

PETER L. BERGER
THOMAS LUCKMANN

LA CONSTRUCCION
SOCIAL DE LA
REALIDAD

Amorrortu editores

La sociología del conocimiento nació con Max Scheler dentro de un contexto filosófico y en la particular situación intelectual de la Alemania de la década de 1920; estos orígenes hicieron que permaneciera durante un tiempo como una preocupación periférica para la mayoría de los sociólogos, sobre todo los anglosajones. Sólo después de un largo debate acerca de su validez, alcance y aplicabilidad, la nueva disciplina penetró, de la mano de Karl Mannheim, en el mundo de habla inglesa. Los dos pensadores mencionados centraron su interés teórico en las cuestiones epistemológicas, y sus trabajos empíricos se aplicaron a la historia de las ideas. Berger y Luckmann sostienen que esta problemática es ajena a la verdadera esencia de una sociología del conocimiento digna de tal nombre. Incluir en ella las cuestiones concernientes a la validez del conocimiento sociológico "es algo así como querer empujar el coche que uno mismo conduce": el análisis epistemológico desborda el marco de referencia de esta disciplina. Y con respecto a la historia de las "ideas" (vale decir, de las teorizaciones), es sólo una parte, y no la central, del conocimiento de que participan todos los integrantes de una sociedad y que debe ser su verdadero objeto de estudio.

El hombre de la calle vive en un mundo que para él es "real", aunque en grados diferentes, y "sabe", con distintos grados de certeza, que ese mundo posee tales o cuales particularidades.

El filósofo, por supuesto, se interroga acerca del carácter último de esa "realidad" y de ese "conocimiento". ¿Qué es lo real? ¿Cómo conocerlo? Podría decirse que la apreciación del sociólogo se ubica en un punto intermedio. Está obligado a indagar si las diferencias

(Viene de la primera solapa.)

entre las distintas "realidades" no pueden entenderse en relación con las diferencias entre las distintas sociedades. Debe examinar los modos generales por los cuales las "realidades" se dan por "conocidas" en las sociedades humanas, los procesos por los que *cualquier* conjunto de conocimientos (y no sólo las teorías o las "ideas" prevaletientes entre los intelectuales) queda establecido *socialmente* como realidad. El doble carácter de la sociedad como "facticidad objetiva" y como "complejo de significados subjetivos", que orientó respectivamente las teorías sociológicas de Durkheim y de Weber, dio paso —sobre todo a partir de Alfred Schutz, en cuya obra se cimenta la posición de los autores— a este nuevo interrogante: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan facticidades objetivas? La sociología del conocimiento debe captar la forma en que cristaliza, para el sentido común del hombre de la calle, una "realidad" ya establecida: debe ocuparse del análisis de la construcción social de la realidad.

La construcción social
de la realidad



De Peter Berger (comp.) en esta biblioteca

Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa Oriental

La construcción social de la realidad

Peter L. Berger
Thomas Luckmann

Amorrortu editores

Biblioteca de sociología

The Social Construction of Reality, Peter L. Berger y Thomas Luckmann

Primera edición en castellano, 1968; primera reimpression, 1972; segunda reimpression, 1974; tercera reimpression, 1976; cuarta reimpression, 1978; quinta reimpression, 1979; sexta reimpression, 1983; séptima reimpression, 1984; octava reimpression, 1986; novena reimpression, 1989; décima reimpression, 1991; undécima reimpression, 1993; duodécima reimpression, 1994; decimotercera reimpression, 1995; decimocuarta reimpression, 1997; decimoquinta reimpression, 1998; decimosexta reimpression, 1999; decimoséptima reimpression, 2001

Traducción, Silvia Zuleta

Revisión técnica, Marcos Giménez Zapiola

Única edición en castellano autorizada por *Doubleday & Company Inc.*, Garden City, Nueva York, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. © Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7° piso (1057) Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-009-8

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en febrero de 2001.

<http://psikolibro.blogspot.com>

Prefacio

La presente obra ha sido concebida como un tratado teórico de carácter sistemático sobre sociología del conocimiento. Por lo tanto, no pretende ofrecer un panorama histórico de la evolución de esta disciplina o hacer la exégesis de diversas figuras dentro de éste u otros desarrollos de la teoría sociológica, ni siquiera demostrar cómo puede operarse la síntesis entre algunas de esas figuras y desarrollos. Tampoco debe atribuírsele ninguna intención polémica. Se han incluido comentarios críticos sobre otras posiciones teóricas (no en el texto, pero sí en las notas) solo cuando pueden resultar de provecho para clarificar la presente argumentación.

La médula de la argumentación se hallará en las Secciones II y III ("La sociedad como realidad objetiva" y "La sociedad como realidad subjetiva"). La primera contiene nuestras apreciaciones básicas sobre los problemas de la sociología del conocimiento, y en la segunda esas apreciaciones se aplican al nivel de la conciencia subjetiva, con lo que se tiende un puente teórico hacia los problemas de psicología social. La Sección I contiene lo que podría describirse más adecuadamente como prolegómenos filosóficos a la argumentación central, en términos de un análisis fenomenológico de la realidad de la vida cotidiana ("Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana"). El lector a quien solo interese la argumentación sociológica propiamente dicha, tal vez se sienta tentado de pasarlo por alto, pero debe advertírsele que ciertos conceptos esenciales usados en el curso de la exposición se hallan definidos en la Sección I.

Aunque nuestro interés no es histórico, nos hemos sentido

obligados a explicar por qué nuestro concepto de la sociología del conocimiento difiere de lo que hasta ahora se ha entendido en general por esta disciplina y de qué manera lo hace. Así lo hemos hecho en la Introducción. Al final agregamos algunas conclusiones para indicar lo que consideramos un "corolario" de la presente tarea para la teoría sociológica en general y para ciertos campos de la investigación empírica.

La lógica de nuestra argumentación vuelve inevitables ciertas repeticiones. Por ello, algunos problemas son considerados como paréntesis fenomenológicos en la Sección I, se examinan nuevamente en la Sección II ya no como paréntesis y con vistas a su génesis empírica, y finalmente son tomados una vez más en la Sección III en el plano de la conciencia subjetiva. Hemos tratado de que este libro resulte lo más ameno posible, pero sin violentar su lógica interna, y confiamos en que el lector comprenderá el porqué de esas repeticiones que resultan inevitables.

Ibn ul-'Arabi, el gran místico islámico, exclama en uno de sus poemas: "¡Libranos, oh Alá, del mar de los nombres!" Hemos recordado a menudo esta exclamación durante nuestras propias lecturas de teoría sociológica. En consecuencia, hemos resuelto excluir todos los nombres de lo que constituye nuestra argumentación concreta, que ahora puede leerse como exposición continua de nuestra propia posición, sin que se interrumpa constantemente con observaciones del tipo de: "Durkheim dice esto", "Weber dice aquello", "En este punto coincidimos con Durkheim y no con Weber", "Creemos que Durkheim no ha sido bien interpretado en tal cuestión", etc. De cada una de las páginas surge obviamente que nuestra posición no ha surgido *ex nihilo*; pero deseamos que se la juzgue por sus propios méritos, no por sus aspectos exegéticos o de síntesis. Por lo tanto, hemos ubicado todas las referencias en las notas, y del mismo modo hemos registrado (aunque siempre brevemente) todas las argumentaciones que poseemos junto con las fuentes de las que somos deudores. Esto ha requerido un proporcionado aparato de notas, lo que no significa que nos hayamos sometido al ritual de la *Wissenschaftlichkeit*, sino más bien que hemos sido fieles a las exigencias de la gratitud histórica.

El proyecto cuya realización constituye este libro fue con-

cebido por primera vez en el verano de 1962, en el transcurso de apacibles coloquios al pie (y ocasionalmente en la cima) de los Alpes de Austria occidental. El primer plan de la obra fue elaborado a comienzos de 1963. En esa época se lo pensó como una empresa en la que intervendrían un tercer sociólogo y dos filósofos. Los otros participantes se vieron impedidos, por diversas razones personales, de intervenir activamente en el proyecto, pero queremos hacer constar nuestro agradecimiento por los continuos comentarios críticos de Hansfried Kellner (actualmente en la Universidad de Frankfort) y de Stanley Pullberg (actualmente en la École Pratique des Hautes Études).

Lo mucho que debemos al desaparecido Alfred Schutz se pondrá de manifiesto en diversas partes del presente tratado. Sin embargo, deseáramos reconocer aquí la influencia de las enseñanzas y los escritos de Schutz sobre nuestras ideas. Nuestra comprensión de Weber se ha beneficiado enormemente con las lecciones de Carl Mayer (Escuela para Graduados de la New School for Social Research); así también la de Durkheim y su escuela lo ha sido por las interpretaciones de Albert Salomon (también de la Escuela para Graduados de la New School for Social Research). Luckmann, que recuerda muchas conversaciones provechosas durante un período de clases conjuntas en Hobart College y en otras ocasiones, desea expresar su deuda para con las ideas de Friedrich Tenbruck (actualmente en la Universidad de Frankfort). Berger desea manifestar su agradecimiento a Kurt Wolff (Universidad de Brandeis) y a Anton Zijderveld (Universidad de Leiden) por su permanente interés crítico hacia el desenvolvimiento de las ideas concretadas en este libro.

Es habitual en trabajos de esta índole reconocer los aportes intangibles de esposas, hijos y demás colaboradores privados que integran una categoría legal más incierta. Tan solo por contravenir esa costumbre nos sentimos tentados de dedicar este libro a un cierto *Jodler* de Brand/Vorarlberg. Sin embargo, deseamos agradecer a Brigitte Berger (Hunter College) y a Benita Luckmann (Universidad de Friburgo), no por el desempeño de funciones particulares sin carácter científico, sino por sus observaciones críticas como especialistas en ciencias sociales y por su firme decisión de no dejarse impresionar fácilmente.

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 claves 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?* Éstos 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 subsiguiente, 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 suma 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 Scheler¹. 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 sig-

¹ Cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Berna, 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.

nificado teórico potencial de la sociología del conocimiento.

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 ².

² 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 conocimiento³. 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 lado⁴. 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 social⁵. 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

³ 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.

⁴ *Pensamientos*, v. 294.

⁵ 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).

después de la Segunda Guerra Mundial. Sea como fuere, la sociología del conocimiento heredó de Marx no solo la agudísima formulación de su problema central, sino también algunos de sus conceptos claves, 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/Ueberbau*). 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 ⁶. De cualquier modo, el esquema fundamental de "infraestructura/superestructura" ha sido adoptado en diversas formas por la sociología del conocimiento, empe-

⁶ Sobre el esquema *Unterbau/Ueberbau* de Marx, cf. Karl Kautsky, "Verhältnis von Unterbau und Ueberbau" en *Der Marxismus*, comp. por Iring Fetscher (Munich, Piper, 1962), pp. 160 y sigs.; Antonio Labriola, "Die Vermittlung zwischen Basis und Ueberbau", *ibid.*, pp. 167 y sigs.; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* (París, Éditions 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* (Berlín, 1923), hoy más accesible en traducción francesa, *Histoire et conscience de classe* (París, Éditions 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*.

zando por Scheler, 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 poder⁷. Nietzsche desarrolló su propia teoría de la "falsa conciencia" con sus análisis del significado social del engaño y el auto-engaño, 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"⁸.

El historicismo, sobre todo como se manifiesta en las obras de Wilhelm Dilthey, fue precursor inmediato de la sociología del conocimiento⁹. El tema dominante aquí fue un

⁷ 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).

⁸ 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.

⁹ 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. 183 y sigs. La obra más importante de Wilhelm Dilthey

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" (*Standortsgebundenheit*) 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 filosófica¹⁰. 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 "infraestructura/superestructura"— no era más que una relación reguladora. Es decir, los "factores reales" regulan las condiciones en que ciertos "factores

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

¹⁰ 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*.

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, sobreentendiéndose 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” (*relativnatürliche 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 disciplina¹¹. 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

¹¹ Para el desenvolvimiento general de la sociología alemana durante este período, cf. Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (París, 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 Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tubinga, 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.

con que la sociología del conocimiento penetró en el mundo de habla inglesa: la de Karl Mannheim¹². 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

¹² 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 provechosa in-

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. Acuñó 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

roducción 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. Esta 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 conocimiento¹³. 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 Merton¹⁴. 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

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

¹⁴ Cf. Merton, *op. cit.*, pp. 439 y sigs.

forma 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 conocimiento¹⁵, 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 Mannheim¹⁶. 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 teórico¹⁷.

Un esfuerzo interesante por integrar la sociología del

¹⁵ Cf. Talcott Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge", en *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Lovaina, 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.

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

¹⁷ 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).

conocimiento 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 Alemania¹⁸. 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 filosóficas¹⁹. 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 Mundial²⁰.

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 Unidos²¹. 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

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

¹⁹ 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).

²⁰ 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).

²¹ Cf. Stark, *op. cit.*

de 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 ése 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 disciplina

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 querríamos 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* ²².

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 ²³.

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 re-definirse 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 visión

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

²³ *Ibid.* (1964), vol. II, p. 121.

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 ²⁴. 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 ²⁵. En las notas finales indicaremos cómo 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 no

²⁴ 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).

²⁵ 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 (que es fundamentalmente incompatible con los presupuestos antro-

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 valedero a la luz del conocimiento actual, sociológico y relacionado... Es un estudio de *teoría* social, no de *teorias*. 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 sistemático²⁶.

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

pológicos 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 abrevado, 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.

²⁶ 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*"²⁷. 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"²⁸. Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida 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.

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

²⁸ 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 solo 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 em-

bargo, 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 construye 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 empíricas¹.

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 sentido

¹ 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.

común encierra innumerables interpretaciones pre-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 colocándolo 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 solo 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 sig-

nifica que yo experimento la vida cotidiana en grados diferentes de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal. Lo más próximo 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. Típicamente, 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 de otros, 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 proponen

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 introducido 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 aprehendidas 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 del sentido 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 cumplan 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, habrá 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 estética y religiosa 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 esto. 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 simul-

taneidad 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 invertir 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 vívido que ambos compartimos. Sé que en el mismo presente vívido 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 síntomas. Por cierto que yo puedo interpretar erróneamente algunos de esos síntomas. Puedo pensar que el otro se sonríe cuando en realidad está haciendo una mueca. Sin embargo, ninguna otra forma de relación puede reproducir la abundancia de síntomas 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 encararme 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 valederas 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 presentármese 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 influirla 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 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 proyecciones 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 espe-

cíficos 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 arrojó yo dormía y no lo vi porque huyó después de su ataque 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. Estoy 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". Cualquier 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 objetivaciones 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 indicio de significados subjetivos. Por cierto que todas las objetivaciones son susceptibles de usarse como signos, aun cuando no se hubieran producido con tal intención originariamente. Por ejemplo, un arma puede haberse fabricado originariamente 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 arrojarme 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 *si 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 abuchoeo, 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 ex-

presiones directas de subjetividad "aquí y ahora". Esta capacidad la comparte 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 ningún 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 esta-

bilizar 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 incluirlas en categorías amplias en cuyos términos adquieren 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 manipuladora de la del otro; puedo sincronizar mi secuencia de tiempo biográfico con la suya, y dialogar con él sobre individuos y colectividades 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 a:

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 distingos 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 supuesto, 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

diferentes: ¿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, quién 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 mutandis*, 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 diferenciaciones 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 parientes, colegas y funcionarios públicos identificables. En este mundo, por consiguiente, tengo experiencia 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 propicias 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 presentármelo 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 causarme 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 conoci-

miento de la vida cotidiana posee la calidad de un instrumento que se abre paso a través 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 tampoco 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 decirnos. 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 *lapsus 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 eco-

nomía, 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 carezco 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.

