber para mis propósitos pragmáticos del presente y posiblemente del futuro. No me interesa *por qué* el teléfono funciona de esa manera, ni la enorme cantidad de conocimientos científicos y técnicos que posibilitan la construcción de teléfonos. Tampoco me interesan los usos del teléfono ajenos a mis propósitos, como ser sus combinaciones con la radio de onda corta para comunicaciones marítimas. Similarmente, poseo conocimiento de receta sobre el funcionamiento de las relaciones humanas. Sé, por ejemplo, qué tengo que hacer para solicitar un pasaporte. Todo lo que me interesa es conseguirlo al cabo de un determinado período de espera. No me interesa, ni sé, el trámite que sigue mi solicitud en las oficinas del gobierno, quién la concede y después de qué formalidades, quien pone tal o cual sello en el documento. No estoy estudiando la burocracia gubernamental: lo único que quiero es pasar unas vacaciones en el extranjero. Mi interés por el oculto funcionamiento del trámite para el pasaporte se despertará únicamente si al fin no consigo obtenerlo. En este caso, así como recorro a un perito en reparaciones telefónicas cuando mi aparato se descompone, acudo a un perito en conseguir pasaportes, por ejemplo un abogado, o un senador, o la Asociación Norteamericana de Derechos Civiles. *Mutatis mu-*

*tandis*, gran parte del cúmulo social de conocimiento consiste en recetas para resolver problemas de rutina. En particular, me interesa poco traspasar el límite de este conocimiento necesario pragmáticamente, en tanto me sirva para resolver ese tipo de problemas.

El acopio social de conocimiento establece diferencias dentro de la realidad según los grados de familiaridad. Proporciona datos complejos y detallados con respecto a los sectores de vida cotidiana con los que debo tratar frecuentemente, y datos mucho más generales e imprecisos con respecto a sectores más alejados. De esa manera, mi conocimiento sobre mi propia ocupación y su mundo es muy abundante y específico, mientras que del mundo ocupacional de los otros tengo apenas un conocimiento muy esquemático. El cúmulo social de conocimiento me proporciona, además, los esquemas tipificadores requeridos para las rutinas importantes de la vida cotidiana, no solo las tipificaciones de otros que se mencionaron anteriormente, sino también tipificaciones de toda clase de hechos y experiencias, tanto sociales como naturales. Así pues, vivo en un mundo de partientes, colegas y funcionarios públicos identificables. En este mundo, por consiguiente, tengo experiencias de tertulias familiares, reuniones, tengo experiencias de tertulias familiares, reuniones profesionales y contactos ocasionales con la policía del tránsito. El telón de fondo natural de estos eventos también se tipifica dentro del acopio de conocimiento. Mi mundo se estructura de acuerdo con rutinas que se aplican en circunstancias propias o adversas, en la estación del año en que se agrava mi alergia o cuando me entra tierra en el ojo. "Sé lo que hay que hacer" frente a estas y otras eventualidades de mi vida cotidiana. El cúmulo social de conocimiento, al presentarse como un todo integrado, me ofrece también los medios de integrar elementos aislados de mi propio conocimiento. En otras palabras, "lo que todos saben" tiene su propia lógica, que puede aplicarse para ordenar las diversas cosas que sé. Por ejemplo, sé que mi amigo Henry es inglés y que siempre es muy puntual para acudir a las citas. Dado que "todos saben" que la puntualidad es una característica inglesa, puedo ahora integrar estos dos elementos de mi conocimiento sobre Henry en una tipificación significativa en términos del cúmulo social de conocimiento.

La validez de mi conocimiento de la vida cotidiana es algo

establecido para mí y para los otros hasta nuevo aviso, o sea, hasta que surge un problema que no puede resolverse en esos términos. En tanto mi conocimiento funcione a satisfacción, me siento generalmente dispuesto a suspender mis dudas a su respecto. En ciertas actitudes separadas de la realidad cotidiana —al contar un chiste, en el teatro o en la iglesia, o al dedicarme a especulaciones filosóficas— tal vez abrigue dudas sobre ciertos elementos que la componen. Pero estas dudas "no merecen tomarse en serio". Por ejemplo, como hombre de negocios sé que es conveniente no tener consideraciones con los demás. Tal vez pueda causar-me gracia un chiste en el que esta máxima lleva al fracaso. Tal vez me conmueva cuando un actor o un predicador exalten las virtudes de la consideración, y tal vez, en un estado de ánimo filosófico, admita que todas las relaciones sociales deberían regirse por esta regla de oro. Después de reír, de conmoverme y de haber filosofado, vuelvo al mundo "en serio" de los negocios, reconozco una vez más la lógica de sus principios y actúo conforme con ellos. Solo en el caso de que mis máximas no "rindan provecho" en el mundo al cual se quiere aplicarlas es probable que me lleguen a resultar problemáticas "en serio".