II. La sociedad como realidad objetiva

1. INSTITUCIONALIZACIÓN

a) *Organismo y actividad.*

El hombre ocupa una posición peculiar dentro del reino animal¹. A diferencia de los demás mamíferos superiores, no posee ambiente específico de su especie² firmemente estructurado por la organización de sus propios instintos. No existe un mundo del hombre en el mismo sentido en que es posible hablar de un mundo de los perros o de los caballos. A pesar de contar con una zona de aprendizaje y acumulación individual, cada perro o cada caballo tienen una relación en general fija con sus ambientes, relación que comparten con todos los restantes miembros de sus especies respectivas; de ello se infiere, evidentemente, que los perros y los caballos, comparados con el hombre, están

¹ Con respecto a obras biológicas recientes relativas a la posición peculiar del hombre en el reino animal, cf. Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburgo, Rowohlt, 1956). Las evaluaciones más importantes de estas perspectivas biológicas en términos de una antropología filosófica son las de Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch.* 1928 y 1965) y Arnold Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 y 1950). Gehlen desarrolló aún más estas perspectivas en términos de una teoría sociológica de las instituciones (especialmente en su *Urmensch und Spätkultur*, 1956). Para una introducción a esta última, cf. Peter L. Berger y Hansfried Kellner, "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", en *Social Research*, 32: 1, 110 y sigs., 1965.

² La expresión "ambiente específico de su especie" está tomada de von Uexküll.

mucho más restringidos a una distribución geográfica específica. La especificidad del ambiente de estos animales, sin embargo, importa mucho más que una delimitación geográfica: atañe al carácter biológicamente fijo de su relación con el ambiente, aun cuando se introduzca la variación geográfica. En este sentido, todos los animales no humanos, como especies y como individuos, viven en mundos cerrados cuyas estructuras están predeterminadas por el capital biológico de las diversas especies animales.

Por contraste, las relaciones del hombre con su ambiente se caracterizan por su apertura al mundo³. El hombre no sólo ha logrado establecerse sobre la mayor parte de la superficie terrestre, sino que su relación con su mundo circundante está por doquiera estructurada muy imperfectamente por su propia constitución biológica. Esto último permite ciertamente que el hombre se dedique a diferentes actividades. Pero el hecho de que haya seguido viviendo una existencia nómada en un lugar y se haya dedicado a la agricultura en otro no puede explicarse en términos de procesos biológicos. Esto no significa, por supuesto, que no existan limitaciones determinadas biológicamente para las relaciones del hombre con su ambiente; el equipo sensorial y motor específico de su especie impone limitaciones obvias a la gama de sus posibilidades. La peculiaridad de la constitución biológica del hombre radica más bien en los componentes de sus instintos.

La organización de los instintos del hombre puede calificarse de subdesarrollada, si se la compara con la de los demás mamíferos superiores. Por supuesto que el hombre tiene impulsos; pero ellos son sumamente inespecíficos y carentes de dirección. Esto significa que el organismo humano es capaz de aplicar el equipo de que está dotado por su constitución interna a un campo de actividades muy amplio y que además varía y se diversifica constantemente. Dicha peculiaridad del organismo humano se basa en su desarrollo ontogenético⁴. En realidad, si se examina la cuestión en términos del desarrollo orgánico, cabe afirmar que

³ Las implicaciones antropológicas de la expresión "apertura al mundo" fueron desarrolladas por Plessner y Gehlen.

⁴ La peculiaridad del organismo humano por su fundamento ontogenético se aprecia particularmente en las investigaciones de Portmann.

el período fetal del ser humano se extiende más o menos hasta el primer año de vida⁵. Ciertos desarrollos importantes del organismo, que en el caso del animal se completan dentro del cuerpo de la madre, en la criatura humana se producen después de separarse del seno materno. Cuando eso sucede, empero, ya la criatura humana no solo se halla en el mundo exterior sino también interrelacionada con él de diversas maneras complejas.

De ese modo el organismo humano aún se sigue desarrollando biológicamente cuando ya ha entablado relación con su ambiente. En otras palabras, el proceso por el cual se llega a ser hombre se produce en una interrelación con un ambiente. Este enunciado cobra significación si se piensa que dicho ambiente es tanto natural como humano. O sea, que el ser humano en proceso de desarrollo se interrelaciona no solo con un ambiente natural determinado, sino también con un orden cultural y social específico mediatizado para él por los otros significantes a cuyo cargo se halla⁶. No solo la supervivencia de la criatura humana depende de ciertos ordenamientos sociales: también la dirección del desarrollo de su organismo está socialmente determinada. Desde su nacimiento el desarrollo de éste, y en realidad gran parte de su ser en cuanto tal, está sujeto a una continua interferencia socialmente determinada.

Pese a las notorias limitaciones fisiológicas que circunscriben la gama de maneras posibles y diferentes de llegar a ser hombre dentro de esta doble interrelación ambiental, el organismo humano manifiesta una enorme plasticidad en su reacción ante las fuerzas ambientales que operan sobre él, lo que se advierte particularmente al observar la flexibilidad de la constitución biológica del hombre cuando

⁵ La sugerencia de que el período fetal se extiende para el hombre hasta el primer año de vida fue hecha por Portmann, que denominó "extrauterine Frühjahr" a ese primer año.

⁶ Los términos "otros significantes" se han tomado de Mead. Para la teoría de Mead sobre la ontogénesis del yo, cf. su *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934): *Espíritu, persona y sociedad* (Buenos Aires, Paidós). Un compendio útil de los escritos de Mead es el de Anselm Strauss (comp.), *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago, University of Chicago Press, 1964). Para un sugerente estudio complementario, cf. Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington, Public Affairs Press, 1956).

está sometida a una variedad de determinaciones socio-culturales. Afirmar que las maneras de ser y de llegar a ser hombre son tan numerosas como las culturas del hombre, es un lugar común en la etnología. La humanidad es variable desde el punto de vista socio-cultural. En otras palabras, no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socio-culturales. Solo hay naturaleza humana en el sentido de ciertas constantes antropológicas (por ejemplo, la apertura al mundo y la plasticidad de la estructura de los instintos) que delimitan y permiten sus formaciones socio-culturales. Pero la forma específica dentro de la cual se moldea esta humanidad está determinada por dichas formaciones socio-culturales y tiene relación con sus numerosas variaciones. Si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre construye su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre se produce a sí mismo ⁷.

La plasticidad del organismo humano y su susceptibilidad frente a la interferencia socialmente determinada se ejemplifican mejor por medio de la evidencia etnológica referente a la sexualidad ⁸. Aun cuando el hombre posee impulsos sexuales comparables a los de los demás mamíferos superiores, la sexualidad humana se caracteriza por su alto grado de elasticidad, que no solo es relativamente independiente de

⁷ Existe una dicotomía fundamental entre la concepción del hombre como ser autoproducido y la de una "naturaleza humana". Esto constituye una diferencia antropológica decisiva entre Marx y cualquier perspectiva propiamente sociológica por una parte (en especial la que se basa en la psicología social de Mead), y Freud y la mayor parte de las perspectivas psicológicas no freudianas por la otra. Es de suma importancia clarificar esta diferencia si ha de existir actualmente algún diálogo significativo entre los campos de la sociología y de la psicología. Dentro de la teoría sociológica misma es posible distinguir distintas posiciones según su proximidad a los polos "sociológico" y "psicológico". Vilfredo Pareto es quien expresa probablemente el enfoque más elaborado del polo "psicológico" dentro de la sociología misma. Digamos de paso que la aceptación o el rechazo del presupuesto de la "naturaleza humana" tiene también interesantes implicaciones, en términos de ideologías políticas, pero éste es un punto que no podemos desarrollar aquí.

⁸ En conexión con este punto pueden citarse las obras de Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn y George Murdock.

los ritmos temporales, sino que se adapta tanto a los objetos hacia los que puede dirigirse como a sus modalidades de expresión. La evidencia etnológica demuestra que, en cuestiones sexuales, el hombre es capaz de casi todo. Aunque la imaginación sexual del individuo se estimule hasta un extremo de lujuria febril, es improbable que llegue a evocar una imagen que no corresponda a lo que en alguna otra cultura es norma establecida o, por lo menos, una contingencia admisible. Si la palabra *normalidad* ha de referirse a lo que es fundamental desde el punto de vista antropológico, o universal desde el punto de vista cultural, ni esta palabra ni su antónimo pueden aplicarse significativamente a las formas variables de sexualidad humana. Al mismo tiempo, claro está, la sexualidad humana está dirigida y a veces estructurada rígidamente en cada cultura particular. Toda cultura tiene una configuración sexual distintiva, con sus propias pautas especializadas de comportamiento sexual y sus propios supuestos "antropológicos" en el campo sexual. La relatividad empírica de estas configuraciones, su enorme variedad y rica inventiva, indican que son producto de las propias formaciones socio-culturales del hombre más que de una naturaleza humana establecida biológicamente⁹.

El período en que el organismo humano se desarrolla hacia su plenitud en interrelación con su ambiente, es también aquel en que se forma el yo humano. La formación del yo debe, pues, entenderse en relación con el permanente desarrollo del organismo y con el proceso social en el que los otros significativos median entre el ambiente natural y el humano¹⁰. Los presupuestos genéticos del yo se dan, claro está, al nacer, pero no sucede otro tanto con el yo tal cual se experimenta más tarde como identidad reconocible subjetiva y objetivamente. Los mismos procesos sociales que determinan la plenitud del organismo producen el yo en su forma particular y culturalmente relativa. El carácter del yo como producto social no se limita a la configuración particular que el individuo identifica como él mismo (por

⁹ El punto de vista que aquí se presenta sobre la plasticidad sexual del hombre tiene afinidad con la concepción de Freud acerca del carácter originalmente informe de la libido.

¹⁰ Este punto se halla explicado en la teoría de Mead sobre la génesis social del yo.

ejemplo, como "hombre" de la manera particular con que esta identidad se define y se forma en la cultura en cuestión), sino al amplio equipo psicológico que sirve de apéndice a la configuración particular (por ejemplo, emociones, actitudes y aun reacciones somáticas, varoniles). Por lo tanto, se da por sobreentendido que el organismo y más aún el yo, no pueden entenderse adecuadamente si se los separa del contexto social particular en que se formaron.

El desarrollo común del organismo y el yo humanos en un ambiente socialmente determinado se relaciona con la vinculación peculiarmente humana entre el organismo y el yo. Esta vinculación es excéntrica¹¹. Por una parte, el hombre es un cuerpo, lo mismo que puede decirse de cualquier otro organismo animal; por otra parte, tiene un cuerpo, o sea, se experimenta a sí mismo como entidad que no es idéntica a su cuerpo, sino que, por el contrario, tiene un cuerpo a su disposición. En otras palabras, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo oscila siempre entre ser y tener un cuerpo, equilibrio que debe recuperarse una y otra vez. Dicha excentricidad de la experiencia que tiene el hombre de su propio cuerpo provoca ciertas consecuencias para el análisis de la actividad humana como comportamiento en el ambiente material y como externalización de significados subjetivos. La apreciación acertada de todo fenómeno humano tendrá que tomar en consideración estos dos aspectos, por razones que se basan en hechos antropológicos fundamentales.

De lo dicho surge claramente que el enunciado de que el hombre se produce a sí mismo no implica de manera alguna una suerte de visión prometeica del individuo solitario¹². La auto-producción del hombre es siempre, y por

¹¹ El término "excentricidad" se ha tomado de Plessner. Perspectivas similares pueden hallarse en la obra posterior de Scheler sobre antropología filosófica. Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947); *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires, Losada).

¹² El carácter social de la auto-producción del hombre fue formulado más agudamente por Marx en su crítica de Stirner en *The German Ideology* (*La ideología alemana*; varias ediciones). El desarrollo de Jean-Paul Sartre, desde su existencialismo primero a sus modificaciones marxistas posteriores, o sea, desde *El ser y la nada* hasta *Crítica de la razón dialéctica*, es el ejemplo más notable del logro de esta intuición sociológicamente crucial dentro de la

necesidad, una empresa social. Los hombres producen *juntos* un ambiente social con la totalidad de sus formaciones socio-culturales y psicológicas. Ninguna de estas formaciones debe considerarse como un producto de la constitución biológica del hombre, la que, como ya se dijo, proporciona solo los límites exteriores para la actividad productiva humana. Así como es imposible que el hombre se desarrolle como tal en el aislamiento, también es imposible que el hombre aislado produzca un ambiente humano. El ser humano solitario es ser a nivel animal (lo cual comparte, por supuesto, con otros animales). Tan pronto como se observan fenómenos específicamente humanos, se entra en el dominio de lo social. La humanidad específica del hombre y su socialidad están entrelazadas íntimamente. El *homo sapiens* es siempre, y en la misma medida, *homo socius*¹³.

El organismo humano carece de los medios biológicos necesarios para proporcionar estabilidad al comportamiento humano. Si la existencia humana volviera a quedar librada a los solos recursos de su organismo, sería una existencia en una especie de caos, empíricamente inaccesible aunque concebible en teoría. La existencia humana se desarrolla empíricamente en un contexto de orden, dirección y estabilidad. Cabe, pues, preguntarse: ¿de dónde deriva la estabilidad del orden humano que existe empíricamente? La respuesta puede darse en dos planos. En primer término, podemos señalar el hecho evidente de que todo desarrollo individual del organismo está precedido por un orden social dado; o sea, que la apertura al mundo, en tanto es intrínseca a la construcción biológica del hombre, está siempre precedida por el orden social. En segundo término, podemos decir que la apertura al mundo, intrínseca biológicamente a la existencia humana, es siempre transformada —y es fuerza que así sea— por el orden social en una relativa clausura al mundo. Aun cuando esta nueva clausura nunca pueda

antropología filosófica contemporánea. El propio interés de Sartre por las “mediaciones” entre los procesos histórico-sociales macroscópicos y la biografía individual ganaría mucho, una vez más, con una consideración de la psicología social de Mead.

¹³ La íntima conexión entre la humanidad del hombre y su socialidad fue formulada más agudamente por Durkheim, especialmente en la sección última de *Formes élémentaires de la vie religieuse* (*Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968).

acercarse a la de la existencia animal, aunque más no fuese por su carácter de producto humano y por ende "artificial", puede no obstante proporcionar casi siempre dirección y estabilidad a la mayor parte del comportamiento humano. Por consiguiente, cabe formular la pregunta en otro plano. Podemos preguntarnos de qué manera surge el propio orden social.

La respuesta más general a esta pregunta es que el orden social es un producto humano, o, más exactamente, una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua externalización. El orden social no se da biológicamente ni deriva de *datos* biológicos en sus manifestaciones empíricas. Huelga agregar que el orden social tampoco se da en el ambiente natural, aunque algunos de sus rasgos particulares puedan ser factores para determinar ciertos rasgos de un orden social (por ejemplo, sus ordenamientos económicos o tecnológicos). El orden social no forma parte de la "naturaleza de las cosas" y no puede derivar de las "leyes de la naturaleza"¹⁴. Existe *solamente* como producto de la actividad humana. No se le puede atribuir ningún otro *status* ontológico sin confundir irremediablemente sus manifestaciones empíricas. Tanto por su génesis (el orden social es resultado de la actividad humana pasada), como por su existencia en cualquier momento del tiempo (el orden social solo existe en tanto que la actividad humana siga produciéndolo), es un producto humano.

Si bien los productos sociales de la externalización humana tienen un carácter *sui generis* en oposición al contexto de su organismo y de su ambiente, importa destacar que la externalización en cuanto tal constituye una necesidad antropológica¹⁵. El ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática; continuamente tiene que externalizarse en actividad. Esta necesidad antro-

¹⁴ Al insistir en que el orden social no se basa sobre ninguna "ley de la naturaleza", no estamos tomando posición *ipso facto* en cuanto a una concepción metafísica de la "ley natural". Nuestra aserción se limita a los hechos de la naturaleza que son accesibles empíricamente.

¹⁵ Durkheim fue el que más insistió sobre el carácter *sui generis* del orden social, especialmente en su *Règles de la méthode sociologique* (*Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Schapire). La necesidad antropológica de la externalización fue desarrollada por Hegel y Marx.

pológica se funda en el equipo biológico del hombre¹⁶. La inestabilidad inherente al organismo humano exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento: él mismo debe especializar y dirigir sus impulsos. Estos hechos biológicos sirven como presupuesto necesario para la producción del orden social. En otras palabras, aunque ningún orden social existente pueda derivar de *datos* biológicos, la necesidad del orden social en cuanto tal surge del equipo biológico del hombre.

A fin de comprender las causas de la aparición, subsistencia y transmisión de un orden social —causas que no sean las planteadas por las constantes biológicas—, debemos emprender un análisis que dará por resultado una teoría de la institucionalización.

b) *Orígenes de la institucionalización.*

Toda actividad humana está sujeta a la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que *ipso facto* es aprehendida como pauta por el que la ejecuta. Además, la habituación implica que la acción de que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos. Esto es válido tanto para la actividad social como para la que no lo es. Hasta el individuo solitario en la proverbial isla desierta introduce hábitos en su actividad. Cuando se despierta por la mañana y reanuda sus intentos de construir una canoa con ramas, tal vez murmure para sí: "Empecemos de nuevo", mientras inicia el primer paso de un procedimiento operativo que consta, por ejemplo, de diez pasos. En otras palabras, aun el hombre solitario tiene por lo menos la compañía de sus procedimientos operativos.

Las acciones habitualizadas retienen, por supuesto, su carácter significativo para el individuo, aunque los significados que entrañan llegan a incrustarse como rutinas en su depósito general de conocimiento que da por establecido y que tiene a su alcance para sus proyectos futuros¹⁷. La habitua-

¹⁶ El fundamento biológico de la externalización y su relación con la aparición de las instituciones fue desarrollado por Gehlen.

¹⁷ La expresión "depósito de conocimiento" se ha tomado de Schutz.

ción comporta la gran ventaja psicológica de restringir las opciones. Si bien en teoría pueden existir tal vez unas cien maneras de emprender la construcción de una canoa con ramas, la habituación las restringe a una sola, lo que libera al individuo de la carga de "todas esas decisiones", proporcionando un alivio psicológico basado en la estructura de los instintos no dirigidos del hombre. La habituación provee el rumbo y la especialización de la actividad que faltan en el equipo biológico del hombre, aliviando de esa manera la acumulación de tensiones resultante de los impulsos no dirigidos¹⁸; y al proporcionar un trasfondo estable en el que la actividad humana pueda desenvolverse con un margen mínimo de decisiones las más de las veces, libera energía para aquellas decisiones que puedan requerirse en ciertas circunstancias. En otras palabras, el trasfondo de la actividad habitualizada abre un primer plano a la deliberación y la innovación¹⁹.

De acuerdo con los significados otorgados por el hombre a su actividad, la habituación torna innecesario volver a definir cada situación de nuevo, paso por paso²⁰. Bajo sus predefiniciones puede agruparse una gran variedad de situaciones y así se puede anticipar la actividad que habrá de realizarse en cada una de ellas. Hasta es factible aplicar a las alternativas del comportamiento un patrón de medida.

Estos procesos de habituación anteceden a toda institucionalización, y en realidad hasta pueden aplicarse a un hipotético individuo solitario, separado de cualquier interacción social. Por el momento, no nos concierne el hecho de que aun ese individuo solitario, suponiendo que haya sido formado como un yo (como sería el caso del que construye la canoa con ramas) habitúa su acción de acuerdo con la experiencia biográfica de un mundo de instituciones sociales anterior a su soledad. Empíricamente, la parte más importante de la habituación de la actividad humana se desarrolla en la misma medida que su institucionalización. La cuestión es, por tanto, saber cómo surgen las instituciones.

¹⁸ Gehlen se refiere a este punto en sus conceptos de *Triebüberschuss* y *Entlastung*.

¹⁹ Gehlen se refiere a este punto en su concepto de *Hintergrundserfüllung*.

²⁰ El concepto de la definición de la situación fue elaborado por W. I. Thomas y desarrollado a través de su obra sociológica.

La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho en otra forma, toda tipificación de esa clase es una institución²¹. Lo que hay que destacar es la reciprocidad de las tipificaciones institucionales y la tipicidad no solo de las acciones sino también de los actores en las instituciones. Las tipificaciones de las acciones habitualizadas que constituyen las instituciones, siempre se comparten, son *accessibles* a todos los integrantes de un determinado grupo social, y la institución misma tipifica tanto a los actores individuales como a las acciones individuales. La institución establece que las acciones del tipo X sean realizadas por actores del tipo X. Por ejemplo, la institución de la ley establece que las cabezas se corten de maneras específicas en circunstancias específicas, y que las corten tipos específicos de individuos (por ejemplo, verdugos, o miembros de una casta impura, o vírgenes de una edad determinada, o los que hayan sido designados por un oráculo).

Asimismo, las instituciones implican historicidad y control. Las tipificaciones recíprocas de acciones se construyen en el curso de una historia compartida: no pueden crearse en un instante. Las instituciones siempre tienen una historia, de la cual son productos. Es imposible comprender adecuadamente qué es una institución, si no se comprende el proceso histórico en que se produjo. Las instituciones, por el hecho mismo de existir, también controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada, en oposición a las muchas otras que podrían darse teóricamente. Importa destacar que este carácter controlador es inherente a la institucionalización en cuanto tal, previo o aislado de cualquier mecanismo de sanción establecido específicamente para sostén de una institución. Estos mecanismos (cuya suma constituye lo que en general se denomina sistema de control social) existen, por supuesto, en muchas instituciones

²¹ Nos damos cuenta de que este concepto de institución es más amplio que el que prevalece en la sociología contemporánea. Pensamos que este concepto más amplio resulta útil para un análisis comprensivo de los procesos sociales básicos. Sobre control social, cf. Friedrich Tenbruck, "Soziale Kontrolle", en *Staatslexikon der Goerres-Gesellschaft* (1962) y Heinrich Popitz, "Soziale Normen", en *European Journal of Sociology*.

y en todos los conglomerados de instituciones que llamamos sociedades. Su eficacia controladora, no obstante, es de índole secundaria o suplementaria. Como volveremos a ver más adelante, el control social primordial ya se da de por sí en la vida de la institución en cuanto tal. Decir que un sector de actividad humana se ha institucionalizado ya es decir que ha sido sometido al control social. Solamente se requieren mecanismos de control adicionales cuando los procesos de institucionalización no llegan a cumplirse cabalmente. Así, por ejemplo, la ley puede disponer que a cualquiera que viole el tabú del incesto se le corte la cabeza, disposición que puede ser necesaria por haberse producido casos de individuos que no respetaron el tabú. No es probable que esta sanción tenga que invocarse constantemente (a menos que la institución esbozada por el tabú del incesto esté a su vez en proceso de desintegración, un caso especial que no necesitamos profundizar aquí). Por lo tanto, casi es un absurdo decir que la sexualidad humana se controla socialmente decapitando a ciertos individuos; más bien, la sexualidad humana se controla socialmente por su institucionalización en el curso de la historia particular de que se trate. Puede agregarse, por supuesto, que el tabú del incesto en sí mismo no es más que el aspecto negativo de un conjunto de tipificaciones, que deslindan en primer lugar el comportamiento sexual incestuoso del que no lo es.

En la experiencia concreta las instituciones se manifiestan generalmente en colectividades que abarcan grandes cantidades de gente. Empero, tiene importancia teórica acentuar que el proceso institucionalizador de tipificación recíproca se realizaría aun cuando dos individuos empezaran a interactuar *de novo*. La institucionalización es algo incipiente en toda situación social que se continúe en el tiempo. Supongamos que dos personas provenientes de mundos sociales completamente distintos empezaran a interactuar. Al decir "personas" suponemos que los dos individuos tienen ya formados sus yo, lo que solo podría haber ocurrido, por supuesto, en un proceso social. De esta manera estamos descartando por el momento el caso de Adán y Eva, o el de los dos niños en "estado salvaje" que se encuentran en el claro de una selva primitiva. Pero supongamos que los dos individuos llegan a su lugar de reunión desde mundos sociales que se han producido históricamente por segregación

el uno del otro, y que por lo tanto la interacción se produce en una situación que no ha sido definida institucionalmente para ninguno de los participantes. Resulta posible imaginar que un Viernes* se une a nuestro constructor de canoas en su isla desierta, y que el primero es un papúa y el segundo un norteamericano. Sin embargo, en ese caso es probable que el norteamericano haya leído o por lo menos oído hablar de la historia de Robinson Crusoe, lo que en cierta medida significa pre-definir la situación, al menos para él. Llamemos pues a estas dos personas sencillamente A y B.

Cuando A y B interactúen, como quiera que lo hagan, se producirán tipificaciones con suma rapidez. A observará actuar a B. Atribuirá motivos a los actos de B y, viendo que se repiten, tipificará los motivos como recurrentes. Mientras B siga actuando, A pronto estará en condiciones de decirse: "Ajá, ya vuelve a empezar". Al mismo tiempo, A podrá suponer que B está haciendo lo mismo con respecto a él. Desde un principio, tanto A como B supondrán esta reciprocidad en la tipificación. En el curso de su interacción, estas tipificaciones se expresarán en pautas específicas de comportamiento; o sea, que A y B empezarán a desempeñar "roles" *vis-à-vis* uno del otro, lo que ocurrirá aun cuando cada uno siga ejecutando actos diferentes de los del otro. La posibilidad de asumir el "rol" del otro surgirá con respecto a las mismas acciones realizadas por ambos. Vale decir que A se apropiará interiormente de los "roles" reiterados de B y los tomará como modelo para el desempeño de los suyos propios. Por ejemplo, el "rol" de B en la actividad de preparar alimentos no solo está tipificado en cuanto tal por A, sino que también interviene como elemento constitutivo de su propio "rol" en la misma actividad. De esa manera, surgirá una colección de acciones tipificadas recíprocamente, que cada uno habitualizará en papeles o "roles", algunos de los cuales se desempeñarán separadamente y otros en común²². Si bien esta tipificación

* Alusión al servidor indígena de Robinson Crusoe en la famosa novela de Defoe. (*N. del T.*)

²² La frase "asumir el «rol» del otro" se ha tomado de Mead. Usamos aquí el paradigma de socialización de Mead y lo aplicamos a los problemas más vastos de la institucionalización. La argumentación combina rasgos claves de los enfoques tanto de Mead como de Gehlen.

recíproca todavía no llega a ser una institucionalización (puesto que al haber solo dos individuos no hay posibilidad de una tipología de los actuantes), es evidente que la institucionalización ya está presente *in nucleo*.

En este punto es posible preguntarse qué ventaja reporta dicho proceso a los dos individuos. Lo más importante es que cada uno estará en condiciones de prever las acciones del otro. De manera concomitante, la interacción de ambos llegará a ser previsible. La frase "Ya vuelve a empezar" se convertirá en "Ya *volvemos* a empezar", lo que aliviará a los dos individuos de gran parte de tensión; ahorrará tiempo y esfuerzos, no solo en cualquiera de las tareas externas a que podrían dedicarse juntos o separadamente, sino también en lo que respecta a sus respectivas economías psicológicas. La vida que llevan juntos se define ahora por una esfera de rutinas establecidas cada vez más amplia. Muchas acciones se hacen posibles a un nivel bajo de atención. Cada acción que realiza uno de ellos ya no constituye una fuente de asombro y peligro en potencia para el otro. En cambio, mucho de lo que ocurre asume el carácter trivial de lo que, para ambos, será la vida cotidiana. Esto significa que los dos individuos están construyendo un trasfondo en el sentido ya mencionado, que les servirá para estabilizar sus acciones separadas y su interacción. La construcción de este trasfondo de rutina posibilita a su vez la división del trabajo entre ambos, abriendo una vía a las innovaciones, que exigen un nivel de atención más elevado. La división del trabajo y las innovaciones llevarán a nuevas habituaciones, ampliando más el trasfondo común a ambos individuos. En otras palabras, estará en vía de construcción un mundo social que contendrá en su interior las raíces de un orden institucional en expansión.

Generalmente todas las acciones que se repiten una o más veces tienden a habitualizarse en cierto grado, así como todas las acciones observadas por otro entrañan necesariamente cierta tipificación por parte de éste. Sin embargo, para que se produzca la clase de tipificación recíproca que acabamos de describir, debe existir una situación social continua en la que las acciones habitualizadas de dos o más individuos se entrelacen. ¿Qué acciones tenderán a esta tipificación recíproca?

En general, aquellas acciones que incumben tanto a A

como a B dentro de su situación común. Las zonas que de esta manera probablemente resulten relevantes variarán, por supuesto, en las diferentes situaciones. Algunas serán las que A y B encaren en términos de sus biografías previas; otras tal vez sean resultado de las circunstancias naturales, pre-sociales, de la situación. En todos los casos tendrá que habitualizarse el proceso de comunicación entre A y B. El trabajo, la sexualidad y la territorialidad son otros focos probables de tipificación y habituación. En estas diversas zonas, la situación de A y B resulta un paradigma de la institucionalización que se produce en las sociedades más grandes.

Llevemos nuestro paradigma un paso más adelante e imaginemos que A y B tienen hijos. A esta altura la situación cambia cualitativamente. La aparición de un tercero cambia el carácter de la continua interacción social entre A y B, y cambiará aún más a medida que se agreguen más individuos²³. El mundo institucional, que existía *in statu nascendi* en la situación original de A y B, ahora se transmite a otros. En este proceso la institucionalización se perfecciona. Las habituaciones y tipificaciones emprendidas en la vida común de A y B, formaciones que hasta este momento aún conservaban la cualidad de concepciones *ad hoc* de dos individuos, se convierten ahora en instituciones históricas. Al adquirir historicidad, estas formaciones adquieren también otra cualidad crucial, o, más exactamente, perfeccionan una cualidad que existía en germen desde que A y B iniciaron la tipificación recíproca de su comportamiento: la objetividad. Esto significa que las instituciones que ahora han cristalizado (por ejemplo, la paternidad, tal como se presenta a los hijos) se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos a quienes "acaeece" encarnarlas en ese momento. En otras palabras, las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo²⁴.

²³ El análisis de Simmel respecto de la expansión de la díada a la tríada es importante con relación a este punto. La argumentación siguiente combina las concepciones de Simmel y Durkheim sobre la objetividad de la realidad social.