Aunque el cúmulo social de conocimiento presenta al mundo cotidiano de manera integrada, diferenciado de acuerdo con zonas de familiaridad y lejanía, la totalidad de ese mundo queda opaca. Dicho en otra forma, la realidad de la vida cotidiana siempre parece ser una zona de claridad detrás de la cual hay un trasfondo de sombras. Cuando unas zonas de realidad se iluminan, otras se oscurecen. No puedo saber todo lo que hay que saber de esa realidad. Aun cuando, por ejemplo, yo sea en apariencia un déspota omnipotente para mi familia, y lo sepa, no puedo conocer todos los factores que contribuyen a imponer permanentemente mi despotismo. Sé que mis órdenes son siempre obedecidas, pero no puedo estar seguro de todos los pasos y motivos que existen entre el momento en que imparto mis órdenes y aquel en que se ejecutan. Siempre hay cosas que suceden "a mis espaldas". Esto es verdad *a fortiori* cuando entran en juego relaciones más complejas que las familiares, y explica, dicho sea de paso, por qué los déspotas padecen de nerviosidad endémica. Mi conocimiento de la vida cotidiana posee la calidad de un instrumento que se abre paso a tra-

vés de una selva y, a medida que lo hace, proyecta un estrecho cono de luz sobre lo que hay inmediatamente adelante y alrededor; por todos los demás lados del sendero persiste la oscuridad. Esta imagen es aún más aplicable, por supuesto, a las realidades múltiples con las que trascendemos continuamente la vida cotidiana, lo cual puede parafrasearse, poética ya que no exhaustivamente, diciendo que sobre la realidad de la vida cotidiana se ciernen las penumbras de nuestros sueños.

Mi conocimiento de la vida cotidiana se estructura en términos de relevancias, algunas de las cuales se determinan por mis propios intereses pragmáticos inmediatos, y otras por mi situación general dentro de la sociedad. La manera como mi esposa prepara mi guiso predilecto no me atañe, siempre que el resultado sea lo que deseo. No me atañe la baja de las acciones de una compañía determinada, si es que no poseo ninguna de esas acciones; tampoco me atañe que los católicos actualicen su doctrina, si soy ateo, ni tanto el que ahora se pueda llegar al África en vuelo sin etapas, si no pienso viajar a ese lugar. Sin embargo, mis estructuras de relevancia se entrecruzan con las de otros en muchos puntos, como resultado de lo cual tenemos cosas "interesantes" que decimos. Un elemento importante de mi conocimiento de la vida cotidiana lo constituye el de las estructuras de relevancia de los otros. De esta suerte, no se me ocurriría consultar a mi médico sobre mis inversiones financieras, ni a mi abogado sobre mis dolores de úlcera, ni a mi tenedor de libros sobre mi búsqueda de la verdad religiosa. El propio cúmulo social de conocimiento ya me ofrece hechas a medida las estructuras básicas de relevancias que conciernen a la vida cotidiana. Sé que las "charlas de mujeres" no me atañen como hombre, que la "especulación vana" no me atañe como hombre de acción, etc. Por último, el cúmulo social de conocimiento en conjunto tiene su propia estructura de relevancias. De tal manera, en los términos del acopio de conocimiento objetivado en la sociedad norteamericana, es irrelevante estudiar el curso de los astros para predecir la actividad bursátil, pero sí lo es estudiar los *lappus linguae* de un hombre para descubrir su vida sexual, y así sucesivamente. A la inversa, en otras sociedades la astrología puede tener gran relevancia en la economía, el

análisis del habla no serlo para la curiosidad erótica, etcétera.

Conviene aquí agregar un último punto sobre la distribución social del conocimiento. En la vida cotidiana el conocimiento aparece distribuido socialmente, vale decir que diferentes individuos y tipos de individuos lo poseen en grados diferentes. No comparto en la misma medida mi conocimiento con todos mis semejantes, y tal vez haya cierto conocimiento que no comparto con nadie. Mi pericia profesional la comparto con mis colegas, pero no con mi familia, y es posible que mi habilidad para hacer trampa en el juego no la comparto con nadie. La distribución social del conocimiento de ciertos elementos que constituyen la realidad cotidiana puede llegar a ser sumamente compleja y hasta confusa para el que mira desde afuera. No solo carezo del conocimiento que se supone necesario para curarme de un malestar físico, sino que tal vez carezca hasta del conocimiento para discernir, de entre una desconcertante variedad de especialistas, cuál es el más indicado para tratar mi dolencia. En estos casos, no solo me hace falta una opinión autorizada, sino también una opinión previa acerca de cuál es la opinión más autorizada. Así pues, la distribución social del conocimiento arranca del simple hecho de que no sé todo lo que saben mis semejantes, y viceversa, y culmina en sistemas de idoneidad sumamente complejos y esotéricos. El conocimiento, al menos en esbozo, de cómo se distribuye el acopio de conocimiento con alcance social, es un elemento importante de dicho acopio. En la vida cotidiana sé, al menos someramente, lo que puedo ocultar y de quién, a quién puedo acudir para saber lo que no sé y, en general, cuáles son los tipos de individuos de quienes cabe esperar que posean determinados tipos de conocimiento.