²⁴ En términos de Durkheim, esto significa que, con la expansión de la díada en tríada y más allá, las formaciones originales se

En tanto las instituciones nacientes se construyen y subsisten solo en la interacción de A y B, su objetividad se mantiene tenue, fácilmente cambiabile, casi caprichosa, aun cuando alcancen cierto grado de objetividad por el mero hecho de su formación. Dicho de otra manera, el trasfondo de rutina de la actividad de A y B sigue siendo más o menos accesible a la intervención deliberada de los dos. Aunque las rutinas, una vez establecidas, comportan una tendencia a persistir, siempre existe en la conciencia la posibilidad de cambiarlas o abolirlas. A y B son los únicos responsables de haber construido éste mundo: también ellos siguen siendo capaces de cambiarlo o abolirlo. Más aún: puesto que ellos son quienes han plasmado ese mundo en el curso de una biografía compartida que pueden recordar, el mundo así plasmado les resulta transparente; comprenden el mundo que ellos mismos han construido. Pero todo esto se altera en el proceso de transmisión a la nueva generación. La objetividad del mundo institucional "se espesa" y "se endurece", no solo para los hijos, sino (por efecto reflejo) también para los padres. El "Ya volvemos a empezar" se transforma en "Así se hacen estas cosas". Un mundo visto de ese modo logra firmeza en la conciencia; se vuelve real de una manera aun más masiva y ya no puede cambiarse tan fácilmente. Para los hijos, especialmente en la primera fase de su socialización, se convierte en *el* mundo; para los padres, pierde su carácter caprichoso y se vuelve "serio". Para los hijos, el mundo que les han transmitido sus padres no resulta transparente del todo; puesto que no participaron en su formación, se les aparece como una realidad dada que, al igual que la naturaleza, es opaca al menos en algunas partes.

Una vez llegados a este punto ya es posible hablar, en cierta manera, de un mundo social en el sentido de una realidad amplia y dada que enfrenta al individuo de modo análogo a la realidad del mundo natural. Solamente así, como mundo objetivo, pueden las formaciones sociales transmitirse a la nueva generación. En las primeras fases de socialización el niño es totalmente incapaz de distinguir entre la objetividad de los fenómenos naturales y la de las

vuelven "hechos sociales" genuinos, o sea que alcanzan *chosité* (coseidad).

formaciones sociales²⁶. Si consideramos el factor más importante de socialización, el lenguaje, vemos que para el niño aparece como inherente a la naturaleza de las cosas y no puede captar la noción de su convencionalismo. Una cosa *es* como se la llama, y no podría llamársela de otra manera. Todas las instituciones aparecen en la misma forma, como dadas, inalterables y evidentes por sí mismas. Aun en nuestro ejemplo empíricamente improbable de los padres que hubiesen construido un mundo institucional *de novo*, la objetividad de ese mundo aumentará para ellos por la socialización de sus hijos, ya que la objetividad experimentada por los hijos volvería a reflejarse sobre su propia experiencia de este mundo. Empíricamente, por supuesto, el mundo institucional transmitido por la mayoría de los padres ya posee el carácter de realidad histórica y objetiva. El proceso de transmisión no hace más que fortalecer el sentido de la realidad de los padres, aunque más no sea porque —expresado toscamente— si digo: “Así se hacen estas cosas”, muy a menudo yo mismo me convengo de ello²⁶.

Un mundo institucional, pues, se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica. Ya existía antes de que él naciera, y existirá después de su muerte. Esta historia de por sí, como tradición de las instituciones existentes, tiene un carácter de objetividad. La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad. Las instituciones, en cuanto facticidades históricas y objetivas, se enfrentan al individuo como hechos innegables. Las instituciones están *ahí*, fuera de él, persistentes en su realidad, quiéralo o no: no puede hacerlas desaparecer a voluntad. Resisten a todo intento de cambio o evasión; ejercen sobre él un poder de coacción, tanto de por sí, por la fuerza pura de su facticidad, como por medio de los mecanismos de control habitualmente anexos a las más importantes. La realidad objetiva de las instituciones no disminuye si el

²⁵ El concepto del “realismo” infantil de Jean Piaget puede servir de comparación en este lugar.

²⁶ Para un análisis de este proceso en la familia contemporánea, cf. Peter L. Berger y Hansfried Kellner, “Marriage and the Construction of Reality”, en *Diógenes*, 46 (1964), pp. 1 y sigs.

individuo no comprende el propósito o el modo de operar de aquéllas. Por experiencia, grandes sectores del mundo social pueden resultarle incomprensibles, quizá oprimientes en su opacidad, pero siempre reales. Dado que las instituciones existen como realidad externa, el individuo no puede comprenderlas por introspección: debe "salir" a conocerlas, así como debe aprender a conocer la naturaleza. Esto sigue siendo válido, aunque el mundo social, como realidad de producción humana, sea potencialmente comprensible como no puede serlo el mundo natural²⁷.

Tiene importancia retener que la objetividad del mundo institucional, por masiva que pueda parecerle al individuo, es una objetividad de producción y construcción humanas. El proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad se llama objetivación²⁸. El mundo institucional es actividad humana objetivada, así como lo es cada institución de por sí. En otras palabras, a pesar de la objetividad que caracteriza al mundo social en la experiencia humana, no por eso adquiere un *status* ontológico separado de la actividad humana que la produjo. Más adelante nos ocuparemos de la paradoja que consiste en que el hombre sea capaz de producir un mundo que luego ha de experimentarse como algo distinto de un producto humano. Por el momento es importante destacar que la relación entre el hombre, productor, y el mundo social, su producto, es y sigue siendo dialéctica. Vale decir, que el hombre (no aislado, por supuesto, sino en sus colectividades) y su mundo social interactúan. El producto vuelve a actuar sobre el productor. La externalización y la objetivación son momentos de un proceso dialéctico continuo. El tercer momento de este proceso, que es la internalización (por la que el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia durante la socialización) lo trataremos en detalle más adelante. Con

²⁷ La descripción precedente sigue de cerca el análisis de la realidad social de Durkheim, pero no contradice la concepción de Weber sobre el carácter significativo de la sociedad. Dado que la realidad social siempre se origina en acciones humanas significativas, sigue teniendo significado aun cuando resulte opaca para el individuo en un momento dado. El original puede *reconstruirse*, justamente por medio de lo que Weber llamó *Verstehen*.

²⁸ El término "objetivación" se deriva del *Versachlichung* hegeliano/marxista.

todo, ya es posible advertir la relación fundamental de estos tres momentos dialécticos de la realidad social. Cada uno de ellos corresponde a una caracterización esencial del mundo social. *La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social.* Tal vez ya sea también evidente que un análisis del mundo social que omita cualquiera de esos tres momentos resultará distorsionado²⁹. Podría agregarse que solo con la transmisión del mundo social a una nueva generación (o sea, la internalización según se efectúa en la socialización) aparece verdaderamente la dialéctica social fundamental en su totalidad. Repetimos, solo al aparecer una nueva generación puede hablarse con propiedad de un mundo social.

También al llegar a este punto el mundo institucional requiere legitimación, o sea, modos con que poder “explicarse” y justificarse. Esto no es porque parezca menos real. Como ya hemos visto, la realidad del mundo social adquiere mayor masividad en el curso de su transmisión. Esta realidad, empero, es histórica y la nueva generación la recibe como tradición más que como recuerdo biográfico. En nuestro ejemplo paradigmático, A y B, creadores originales del mundo social, pueden siempre reconstruir las circunstancias en las que se estableció su mundo y cualquiera de las partes de éste. Vale decir, que pueden alcanzar el significado de una institución ejerciendo su capacidad de rememoración. Los hijos de A y B se hallan en una situación completamente distinta. El conocimiento que tienen de la historia institucional es “de oídas”; el significado original de la institución les resulta inaccesible por la memoria. Por lo tanto, se vuelve necesario explicarles dicho significado mediante diversas fórmulas de legitimación, que deberán ser coherentes y amplias en términos del orden institucional, si pretenden llevar la convicción a las nuevas generaciones.

²⁹ La sociología norteamericana contemporánea tiende hacia la omisión del primer momento. Su perspectiva de la sociedad tiende, pues, a ser lo que Marx llamó reificación (*Verdinglichung*), es decir, una distorsión no dialéctica de la realidad social que oscurece el carácter de esta última como producción humana continua, considerándola, en cambio, en categorías cosificadas, apropiadas sólo para el mundo de la naturaleza. El hecho de que la deshumanización implícita en esto sea mitigada por valores que derivan de la tradición global de la sociedad, constituye, es de presumir, una suerte moralmente, pero no tiene atingencia teórica.

Podría decirse que a todos los niños debe contárseles la misma historia. Se sigue que el orden institucional en expansión elabora una cubierta correlativa de legitimaciones, extendiendo sobre ella una capa protectora de interpretación tanto cognoscitiva como normativa. Estas legitimaciones son aprendidas por las nuevas generaciones durante el mismo proceso que las socializa dentro del orden institucional. Más adelante volveremos sobre este punto con más detalle.

Con la historización y objetivación de las instituciones también surge la necesidad de desarrollar mecanismos específicos de controles sociales. Una vez que las instituciones han llegado a ser realidades divorciadas de su relevancia originaria en los problemas sociales concretos de los cuales surgieron, hay probabilidades de que se desvíen de los cursos de acción "programados" institucionalmente. Dicho en forma más sencilla, es más probable que uno se desvíe de programas fijados por otros, que de los que uno mismo ha contribuido a establecer. La nueva generación plantea un problema de acatamiento y su socialización, dentro del orden institucional, requiere que se establezcan sanciones. Las instituciones invocan y deben invocar autoridad sobre el individuo, con independencia de los significados subjetivos que aquél pueda atribuir a cualquier situación particular. Debe mantenerse constantemente la prioridad de las definiciones institucionales de situaciones, por sobre los intentos individuales de nuevas definiciones. Hay que enseñar a los niños a "comportarse" y, después, obligarlos a "andar derecho". Y, por supuesto, lo mismo hay que hacer con los adultos. Cuanto más se institucionaliza el comportamiento, más previsible y, por ende, más controlado se vuelve. Si la socialización dentro de las instituciones se logra eficazmente, pueden aplicarse medidas coercitivas con parquedad y selectivamente. Las más de las veces el comportamiento se encauzará "espontáneamente" a través de los canales fijados por las instituciones. Cuanto más se dé por establecido el comportamiento en el plano del significado, tanto más se reducirán las alternativas posibles a los "programas" institucionales, y tanto más previsible y controlado será el comportamiento.

En principio, la institucionalización puede producirse en cualquier zona de comportamiento de relevancia colectiva. De hecho los conjuntos de procesos de institucionalización

se producen concurrentemente. No existe razón *a priori* para suponer que estos procesos tiendan a una necesaria "cohesión" funcional, y mucho menos a una sistemática coherencia lógica. Volviendo una vez más a nuestro ejemplo paradigmático y alterando levemente la situación ficticia, supongamos esta vez, no una familia en formación de padres e hijos, sino un inquietante triángulo formado por un hombre A, una mujer bisexual B y una lesbiana C. No es necesario insistir en que las relevancias sexuales de estos tres individuos no coincidirán. La relevancia mutua A-B no será compartida por C. Las habituaciones engendradas como resultado de la relevancia A-B no tienen por qué relacionarse con las engendradas por las relevancias mutuas B-C y C-A. Después de todo, no hay razón para que dos procesos de habituación erótica, uno heterosexual y el otro lesbiano, no puedan producirse paralelamente sin integración funcional entre sí, o en una tercera habituación basada en un interés compartido; por ejemplo, el cultivo de flores (o cualquier otra iniciativa que pudiera atañer conjuntamente a un varón heterosexual y una lesbiana, activos). En otras palabras, pueden producirse tres procesos de habituación o institucionalización incipiente, sin que se integren funcional o lógicamente como fenómenos sociales. Igual razonamiento cabe en el caso de que A, B y C se planteen como colectividades más que como individuos, sin tener en cuenta el contenido que podrían tener sus relevancias mutuas. Asimismo la integración funcional o lógica no puede suponerse *a priori* cuando los procesos de habituación o de institucionalización se limitan a los mismos individuos o colectividades, más que a los casos aislados de nuestro ejemplo.

Sin embargo, queda en pie el hecho empírico de que las instituciones tienden verdaderamente a la "cohesión". Si este fenómeno no ha de tomarse por establecido, es preciso explicarlo. ¿Cómo hacer? En primer lugar, podemos argumentar que *algunas* relevancias serán comunes a todos los integrantes de una colectividad. Por otra parte, muchas áreas de comportamiento serán relevantes solo para ciertos tipos. Esto entraña una diferenciación incipiente, al menos para la manera en que a estos tipos se les asigna cierto significado relativamente estable, hecho que puede basarse en diferencias pre-sociales, como el sexo, por ejemplo, o en diferencias

producidas en el curso de la interacción social, como las que engendra la división del trabajo. Por ejemplo, los ritos de fertilidad pueden incumbir solo a las mujeres, y solamente los cazadores pueden dedicarse a pintar en las cavernas, o solo los ancianos pueden practicar el rito para impetrar lluvias y solo los fabricantes de armas pueden dormir con sus primas por parte de madre. En términos de su funcionalidad externa, estas diversas áreas de comportamiento no tienen por qué integrarse en *un solo* sistema coherente; pueden seguir coexistiendo sobre la base de realizaciones separadas. Pero, si bien las realizaciones pueden separarse, los significados tienden por lo menos a un mínimo de cohesión. Cuando el individuo reflexiona sobre los momentos sucesivos de su experiencia, tiende a encajar sus significados dentro de una estructura biográfica coherente. Esta tendencia va en aumento a medida que el individuo comparte sus significados y su integración biográfica con otros. Es posible que esta tendencia a integrar significados responda a una necesidad psicológica (o sea, que tal vez en la constitución psicofisiológica del hombre exista una "necesidad" implícita de cohesión). Como quiera que sea, nuestra argumentación no descansa en esas suposiciones antropológicas, sino más bien en el análisis de la reciprocidad significativa en procesos de institucionalización.

Se sigue que es preciso tener gran cuidado al formular cualquier afirmación sobre la "lógica" de las instituciones. La lógica no reside en las instituciones y sus funcionalidades externas, sino en la manera como éstas son tratadas cuando se reflexiona sobre ellas. Dicho de otro modo, la conciencia reflexiva superpone la lógica al orden institucional³⁰.

El lenguaje proporciona la superposición fundamental de la lógica al mundo social objetivado. Sobre el lenguaje se construye el edificio de la legitimación, utilizándolo como instrumento principal. La "lógica" que así se atribuye al orden institucional es parte del acopio de conocimiento socialmente disponible y que, como tal, se da por establecido. Dado que el individuo bien socializado "sabe" que su mundo

³⁰ Aquí es atinente el análisis de la "lógica" de las instituciones hecho por Pareto. Friedrich Tenbruck, *op. cit.*, anota una observación similar a la nuestra. Él también insiste en que la "tendencia hacia la consistencia" radica en el carácter significativo de la acción humana.

social es un conjunto coherente, se verá obligado a explicar su buen o su mal funcionamiento en términos de dicho "conocimiento". En consecuencia, le resulta muy fácil al observador de toda sociedad presumir que sus instituciones funcionan y se integran verdaderamente según "se supone"³¹.

Las instituciones, pues, se integran *de facto*. Pero su integración no es un imperativo funcional para los procesos sociales que las producen, sino que más bien se efectúa por derivación. Los individuos realizan acciones institucionalizadas aisladas dentro del contexto de su biografía. Esta biografía es un todo meditado en el que las acciones discontinuas se piensan, no como hechos aislados sino como partes conexas de un universo subjetivamente significativo cuyos significados no son específicos para el individuo, sino que están articulados y se comparten socialmente. Solo por la vía de este rodeo de los universos de significado socialmente compartidos llegamos a la necesidad de una integración institucional.

Lo que antecede tiene inferencias de gran alcance para cualquier análisis de los fenómenos sociales. Si la integración de un orden institucional puede entenderse solo en términos del "conocimiento" que sus miembros tienen de él, síguese de ello que el análisis de dicho "conocimiento" será esencial para el análisis del orden institucional en cuestión. Importa destacar que esto no entraña una preocupación exclusiva (y tampoco principal) acerca de complejos sistemas teóricos que sirvan para legitimar el orden institucional. Las teorías también deben tenerse en cuenta, por supuesto; pero el conocimiento teórico es solo una parte pequeña, y en modo alguno la más importante, de lo que una sociedad toma por conocimiento. En determinados momentos de una historia institucional surgen legitimaciones teóricamente artificiosas. El conocimiento primario con respecto al orden institucional se sitúa en el plano pre-teórico: es la suma total de lo que "todos saben" sobre un mundo social, un conjunto de máximas, moralejas, granitos de sabiduría proverbial, valores y creencias, mitos, etc., cuya integración teórica exige de por

³¹ Aquí, por supuesto, radica la falla fundamental de toda sociología orientada hacia el funcionalismo. Para una excelente crítica de este punto, cf. el debate de la sociedad Bororo en Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Nueva York, Atheneum, 1964), pp. 183 y sigs.

si una gran fortaleza intelectual, como lo atestigua la extensa n6mina de heroicos integradores desde Homero hasta los m6s recientes constructores de sistemas sociol6gicos. A nivel pre-te6rico, sin embargo, toda instituci6n posee un cuerpo de conocimiento de receta transmitido, o sea, un conocimiento que provee las reglas de comportamiento institucionalmente apropiadas³².

Esta clase de conocimiento constituye la din6mica motivadora del comportamiento institucionalizado, define las 6reas institucionalizadas del comportamiento y designa todas las situaciones que en ellas caben. Define y construye los "roles" que han de desempeñarse en el contexto de las instituciones mencionadas e, *ipso facto*, controla y prev6 todos esos comportamientos. Dado que dicho conocimiento se objetiva socialmente como tal, o sea, como un cuerpo de verdades v6lidas en general acerca de la realidad, cualquier desviaci6n radical que se aparte del orden institucional aparece como una desviaci6n de la realidad, y puede llam6rsela depravaci6n moral, enfermedad mental, o ignorancia a secas. Si bien estas distinciones sutiles gravitar6n, como es obvio, en el tratamiento del desviado, comparten todas un *status* cognoscitivo inferior dentro del mundo social particular, que de esta manera se convierte en el mundo *tout court*. Lo que en la sociedad se da por establecido como conocimiento, llega a ser simult6neo con lo cognoscible, o en todo caso proporciona la armaz6n dentro de la cual todo lo que a6n no se conoce llegar6 a conocerse en el futuro. 6ste es el conocimiento que se aprende en el curso de la socializaci6n y que mediatiza la internalizaci6n dentro de la conciencia individual de las estructuras objetivadas del mundo social. En este sentido, el conocimiento se halla en el coraz6n de la dial6ctica fundamental de la sociedad: "programa" los canales en los que la externalizaci6n produce un mundo objetivo; objetiviza este mundo a trav6s del lenguaje y del aparato cognoscitivo basado en el lenguaje, vale decir, lo ordena en objetos que han de aprehenderse como realidad³³. Se internaliza de nuevo como verdad objetivamente v6lida en el curso de la socializaci6n. El conocimiento rela-

³² La expresi6n "conocimiento de receta" se ha tomado de Schutz.

³³ El t6rmino "objetivizaci6n" deriva del *Vergegenst6ndlichung* hegeliano.

tivo a la sociedad es pues una *realización* en el doble sentido de la palabra: como aprehensión de la realidad social objetiva y como producción continua de esta realidad.

Por ejemplo, en el curso de la división del trabajo se forma un cuerpo de conocimiento referido a la actividad particular de que se trata. En su base lingüística, este conocimiento ya es indispensable para la "programación" institucional de esas actividades económicas. Existirá, por ejemplo, un vocabulario para designar las diversas maneras de cazar, las armas que se emplean, los animales que se pueden cazar, y demás. Habrá también una serie de recetas que aprender si se quiere cazar correctamente. Este conocimiento sirve como fuerza canalizadora y controladora de por sí, ingrediente indispensable de la institucionalización de esta área de conducta. Como la institución de la caza se cristaliza y persiste en el tiempo, ese mismo cuerpo de conocimiento sirve como descripción objetiva (y dicho sea de paso, verificable empíricamente) de aquélla. Mediante este conocimiento se objetiva todo un sector del mundo social. Habrá una "ciencia" objetiva de la caza que corresponde a la realidad objetiva de la economía cinegética. No necesitamos detallar que "verificación empírica" y "ciencia" no se entienden aquí en el sentido de cánones científicos modernos, sino más bien en el de conocimientos confirmados por la experiencia y que en lo sucesivo pueden organizarse sistemáticamente como cuerpo de conocimiento.

A su vez este mismo cuerpo de conocimiento se transmite a la generación inmediata, se aprende como verdad objetiva en el curso de la socialización y de ese modo se internaliza como realidad subjetiva. A su vez esta realidad puede formar al individuo. Producirá un tipo específico de persona, llamado el cazador, cuya identidad y biografía *como* tal tienen significado solamente en un universo constituido por el ya mencionado cuerpo de conocimiento como un todo (digamos, en una sociedad de cazadores), o parcialmente (digamos, en nuestra propia sociedad, en la que los cazadores se reúnen en un subuniverso propio). En otras palabras, no puede existir ninguna parte de la institucionalización de la caza sin el conocimiento particular producido socialmente y objetivado con referencia a esta actividad. Cazar y ser cazador implica existir en un mundo social definido y controlado por dicho cuerpo de conocimiento. *Mu-*

tatis mutandis, lo mismo es aplicable a cualquier área de comportamiento institucionalizado.

c) *Sedimentación y tradición.*

La conciencia retiene solamente una pequeña parte de la totalidad de las experiencias humanas, parte que una vez retenida se sedimenta, vale decir, que esas experiencias quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables³⁴. Si esa sedimentación no se produjese, el individuo no podría hallar sentido a su biografía. También se produce una sedimentación intersubjetiva cuando varios individuos comparten una biografía común, cuyas experiencias se incorporan a un depósito común de conocimiento. La sedimentación intersubjetiva puede llamarse verdaderamente social solo cuando se ha objetivado en cualquier sistema de signos, o sea, cuando surge la posibilidad de objetivaciones reiteradas de las experiencias compartidas. Solo entonces hay probabilidad de que esas experiencias se transmitan de una generación a otra, y de una colectividad a otra. En teoría, la actividad común, sin un sistema de signos, podría servir como base para la transmisión; empíricamente, esto es improbable. Un sistema de signos objetivamente accesible otorga un *status* de anonimato incipiente a las experiencias sedimentadas al separarlas de su contexto originario de biografías individuales concretas y volverlas accesibles en general a todos los que comparten, o pueden compartir en lo futuro, el sistema de signos en cuestión. De esta manera las experiencias se vuelven transmisibles con facilidad.

En principio, cualquier sistema de signos podría servir, pero normalmente el decisivo es el lingüístico. El lenguaje objetiva las experiencias compartidas y las hace accesibles a todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística, con lo que se convierte en base e instrumento del acopio colectivo de conocimiento. Además, el lenguaje aporta los medios de objetivizar nuevas experiencias, permitiendo que se incorporen al acopio de conocimiento ya existente, y es el medio más importante para transmitir las sedimentaciones

³⁴ El término "sedimentación" deriva de Edmund Husserl. Schutz fue el primero que lo usó en un contexto sociológico.

objetivadas y objetivizadas en la tradición de la colectividad de que se trate.

Por ejemplo, solo unos pocos, entre los integrantes de una sociedad de cazadores, han pasado por la experiencia de perder sus armas y tener que luchar con un animal salvaje a mano limpia. Esta experiencia terrible, con todo lo que tiene de aleccionadora en cuanto a valentía, astucia y habilidad, ha quedado firmemente sedimentada en la conciencia de los individuos que la vivieron. Si la experiencia es compartida por varios individuos, quedará sedimentada intersubjetivamente y tal vez establezca un firme lazo de unión entre ellos. Como quiera que sea, esta experiencia se designa y transmite lingüísticamente, por lo que se vuelve accesible y quizás de gran relevancia para individuos que jamás la vivieron. La designación lingüística (que en una sociedad de cazadores podemos imaginar muy precisa y elaborada, ciertamente, como por ejemplo, “gran matanza de un rinoceronte macho, por un solo cazador, con una mano”, “gran matanza de un rinoceronte hembra, por un solo cazador, con ambas manos”, etc.) abstrae la experiencia de sus incidentes biográficos individuales, para convertirla en una posibilidad objetiva al alcance de todos, o por lo menos de todos los comprendidos dentro de un cierto tipo (digamos, cazadores veteranos); vale decir que tal experiencia se vuelve anónima en principio, aun cuando siga asociada a las hazañas de individuos específicos. Hasta puede resultar relevante de manera derivada, aun para aquellos que no prevén esa experiencia en su propia biografía futura (por ejemplo, las mujeres, a quienes se les prohíbe la caza, pero a las que les atañe por derivación al estar referida a las condiciones deseables en un futuro marido). De cualquier modo, forma parte del acopio común de conocimiento. La objetivación de la experiencia en el lenguaje (esto es, su transformación en un objeto de conocimiento accesible en general) permite entonces su incorporación a un cuerpo más vasto de tradición por vía de la instrucción moral, la poesía inspiradora, la alegoría religiosa, y otras cosas. Tanto la experiencia en el sentido más estricto como su apéndice de significaciones más amplias pueden entonces enseñarse a cada nueva generación, o aun difundirse dentro de una colectividad totalmente distinta (digamos, una sociedad agrícola, que tal vez le atribuya significados muy diferentes).

El lenguaje se convierte en depositario de una gran suma de sedimentaciones colectivas, que puede adquirirse monotéticamente, o sea, como conjuntos cohesivos y sin reconstruir su proceso original de formación⁸⁵. Dado que el origen real de las sedimentaciones ha perdido importancia, la tradición podría inventar un origen muy diferente sin que ello significase una amenaza para lo ya objetivado. En otras palabras, las legitimaciones pueden sucederse unas a otras, otorgando de tanto en tanto nuevos significados a las experiencias sedimentadas de esa colectividad. La historia pasada de la sociedad puede volver a interpretarse sin que eso implique como consecuencia necesaria subvertir el orden institucional. Por ejemplo, en el caso antes citado, la "gran manzana" puede llegar a legitimarse como hazaña de personajes divinos y toda repetición humana de ella como imitación del prototipo mitológico.

Este proceso subyace ante todas las sedimentaciones objetivadas, no solo las acciones institucionalizadas. Puede referirse, por ejemplo, a la transmisión de tipificaciones de otros individuos, que no atañen directamente a las instituciones específicas. Por ejemplo, otros son tipificados como "altos" o "bajos", "gordos" o "flacos", "vivaces" o "aburridos", sin que estas tipificaciones lleven apareada ninguna implicación institucional en particular. El proceso se aplica también, por supuesto, a la transmisión de significados sedimentados que respondan a las especificaciones dadas anteriormente para las instituciones. La transmisión del significado de una institución se basa en el reconocimiento social de aquella como solución "permanente" a un problema "permanente" de una colectividad dada. Por lo tanto, los actores potenciales de acciones institucionalizadas deben enterarse *sistemáticamente* de estos significados, lo cual requiere una cierta forma de proceso "educativo". Los significados institucionales deben grabarse poderosa e indeleblemente en la conciencia del individuo. Puesto que los seres humanos suelen ser indolentes y olvidadizos, deben existir también procedimientos para que dichos significados se machaquen y se recuerden reiteradamente, si fuese necesario, por medios coercitivos y por lo general desagradables.

⁸⁵ Esto es lo que indica la expresión "adquisición monotética", de Husserl. También Schutz la usó ampliamente.

Además, dado que los seres humanos suelen ser torpes, los significados institucionales tienden a simplificarse en el proceso de transmisión, de manera que la serie dada de "fórmulas" institucionales puede ser aprendida y memorizada prontamente por las generaciones sucesivas. El carácter de "fórmula" que tengan los significados institucionales asegurará su memorización. Vemos aquí, al nivel de los significados sedimentarios, los mismos procesos de rutinización y trivialización que ya observamos al estudiar la institucionalización. Asimismo la forma estilizada en que los hechos heroicos entran en una tradición constituye un ejemplo provechoso.

Los significados objetivados de la actividad institucional se conciben como un "conocimiento" y se transmiten como tales; una parte de este "conocimiento" se considera relevante a todos, y otra, solo a ciertos tipos. Toda transmisión requiere cierta clase de aparato social, vale decir que algunos tipos se sindicán como transmisores y otros como receptores del "conocimiento" tradicional, cuyo carácter específico variará, por supuesto, de una sociedad a otra. También existirán procedimientos tipificados para que la tradición pase de los que saben a los que no saben. Por ejemplo, los tíos por línea materna pueden transmitir a sus sobrinos de cierta edad los conocimientos técnicos, mágicos y morales de la caza mediante procedimientos especiales de iniciación. La tipología de los que saben y de los que no saben, así como el "conocimiento" que se supone ha de pasar de unos a otros, es cuestión de definición social; tanto el "saber" como el "no saber" se refieren a lo que es definido socialmente como realidad, y no a ciertos criterios extrasociales de validez cognoscitiva. Dicho más rudimentariamente, los tíos por línea materna no transmiten este cúmulo particular de conocimiento porque lo sepan, sino que lo saben (o sea, se definen como conocedores) por el hecho de ser tíos por línea materna. Si un tío así designado institucionalmente, por razones particulares resulta incapaz de transmitir el conocimiento en cuestión, ya no es tío por línea materna en todo el sentido de la palabra y en realidad puede retirársele el reconocimiento institucional de su *status*.

Según el alcance social que tenga la relevancia de cierto tipo de "conocimiento" y su complejidad e importancia en una colectividad particular, el "conocimiento" tal vez tendrá

que reafirmarse por medio de objetos simbólicos (tales como fetiches y emblemas guerreros) y/o acciones simbólicas (como el ritual religioso o militar). En otras palabras, se puede recurrir a objetos y acciones físicas a modo de ayudas mnemotécnicas. Toda transmisión de significados institucionales entraña, evidentemente, procedimientos de control y legitimación, anexos a las instituciones mismas y administrados por el personal transmisor. Debemos nuevamente destacar aquí que no se puede suponer que exista ninguna coherencia *a priori*, y mucho menos ninguna funcionalidad entre instituciones diferentes y las formas de transmitir el conocimiento que les son propias. El problema de la coherencia lógica surge primero en el plano de la legitimación (donde puede haber conflicto o competencia entre legitimaciones diferentes y su personal administrativo), y después en el plano de la socialización (donde puede haber dificultades prácticas en la internalización de significados institucionales sucesivos o en competencia). Volviendo al ejemplo anterior, no hay razón *a priori* para que los significados institucionales que se originaron en una sociedad de cazadores no se difundan en una sociedad de agricultores. Más aún, al que observa desde afuera puede parecerle que dichos significados tienen una "funcionalidad" dudosa en la primera sociedad, en el momento de su difusión, y que no tienen absolutamente ninguna "funcionalidad" en la segunda. Las dificultades que puedan surgir aquí se relacionan con las actividades teóricas de los legitimadores, y las actividades prácticas de los "educadores" en la nueva sociedad. Los teorizadores tienen que convencerse de que una deidad cazadora es una habitante recomendable en un panteón agrícola, y los pedagogos enfrentan el problema de explicar las actividades mitológicas de aquella a niños que jamás han visto una cacería. Los teorizadores de la legitimidad tienden a sustentar aspiraciones lógicas y los niños, a mostrarse recalcitrantes. Sin embargo, esto no es un problema de lógica abstracta o de funcionalidad técnica, sino más bien de ingenio por una parte, y de credulidad por la otra, lo que constituye un planteo bastante diferente.

d) "Roles".

Como ya hemos visto, los orígenes de cualquier orden institucional se encuentran en las tipificaciones de los que-

haceres propios y de los otros, lo que implica que los objetivos específicos y las fases entremezcladas de realización se comparten con otros, y, además, que no solo las acciones específicas, sino también las formas de acción se tipifican. Esto significa que habrá que reconocer no solo al actor en particular que realiza una acción del tipo X, sino también a dicha acción como ejecutable por *cualquiera* al que pueda imputársele admisiblemente la estructura de relevancias en cuestión. Por ejemplo, puedo reconocer a mi cuñado ocupado en zurrar a mi vástago insolente y comprender que esta acción particular es solo un ejemplo de una forma de acción apropiada para otros tíos y sobrinos, que en realidad es una pauta generalmente presente dentro de una sociedad matrilocal. Solo si prevalece esta última tipificación el episodio seguirá un curso socialmente aceptado y el padre se alejará de la escena con toda discreción para no interferir en el ejercicio legítimo de la autoridad del tío.

La tipificación de las formas de acción requiere que éstas posean un sentido objetivo, lo que, a su vez, requiere una objetivización lingüística. Vale decir, que habrá un vocabulario referente a esas formas de acción (tal como "zurrar sobrinos", que corresponderá a una estructura lingüística mucho más vasta relativa al parentesco y sus diversos derechos y obligaciones). En principio, pues, una acción y su sentido pueden aprehenderse aparte de su realización individual y de los procesos subjetivos variables asociados a ellos. Tanto el yo como el otro pueden aprehenderse como realizadores de acciones objetivas y conocidas en general, las cuales son recurrentes y repetibles por *cualquier* actor del tipo apropiado.

Esto tiene repercusiones muy importantes para la auto-experiencia. En el curso de la acción se produce una identificación del yo con el sentido objetivo de aquélla; la acción que se desarrolla determina, para ese momento, la auto-aprehensión del actor, en el sentido objetivo que se atribuye socialmente a la acción. Aunque se sigue teniendo conciencia marginal del cuerpo y otros aspectos del yo que no intervienen directamente en la acción, el actor, por ese momento, se aprehende a sí mismo esencialmente, identificado con la acción socialmente objetivada ("Ahora estoy zurrando a mi sobrino", episodio que se da por establecido en la rutina de la vida cotidiana). Después de ocurrida la acción, se

produce otra consecuencia importante cuando el actor reflexiona sobre su acción. Ahora una parte del yo se objetiviza como ejecutante de esta acción, mientras todo el yo se desidentifica relativamente de la acción realizada, o sea, se hace posible concebir al yo como si solo hubiese estado parcialmente comprometido en la acción (después de todo, el hombre de nuestro ejemplo hace otras cosas además de zurrar a su sobrino). No resulta difícil advertir que, a medida que estas objetivizaciones se acumulan ("zurrador de sobrinos", "sostén de sus hermanas", "guerrero iniciador", "perito en danzas para impetrar lluvia" y demás), todo un sector de la auto-conciencia se va estructurando según estas objetivizaciones. En otras palabras, un segmento del yo se objetiviza según las tipificaciones socialmente disponibles. Dicho segmento es el verdadero "yo social", que se experimenta subjetivamente como distinto de la totalidad del yo y aun enfrentándose a ella³⁶. Tan importante fenómeno, que permite un "diálogo" interior entre los diferentes segmentos del yo, se analizará más adelante cuando consideremos el proceso por el cual el mundo construido socialmente se internaliza en la conciencia individual. Por el momento, lo que importa es la relación del fenómeno con las tipificaciones de comportamiento objetivamente accesibles.

En resumen, el actor se identifica con las tipificaciones de comportamiento objetivadas socialmente *in actu*, pero vuelve a ponerse a distancia de ellas cuando reflexiona posteriormente sobre su comportamiento. Esta distancia entre el actor y su acción puede retenerse en la conciencia y proyectarse a repeticiones futuras de las acciones. De esta manera, tanto el yo actuante, como los otros actuantes se apprehenden, no como individuos únicos, sino como tipos. Por definición, estos tipos son intercambiables.

Podemos comenzar con propiedad a hablar de "roles", cuando esta clase de tipificación aparece en el contexto de un cúmulo de conocimiento objetivizado, común a una colectividad de actores. Los "roles" son tipos de actores en dicho contexto³⁷. Se advierte con facilidad que la cons-

³⁶ Sobre el "yo social" que enfrenta a la totalidad del yo, cf. el concepto de Mead sobre el "mi", con el concepto del *homo duplex* de Durkheim.

³⁷ Aunque en nuestra argumentación usamos términos ajenos a Mead, nuestra concepción del "rol" se aproxima mucho a la suya

trucción de tipologías de "roles" es un correlato necesario de la institucionalización del comportamiento. Las instituciones se encarnan en la experiencia individual por medio de los "roles", los que, objetivizados lingüísticamente, constituyen un ingrediente esencial del mundo objetivamente accesible para cualquier sociedad. Al desempeñar "roles" los individuos participan en un mundo social; al internalizar dichos "roles", ese mismo mundo cobra realidad para ellos subjetivamente.

En el cúmulo común de conocimiento existen normas para el desempeño de "roles", normas que son accesibles a todos los miembros de una sociedad, o por lo menos a aquellos que potencialmente desempeñan los "roles" en cuestión. Esta accesibilidad general forma parte del mismo acopio de conocimiento; no solo se conocen en general las normas del "rol" X, sino que se sabe *que* esas normas se conocen. Consecuentemente, todo actor supuesto del "rol" X puede considerarse responsable de mantener dichas normas, que pueden enseñarse como parte de la tradición institucional y usarse para verificar las credenciales de todo aquel que las cumpla y, por la misma razón, servir de controles.

El origen de los "roles" reside en el mismo proceso fundamental de habituación y objetivación que el origen de las instituciones. Los "roles" aparecen tan pronto como se inicia el proceso de formación de un acopio común de conocimiento que contenga tipificaciones recíprocas de comportamiento, proceso que, como ya hemos visto, es endémico a la interacción social y previo a la institucionalización propiamente dicha. Preguntar qué "roles" llegan a institucionalizarse equivale a preguntar qué áreas del comportamiento resultan afectadas por la institucionalización, y la contestación puede ser la misma. *Todo* comportamiento institucionalizado involucra "roles", y éstos comparten así el carácter controlador de la institucionalización. Tan pronto como los actores se tipifican como desempeñando "roles", su comportamiento se vuelve *ipso facto* susceptible de coacción. En el caso de normas para "roles" socialmente definidos, el acatarlas y el no acatarlas deja de ser optativo

y se propone ser una ampliación de la teoría de los "roles" de Mead dentro de un marco de referencia más vasto, que incluya una teoría de las instituciones.

aunque, por supuesto, la severidad de las sanciones pueda variar de un caso a otro.

Los "roles" representan el orden institucional³⁸. Esta representación se efectúa en dos niveles. En primer lugar, el desempeño del "rol" representa el "rol" mismo. Por ejemplo, dedicarse a juzgar es representar el "rol" de juez; el individuo que juzga no está actuando "por sí solo", sino *qua* juez. En segundo lugar, el "rol" representa todo un nexo institucional de comportamiento; el "rol" de juez tiene relación con otros "roles", cuya totalidad abarca la institución de la ley; el juez actúa como su representante. La institución puede manifestarse, en la experiencia real, únicamente a través de dicha representación en "roles" desempeñados. La institución, con su conjunto de acciones "programadas", se asemeja al libreto no escrito de una obra teatral. La realización de la obra depende de que actores de carne y hueso desempeñen reiteradamente los "roles" prescritos. Los actores encarnan los "roles" y actualizan la obra representándola en un escenario determinado. Ni la obra, ni la institución existen empíricamente fuera de esta realización recurrente. Decir, pues, que los "roles" representan instituciones es decir que posibilitan que ellas existan, una y otra vez, como presencia real en la experiencia de individuos concretos.

Las instituciones también se representan de otras maneras. Sus objetivizaciones lingüísticas, desde sus simples designaciones verbales hasta su incorporación a simbolizaciones sumamente complejas de la realidad, también las representan (o sea, las hacen presentes) en la experiencia; y pueden estar representadas simbólicamente por objetos físicos, sean naturales o artificiales. Todas estas representaciones, sin embargo, resultan "muertas" (vale decir, carentes de realidad subjetiva) a no ser que "vuelvan a la vida" continuamente en el comportamiento humano real. La representación de una institución en "roles" y por medio de ellos es, pues, la representación por excelencia, de la que dependen todas las otras. Por ejemplo, la institución del derecho está representada, naturalmente, por el vocabulario legal, los códigos de leyes, las teorías de jurisprudencia y, en último término,

³⁸ El término "representación" está aquí íntimamente relacionado con el uso que le da Durkheim, pero tiene alcance más completo.

por las legitimaciones definitivas de la institución y sus normas en sistemas de pensamiento éticos, religiosos o mitológicos. Los fenómenos de factura humana, como los que constituyen el imponente aparato que suele acompañar la administración de la ley, y los fenómenos naturales como el estallido del trueno, que puede tomarse por veredicto divino en una ordalía, y eventualmente aun convertirse en símbolo de juicio final, también representan a la institución. Sin embargo, todas estas representaciones extraen su significación permanente y hasta su inteligibilidad de su continua utilización en el comportamiento humano, que aquí, por supuesto, es comportamiento tipificado en los "roles" institucionales del derecho.

Cuando los individuos se ponen a reflexionar sobre estas cuestiones, encaran el problema de reunir las diversas representaciones en un todo coherente que tenga sentido³⁹. Cualquier realización de un "rol" concreto se refiere al sentido objetivo de la institución y, por ende, a las otras realizaciones de "roles" que la complementan, y al sentido de la institución en su conjunto. El problema de integrar las diversas representaciones implícitas en ello se resuelve primariamente en el plano de la legitimación, pero puede tratarse según determinados "roles". Aunque *todos* los "roles" representan el orden institucional en el sentido antes mencionado, *algunos* lo representan simbólicamente en su totalidad más que otros. Dichos "roles" tienen gran importancia estratégica en una sociedad, ya que representan no solo tal o cual institución, sino la integración de todas en un mundo significativo. Estos "roles", por supuesto, contribuyen *ipso facto* a mantener dicha integración en la conciencia y en el comportamiento de los integrantes de la sociedad, vale decir, que tienen una relación especial con el aparato legitimador de ésta. Algunos "roles" no tienen *más* función *que* esta representación simbólica del orden institucional como totalidad integrada; otros asumen esta función de vez en cuando, además de las funciones menos elevadas que desempeñan rutinariamente. El juez, por ejemplo, puede en ocasiones, si se presenta una causa

³⁹ Este proceso de "reunir" es una de las preocupaciones centrales de la sociología de Durkheim: la integración social a través del fomento de la solidaridad.

de particular importancia, representar la integración total de la sociedad en esta forma. El monarca hace lo propio en todo momento y por cierto que en una monarquía constitucional puede no tener más función que la de "símbolo viviente" para todos los niveles de la sociedad, aun para el hombre de la calle. En el curso de la historia, los "roles" que representan simbólicamente el orden institucional total se han localizado las más de las veces en las instituciones políticas y religiosas ⁴⁰.

De mayor importancia para nuestras consideraciones inmediatas es el carácter de los "roles" como mediadores entre sectores específicos del cúmulo común de conocimiento. El individuo, en virtud de los "roles" que desempeña, tiene que penetrar en zonas específicas de conocimiento socialmente objetivado, no solo en el sentido cognoscitivo más restringido, sino también en el del "conocimiento" de normas, valores y aun emociones. Ser juez implica, a todas luces, un conocimiento del derecho y probablemente también de una gama mucho más amplia de los asuntos humanos que tienen relevancia legal. Implica, asimismo, un "conocimiento" de los valores y actitudes que se consideran propios de un juez, y aun abarca lo que proverbialmente se considera propio de la esposa de un juez. El juez también debe poseer un "conocimiento" apropiado en el terreno de las emociones. Por ejemplo, tendrá que saber cuándo debe dominar sus sentimientos de compasión, para mencionar solo un importante pre-requisito psicológico que corresponde a este "rol": Así pues, cada "rol" brinda acceso a un sector específico del acopio total de conocimiento que posee la sociedad. No basta con aprender un "rol" para adquirir las rutinas de necesidad inmediata que requiere su desempeño "externo"; también hay que penetrar en las diversas capas cognoscitivas y aun afectivas del cuerpo de conocimiento que atañe a ese "rol" directa o indirectamente.

Lo dicho implica una distribución social del conocimiento ⁴¹. El acopio de conocimiento de una sociedad se estructura según lo que sea relevante en general y lo que solo lo sea para "roles" específicos. Esto resulta valedero

⁴⁰ Las representaciones simbólicas de la integración son lo que Durkheim denominó "religión".

⁴¹ El concepto de la distribución social del conocimiento deriva de Schutz.

aun en situaciones sociales muy sencillas, como nuestro ejemplo anterior de la situación social producida por la interacción continua entre un hombre, una mujer bisexual y una lesbiana. En este caso, existe cierto conocimiento que atañe a los tres individuos (por ejemplo, el de los procedimientos requeridos para mantener al grupo en buena situación económica); en cambio, hay otro que solo atañe a dos de los integrantes (el *savoir faire* de la seducción lesbiana, o, en el otro caso, de la seducción heterosexual). En otras palabras, la distribución social del conocimiento entraña una dicotomización según se trate de lo que es relevante en general y de lo que lo es respecto de los "roles" específicos.

Dada la acumulación histórica de conocimientos en una sociedad, podemos suponer que, a causa de la división del trabajo, el conocimiento de "roles" específicos aumentará en una proporción más rápida que el conocimiento de lo que es relevante y accesible en general. La multiplicación de tareas específicas que resulta de la división del trabajo requiere soluciones estandarizadas que puedan aprenderse y transmitirse fácilmente. Éstas a su vez exigen un conocimiento especializado de ciertas situaciones y de las relaciones entre medios y fines, según las cuales se definen socialmente las situaciones. En otras palabras, surgirán especialistas, cada uno de los cuales tendrá que saber lo que se considere necesario para el cumplimiento de su tarea particular.

Para acumular conocimiento de "roles" específicos una sociedad debe organizarse de manera que ciertos individuos puedan concentrarse en sus especialidades. Si en una sociedad de cazadores ciertos individuos han de llegar a ser especialistas en forjar espadas, habrá que adoptar medidas para dispensarlos de las actividades propias de los cazadores que corresponden a todos los otros adultos varones. El conocimiento especializado de índole más indefinible, como es el de los mistagogos y otros intelectuales, requiere una organización social similar. En todos estos casos los especialistas se convierten en administradores de los sectores del cúmulo de conocimiento que les han sido adjudicados socialmente.

Al mismo tiempo, una parte importante del conocimiento relevante en general la constituye la tipología de los especialistas. Los especialistas se definen como individuos que

conocen sus propias especialidades, pero todo el mundo debe saber quiénes son los especialistas, para cuando se requieran sus servicios especiales. No se pretende que el hombre de la calle conozca las complejidades de la magia para conseguir la fecundidad o para expulsar a los malos espíritus. En cambio, debe saber a qué magos recurrir si llegan a necesitarse algunos de estos servicios. Una tipología de expertos (lo que los trabajadores sociales contemporáneos llaman guía de referencia general) forma parte, pues, del cúmulo de conocimiento relevante y accesible en general, lo que no sucede con el conocimiento que constituye la idoneidad. No necesitamos ocuparnos por el momento de las dificultades prácticas que puedan surgir en ciertas sociedades (por ejemplo, cuando existen camarillas rivales de expertos, o cuando la especialización se ha hecho tan complicada que confunde al profano).

Por consiguiente, es posible analizar la relación entre los "roles" y el conocimiento desde dos puntos de vista panorámicos. Contemplados desde la perspectiva del orden institucional, los "roles" aparecen como representaciones y mediaciones institucionales de los conglomerados de conocimientos institucionalmente objetivados. Contemplados desde la perspectiva de los diversos "roles", cada uno de ellos comporta un apéndice de conocimiento socialmente definido. Por supuesto que ambas perspectivas apuntan al mismo fenómeno global: la dialéctica esencial de la sociedad. La primera puede resumirse en la proposición de que la sociedad existe solo en cuanto los individuos tienen conciencia de ella, y la segunda en la proposición de que la conciencia individual se determina socialmente. Restringiendo lo dicho a la cuestión de los "roles", podemos afirmar que, por una parte, el orden institucional es real solo en cuanto se realice en "roles" desempeñados, y que, por la otra, los "roles" representan un orden institucional que define su carácter (con inclusión de sus apéndices de conocimiento) y del cual se deriva su sentido objetivo.

El análisis de "roles" tiene particular importancia para la sociología del conocimiento porque revela las mediaciones entre los universos macroscópicos de significado, que están objetivados en una sociedad, y las maneras como estos universos cobran realidad subjetiva para los individuos. Así pues, es posible, por ejemplo, analizar las raíces sociales

macroscópicas de una concepción religiosa del mundo en ciertas colectividades (digamos clases, o grupos étnicos, o camarillas intelectuales), y también la manera en que esta visión del mundo se manifiesta en la conciencia de un individuo. La única forma de unir ambos análisis consiste en indagar cómo el individuo, en su actividad social total, se relaciona con la colectividad aludida. Dicha indagación consistirá, necesariamente, en un análisis de los "roles" ⁴².

e) *Alcance y modos de la institucionalización.*

Hasta aquí hemos estudiado la institucionalización en términos de los rasgos esenciales que pueden tomarse como constantes sociológicas. En esta obra no podemos, evidentemente, ni siquiera ofrecer una visión a vuelo de pájaro de las incontables variaciones de esas constantes en las manifestaciones y combinaciones históricas, tarea que solo podría realizarse si se escribiera una historia universal desde el punto de vista de la teoría sociológica. Sin embargo, existe una cantidad de variaciones históricas en el carácter de las instituciones que tienen tanta importancia para los análisis sociológicos concretos, que al menos habría que examinarlas brevemente en este lugar. Por supuesto, seguiremos enfocando nuestra atención sobre la relación entre las instituciones y el conocimiento.

Al investigar cualquier orden institucional concreto, es posible preguntar: ¿Qué alcance tiene la institucionalización dentro del total de acciones sociales en una colectividad dada? En otras palabras: ¿Cuál es la dimensión del sector de actividad institucionalizada comparado con el que queda sin institucionalizar? ⁴³ Es obvio que en esta cuestión existe variabilidad histórica, ya que las diferentes sociedades conceden un margen mayor o menor para acciones no institucionalizadas. Una consideración general de importancia es la que consiste en establecer qué factores determinan un

⁴² El término "mediación" lo ha empleado Sartre, pero sin el significado concreto que la teoría de los "roles" es capaz de asignarle. Este término viene bien para indicar el nexo general entre la teoría de los "roles" y la sociología del conocimiento.

⁴³ Podría decirse que esta pregunta concierne a la "densidad" del orden institucional. Como quiera que sea, hemos tratado de no introducir términos nuevos y decidimos no usarlo, aunque es sugerente.

alcance más vasto o más restringido de la institucionalización.

En un sentido sumamente formal, el alcance de la institucionalización depende de la generalidad de las estructuras de relevancia. Si muchas o la mayoría de las estructuras de relevancia son generalmente compartidas en una sociedad, el alcance de la institucionalización será amplio; si son pocas las compartidas, ese alcance será restringido. En este último caso, existirá además la posibilidad de que el orden institucional esté sumamente fragmentado, ya que ciertas estructuras de atingencia son compartidas por grupos dentro de la sociedad, pero no por ésta en su conjunto.

Puede resultar heurísticamente provechoso pensar aquí en términos de extremos típicos ideales. Es posible concebir una sociedad en la que la institucionalización sea total. En dicha sociedad, *todos* los problemas serán comunes, *todas* las soluciones para ellos serán objetivadas socialmente y *todas* las acciones sociales estarán institucionalizadas. El orden institucional abarcará la totalidad de la vida social, que se asemejará a la realización continua de una liturgia compleja y sumamente estilizada. No existirá ninguna o casi ninguna distribución del conocimiento en "roles" específicos, puesto que todos éstos serán desempeñados dentro de situaciones de igual relevancia para todos los actores. Este modelo heurístico de una sociedad totalmente institucionalizada (digamos de paso, que sería tema adecuado de pesadillas) puede modificarse levemente concibiendo que todas las acciones sociales están institucionalizadas, *pero* no solo en torno de problemas comunes. Si bien el estilo de vida que una sociedad semejante impondría a sus integrantes sería de igual rigidez para todos, existiría un grado más alto de distribución del conocimiento en "roles" específicos. Se desarrollaría una cantidad de liturgias al mismo tiempo, por así decir. No hace falta recordar que ni el modelo de totalidad institucional, ni su modificación pueden encontrarse en la historia. Sin embargo, las sociedades reales pueden considerarse según sea su grado de aproximación a este tipo extremo. Es, pues, posible afirmar que las sociedades primitivas se aproximan a este tipo en mayor grado que las civilizadas⁴⁴; y hasta se puede decir que en el des-

⁴⁴ Esto es lo que Durkheim llamó "solidaridad orgánica". Lucien Lévy-Bruhl agrega contenido psicológico a este concepto de

arrollo de las civilizaciones arcaicas hay un movimiento progresivo de alejamiento de dicho tipo ⁴⁵.

El extremo opuesto sería una sociedad en la que solo hubiera *un* problema común y la institucionalización ocurriera *solo* con respecto a las acciones referentes a ese problema. En ese tipo de sociedad casi no existirá un cúmulo común de conocimiento, el cual sería, en su mayoría, de "roles" específicos. En términos de sociedades macroscópicas, no existen en la historia ni siquiera aproximaciones a este tipo: pero ciertas aproximaciones pueden hallarse en formaciones sociales más pequeñas: por ejemplo, en colonias libertarias donde las empresas *comunes* se limitan a medidas económicas, o en expediciones militares de una cantidad de unidades rivales o étnicas cuyo único problema *común* es guerrear.

Estas ficciones heurísticas, aparte de ser fantasías sociológicas estimulantes, solamente sirven en cuanto contribuyen a esclarecer las condiciones que favorecen las aproximaciones a aquéllas. La condición más general es el grado de la división del trabajo con la diferenciación concomitante de las instituciones ⁴⁶. Cualquier sociedad en la que exista una creciente división del trabajo, se va alejando del primer tipo extremo descrito anteriormente. Otra condición general, que tiene íntima relación con la anterior, es la que consiste en disponer de un superávit económico, que permita a ciertos individuos o grupos dedicarse a actividades especializadas que no tengan vinculación directa con la subsistencia ⁴⁷. Estas actividades especializadas, como hemos visto, llevan a la especialización y segmentación del acopio común de conocimiento, lo cual posibilita el conocimiento separado subjetivamente de cualquier relevancia social, o

Durkheim cuando habla de "participación mística" en las sociedades primitivas.

⁴⁵ Aquí pueden compararse los conceptos de "compacticidad" y "diferenciación" de Eric Voegelin. Véase su *Order and History* (Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1956), vol I. Talcott Parsons ha hablado de diferenciación institucional en varias partes de su obra.

⁴⁶ La relación entre la división del trabajo y la diferenciación institucional ha sido analizada por Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies y Talcott Parsons.

⁴⁷ Puede decirse que, a pesar de interpretaciones diferentes en los detalles, existe gran acuerdo sobre este punto a través de la historia de la teoría sociológica.

sea, la "teoría pura"⁴⁸. Esto significa que ciertos individuos son relevados (para volver a nuestro ejemplo previo) de sus tareas de caza, no solo para forjar armas sino también para fabricar mitos. Así se tiene la "vida teórica" con su abundante proliferación de cuerpos especializados de conocimiento, administrados por especialistas cuyo prestigio social tal vez dependa en realidad de su ineptitud para hacer cualquier cosa que no sea teorizar, lo que provoca una cantidad de problemas analíticos que mencionaremos más adelante.

Sin embargo, la institucionalización no es un proceso irreversible, a pesar del hecho de que las instituciones, una vez formadas, tienden a persistir⁴⁹. Por una variedad de razones históricas, el alcance de las acciones institucionalizadas puede disminuir; en ciertas áreas de la vida social puede producirse la desinstitucionalización⁵⁰. Por ejemplo, la esfera privada que ha surgido en la sociedad industrial moderna está considerablemente desinstitucionalizada, si se la compara con la esfera pública⁵¹.

En lo que respecta a cuál es el orden institucional que variará históricamente, se puede agregar otra pregunta: ¿Cuál es la relación de las diversas instituciones entre sí en los planos de la realización y el significado?⁵² En el

⁴⁸ La relación entre la "teoría pura" y el superávit económico fue señalada primeramente por Marx.

⁴⁹ La tendencia de las instituciones a persistir fue analizada por Georg Simmel en relación con su concepto de "fidelidad". Cf. su *Soziologie* (Berlín, Duncker und Humblot, 1958), pp. 438 y sigs.; *The Sociology of Georg Simmel* (Illinois, The Free Press of Glencoe, 1950).

⁵⁰ Este concepto de desinstitucionalización deriva de Gehlen.

⁵¹ El análisis de la desinstitucionalización en la esfera privada es problema central de la psicología social de la sociedad moderna de Gehlen. Cf. su *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburgo, Rowohlt, 1957).

⁵² Si estuviéramos dispuestos a tolerar otros neologismos, llamaríamos a ésta la cuestión sobre el grado de "fusión" o "segmentación" del orden institucional. Así encarada, esta cuestión sería idéntica a la preocupación estructural-funcional por la "integración funcional" de las sociedades. Sin embargo, este último término presupone que la "integración" de una sociedad puede ser determinada por un observador externo que investigue el funcionamiento exterior de las instituciones de la sociedad. Sostendríamos, en cambio, que tanto las "funciones" como las "disfunciones" pueden analizarse únicamente por vía del nivel de significado. Conse-

primer tipo extremo ya analizado, hay una unidad de realizaciones y significados institucionales en cada biografía subjetiva. Todo el cúmulo social de conocimiento se actualiza en cada biografía individual. Cada uno lo *hace* todo y lo *sabe* todo. El problema de la integración de significados (vale decir, de la relación significativa entre las instituciones diversas) es exclusivamente subjetivo. El sentido objetivo del mundo institucional se presenta en cada individuo como algo que se da y se conoce en general, y que está socialmente establecido en cuanto tal. Si hay algún problema, se debe a las dificultades subjetivas que pueda tener el individuo al internalizar los significados socialmente aceptados.

A medida que se van produciendo mayores desviaciones de este modelo heurístico (en todas las sociedades reales, por supuesto, aunque no en el mismo grado), se producirán modificaciones importantes en ese carácter dado de los significados institucionales. Ya hemos mencionado los dos primeros: una segmentación del orden institucional, en la que únicamente ciertos tipos de individuos realizan ciertas acciones, y, a continuación, una distribución social del conocimiento, en la que el conocimiento de "roles" específicos llega a quedar reservado para ciertos tipos. Con estas manifestaciones surge, no obstante, una nueva configuración en el plano del significado. Existirá ahora un problema *objetivo* con respecto a una integración amplia de significados dentro de la sociedad total. Éste es un problema que difiere por completo del meramente subjetivo que consiste en armonizar el sentido que para mí tiene mi propia biografía con el que le atribuye la sociedad. Esa diferencia es tan grande como la que hay entre fabricar propaganda para convencer a otros y hacer reseñas para convencerse a uno mismo.

En nuestro ejemplo del triángulo hombre-mujer-lesbiana, demostramos hasta cierto punto que no se puede suponer *a priori* la "cohesión" de procesos diferentes de institu-

cuentemente, la "integración funcional", si es que tenemos que usar ese término, significa la integración del orden institucional por vía de diversos procesos legitimadores. En otras palabras, *la integración no descansa en las instituciones sino en su legitimación*. Esto implica, en oposición a lo estructural-funcionalista, que un orden institucional no puede entenderse adecuadamente como "sistema".

cionalización. La estructura de relevancia compartida por el hombre y la mujer (A-B) no tendrá que integrarse con la que comparten la mujer y la lesbiana (B-C), ni con la compartida por la lesbiana y el hombre (C-A). Ciertos procesos institucionales aislados pueden seguir coexistiendo sin integración general. Sostuvimos entonces que la cohesión de las instituciones, si bien no puede postularse *a priori*, existe *efectivamente* en la realidad, y este hecho empírico solo se explica si lo referimos a la conciencia reflexiva de individuos que imponen cierta lógica a su experiencia de las diversas instituciones. Ahora podemos llevar esta argumentación un paso más adelante, suponiendo que uno de los tres individuos que componen nuestro triángulo (digamos que A, el hombre) llega a sentirse insatisfecho con la asimetría de la situación, lo que no implica que las relevancias mutuas de las que participa (A-B y C-A) hayan cambiado para él. Más bien es la relevancia mutua que él no ha compartido previamente (B-C) lo que ahora lo molesta. Tal vez eso se deba a que interfiere en sus propios intereses (C pierde mucho tiempo en amores con B y descuida el cultivo de las flores que comparte con él), o tal vez a que abriga ambiciones teóricas. Sea como fuere, A quiere reunir las tres relevancias mutuas aisladas y sus problemas concomitantes de habituación en un todo cohesivo y significativo: A-B-C. ¿Cómo puede hacerlo?

Atribuyámosle cierta inventiva religiosa. Un día les presenta a las dos mujeres una nueva mitología. El mundo fue creado en dos etapas: las tierras por el dios creador en cópula con su hermana, y las aguas por un acto de masturbación mutua de ésta y la otra diosa gemela suya. Y cuando el mundo estuvo creado de esa manera, el dios creador se unió a la diosa gemela en la gran danza de las flores y de esa forma surgieron la flora y la fauna sobre la superficie de la tierra seca. Así pues, el triángulo existente, constituido por la heterosexualidad, el lesbianismo y el cultivo de las flores no es otra cosa que una imitación humana de las acciones arquetípicas de los dioses. No está mal, ¿verdad? El lector algo familiarizado con la mitología comparada no tendrá ninguna dificultad para descubrir paralelismos históricos de esta viñeta cosmogónica. Al hombre del ejemplo tal vez le cueste más hacer que las dos mujeres acepten su teoría, y se le presenta el problema de la propaganda. No

obstante, si suponemos que B y C también han tenido sus dificultades prácticas para hacer prosperar sus diversos proyectos, o (menos probablemente) que se sientan inspiradas por la visión del cosmos de A, existen perspectivas favorables de que éste consiga imponer su esquema. Una vez que lo ha conseguido y que los tres individuos "saben" que sus diversas acciones contribuyen todas a la sociedad perfecta (o sea, A-B-C), este "conocimiento" influirá sobre la situación. Por ejemplo, C tal vez se sienta ahora más dispuesta a repartir el tiempo equitativamente entre sus dos ocupaciones principales.

Si esta ampliación de nuestro ejemplo parece forzada, podemos volverla más verosímil imaginando un proceso de secularización en la conciencia de A. La mitología ya no resulta aceptable y la situación tendrá que explicarse mediante la ciencia social, lo que por supuesto es muy fácil. Resulta evidente (para nuestro pensador religioso convertido en científico social) que los dos tipos de actividad sexual que se desarrollan en la anterior situación expresan necesidades psicológicas íntimas de los participantes. "Sabe" que frustrarlas desembocará en tensiones "disfuncionales". Por otra parte, es un hecho que nuestro trío intercambia sus flores por cocos en el otro extremo de la isla. Esto zanja el problema. Las pautas de conducta A-B y B-C son funcionales en cuanto al "sistema de personalidad", mientras que C-A es funcional en cuanto al sector económico del "sistema social". A-B-C no es nada más que el resultado racional de la integración funcional realizada en un plano intermedio entre ambos sistemas. Asimismo, si A consigue convencer de su teoría a sus dos compañeras, el "conocimiento" de los imperativos funcionales implícitos en la situación tendrá ciertas consecuencias controladoras para el comportamiento de los tres.

Mutatis mutandis, la misma argumentación resultará válida si la trasponemos del idilio "cara a cara" de nuestro ejemplo al nivel macro social. La segmentación del orden institucional y la distribución concomitante de conocimiento planteará el problema de proporcionar significados integradores que abarquen la sociedad y provean un contexto total de sentido objetivo para la experiencia social fragmentada y el conocimiento del individuo. Además, estará no solo el problema de la integración significativa total, sino

también el de legitimar las actividades institucionales de un tipo de actor *vis-à-vis* con otros tipos. Podemos suponer que existe un universo de significado que otorga sentido objetivo a las actividades de guerreros, agricultores, comerciantes y exorcistas, lo que no significa que no existirán conflictos de intereses entre estos tipos de actores. Aun dentro del universo común de significado, los exorcistas pueden tener el problema de "explicar" algunas de sus actividades a los guerreros, y así sucesivamente. Los métodos de esa legitimación han sido variados a lo largo de la historia⁵⁸.

Otra consecuencia de la segmentación institucional es la posibilidad de que existan subuniversos de significado segregados socialmente, que resulten del incremento de la especialización en "roles", hasta el punto de que el conocimiento específico del "rol", se vuelve completamente esotérico en oposición al acopio común de conocimiento. Estos subuniversos de significado pueden estar o no ocultos a la vista de todos. En ciertos casos, no solo el contenido cognoscitivo del subuniverso es esotérico, sino que hasta la existencia del subuniverso y de la colectividad que lo sustenta puede constituir un secreto. Los subuniversos de significado pueden hallarse socialmente estructurados según criterios diversos: el sexo, la edad, la ocupación, la tendencia religiosa, el gusto estético, etc. Por supuesto que la probabilidad de que aparezcan nuevos subuniversos aumenta regularmente a medida que se va produciendo la división del trabajo y el superávit económico. Una sociedad con una economía de subsistencia puede tener segregación cognoscitiva entre hombres y mujeres, o entre guerreros viejos y jóvenes, como sucede en las "sociedades secretas" comunes en África y entre los indios norteamericanos, y aun puede hallarse en condiciones de permitir la existencia esotérica de unos cuantos sacerdotes y magos. Los subuniversos de significado bien desarrollados, por ejemplo, los caracterizados por las castas hindúes, la burocracia literaria de China o las camarillas sacerdotales del antiguo Egipto, requieren soluciones más evolucionadas del problema económico.

Como en el caso de todas las construcciones sociales de significado, también aquí una colectividad particular tendrá

⁵⁸ Este problema se relaciona con el de la "ideología", que analizamos más adelante en un contenido definido más estrictamente.

que ser "portadora" de los subuniversos⁵⁴. Esta colectividad estará formada por el grupo que produce continuamente los significados en cuestión y dentro de la cual dichos significados cobran realidad objetiva. Entre esos grupos tal vez exista conflicto o competencia. En el nivel más elemental, puede surgir un conflicto por causa de la asignación de recursos del superávit a los especialistas de que se trate, por ejemplo, con respecto a la exención de tareas productivas. ¿Quiénes serán los que se eximan oficialmente: todos los médicos o solo aquellos que prestan servicios en la casa del jefe? O bien, ¿quién ha de recibir un estipendio fijo de las autoridades: los que curan a los enfermos con hierbas o los que lo hacen sumiéndolos en un trance? Los conflictos sociales de esta clase se traducen fácilmente en conflictos entre escuelas de pensamiento que rivalizan porque cada una trata de afirmarse y desacreditar, cuando no de liquidar, al cuerpo de conocimiento competidor. En la sociedad contemporánea siguen existiendo estos conflictos (tanto socio-económicos como cognoscitivos) entre la medicina ortodoxa y otras competidoras como la quiropráctica, la homeopatía o la ciencia cristiana. En las sociedades industriales adelantadas, cuyo enorme superávit económico permite que gran cantidad de individuos se consagren con exclusividad aun a las tareas más abstrusas, la competencia pluralista entre los subuniversos de significado de cualquier tipo imaginable llega a ser el estado de cosas normal⁵⁵.

Con el establecimiento de subuniversos de significado surge una variedad de perspectivas de la sociedad en general, a la que cada uno contempla desde el ángulo de un solo subuniverso. El quiropráctico tiene una visión de la sociedad muy diferente de la del profesor de la Facultad de Medicina, así como la del poeta es diferente de la del hombre de

⁵⁴ Weber alude repetidas veces a las diversas colectividades como "portadoras" (*Träger*) de lo que aquí llamamos subuniversos de significado, especialmente en su sociología comparativa de la religión. El análisis de este fenómeno está relacionado, por supuesto, con el esquema de *Unterbau/Ueberbau* de Marx.

⁵⁵ La competencia pluralista entre subuniversos de significado es uno de los problemas más importantes para una sociología empírica del conocimiento de la sociedad contemporánea. Hemos tratado este problema en otra parte de nuestro trabajo sobre la sociología de la religión, pero no vemos el objeto de desarrollar un análisis de él en la presente obra.

negocios, y la del judío de la del gentil, etc. Resulta innecesario aclarar que esta multiplicación de perspectivas aumenta sobremanera el problema de establecer una cubierta simbólica estable para *toda* la sociedad. Cada perspectiva, con cualquier apéndice teórico o de *Weltanschauungen*, estará relacionada con los intereses sociales concretos del grupo que la sustenta. Esto *no* significa, empero, que las diversas perspectivas, y mucho menos las teorías o *Weltanschauungen* sean solo reflejos mecánicos de los intereses sociales. Especialmente a nivel teórico, es muy posible que el conocimiento llegue a separarse en forma apreciable de los intereses biográficos y sociales del conocedor. De esa manera pueden existir razones sociales tangibles para que los judíos se hayan preocupado por ciertas empresas científicas, pero es imposible anticipar posiciones científicas por el hecho de que sean o no judíos quienes las sustenten. En otras palabras, el universo de significado científico puede alcanzar una gran autonomía en oposición a su propia base social. Teóricamente, aunque en la práctica habrá grandes variaciones, esto es válido para cualquier cuerpo de conocimiento, aun para el que tenga perspectivas cognoscitivas de la sociedad.

Más aún: cuando un cuerpo de conocimiento se ha elevado al nivel de un subuniverso de significado relativamente autónomo, tiene la capacidad de volver a actuar sobre la colectividad que lo produjo. Por ejemplo, los judíos pueden llegar a ser sociólogos porque tienen problemas dentro de la sociedad *en cuanto* judíos. Pero una vez iniciados en el universo de la especulación científico-social, puede ocurrir no solo que contemplen la sociedad desde un punto de vista ya no característicamente judío, sino que hasta sus actividades sociales *como* judíos cambien a consecuencia de sus perspectivas científico-sociales recientes. La medida en que el conocimiento se aparta así de sus orígenes existenciales dependerá de un gran número de variables históricas (tales como la urgencia de los intereses sociales involucrados, el grado de refinamiento teórico del conocimiento en cuestión, la relevancia o no relevancia social de este último, etc.). El principio que importa en nuestras consideraciones generales es que la relación entre el conocimiento y su base social es dialéctica, vale decir, que el conocimiento es un producto social y un factor de cambio

social⁵⁶. Este principio de la relación dialéctica entre la producción social y el mundo objetivado que es su producto, se ha explicado previamente: es de especial importancia retenerlo en mente para cualquier análisis de los subuniversos concretos de significado.

El número y la complejidad crecientes de los subuniversos los vuelve cada vez más inaccesibles a los profanos: se convierten en reductos esotéricos de una sabiduría "hermética" en el sentido que tradicionalmente se asocia con el culto secreto de Hermes¹, inaccesibles para todos los que no han sido iniciados en sus misterios. La creciente autonomía de los subuniversos plantea problemas especiales de legitimación *vis-à-vis* de los profanos y también de los iniciados. A los profanos hay que mantenerlos *alejados* y a veces hasta ignorantes de la existencia del subuniverso; si, a pesar de todo, no la ignoran, y si el subuniverso requiere privilegios y reconocimientos especiales de la sociedad en general, entonces el problema consiste en mantener alejados a los profanos y, al mismo tiempo, lograr que reconozcan la legitimidad de este procedimiento. Esto se efectúa mediante diversas técnicas de intimidación, propaganda racional e irracional (que apela a los intereses y a las emociones de los profanos), mistificación y, en general, empleo de símbolos de prestigio. Por otra parte, hay que *retener* a los iniciados, lo que de-

⁵⁶ Esta proposición puede formularse en términos marxistas diciendo que hay una relación dialéctica entre la infraestructura (*Unterbau*) y la superestructura (*Ueberbau*), penetrante idea de Marx, que había olvidado en gran medida la línea central del marxismo hasta hace muy poco. El problema de la posibilidad del conocimiento socialmente desarraigado ha sido, por supuesto, uno de los problemas centrales para la sociología del conocimiento tal cual la definen Scheler y Mannheim. No le asignamos un lugar tan central por razones inherentes a nuestro enfoque teórico general. El punto importante para una sociología teórica del conocimiento es la dialéctica entre el conocimiento y su base social. Cuestiones como la de Mannheim en lo referente a la "*intelligentsia* sin ataduras" son aplicaciones de la sociología del conocimiento a fenómenos históricos y empíricos concretos. Las proposiciones a este respecto tendrán que formularse en un plano de generalidad teórica mucho menor que el que nos interesa aquí. Las cuestiones referentes a la autonomía del conocimiento científico-social, por otra parte, deberían dilucidarse en el contexto de la metodología de las ciencias sociales. Esta área ha sido excluida de nuestra definición sobre el alcance de la sociología del conocimiento por razones teóricas que hemos explicado en nuestra introducción.

manda un despliegue de procedimientos prácticos y teóricos para que no caigan en la tentación de escaparse del subuniverso. Más adelante examinaremos con mayores detalles este doble problema de legitimación; por el momento puede bastarnos un ejemplo. No es suficiente construir un subuniverso esotérico de la medicina: hay que convencer al profano de que esto es justo y beneficioso, y retener a la cofradía médica dentro de las normas del subuniverso. Así se intimida a la población en general con imágenes del daño físico que acarrea "desobedecer los consejos del doctor" y se la disuade de hacerlo recordándole los beneficios pragmáticos del acatamiento y apelando al horror común que inspiran la enfermedad y la muerte. Para subrayar su autoridad, la profesión médica se envuelve en los símbolos inmemoriales del poder y el misterio, desde la vestimenta exótica hasta el lenguaje incomprensible, recursos que por supuesto los médicos legitiman ante sí mismos y ante el público en términos pragmáticos. Mientras tanto los habitantes bien acreditados del mundo de la medicina se ven impedidos de caer en el "charlatanismo" (o sea, de evadirse del subuniverso médico con el pensamiento o la acción), no solo por los poderosos controles externos de que dispone la profesión, sino también por todo un cuerpo de conocimiento profesional que les ofrece "pruebas científicas" de la locura y hasta la perversidad que significa una desviación semejante. En otras palabras, entra en funcionamiento todo un engranaje legitimador para que los profanos *sigan siendo profanos* y los médicos, médicos, y, de ser posible, para que unos y otros acepten de buen grado su respectiva condición.

Como resultado de las tasas diferenciales de cambio en las instituciones y los subuniversos⁶⁷, surgen problemas especiales. Esto dificulta más, tanto la legitimación total del orden institucional, como las legitimaciones específicas de instituciones o subuniversos particulares. Resulta superfluo dar más detalles al respecto, por cuanto nuestra experiencia contemporánea abunda en ejemplos de esta especie, tales como una sociedad feudal con un ejército moderno, una

⁶⁷ Este fenómeno es el que comúnmente se denomina "retraso cultural" en la sociología norteamericana a partir de Ogburn. Hemos evitado este término en razón de su connotación evolucionista e implícitamente evaluativa.

aristocracia terrateniente en medio del capitalismo industrial, una religión tradicional, obligada a entenderse con la vulgarización de una concepción científica del mundo, la coexistencia de la astrología y la teoría de la relatividad en una misma sociedad, etc. Es suficiente decir que, en tales condiciones, la tarea de los diversos legitimadores se vuelve realmente abrumadora.

Una última cuestión de gran interés teórico provocada por la variabilidad histórica de la institucionalización se relaciona con la manera en que se objetiva el orden institucional. ¿Hasta qué punto un orden institucional, o cualquier sector de él, se aprehende como facticidad no humana? Queda así planteada la cuestión de la reificación de la realidad social⁵⁸.

La reificación es la aprehensión de fenómenos humanos como si fueran cosas, vale decir, en términos no humanos, o posiblemente supra-humanos. Se puede expresar de otra manera diciendo que la reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de los productos humanos, como hechos de la naturaleza, como resultados de leyes cósmicas, o manifestaciones de la voluntad divina. La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano, y, además, que la dialéctica entre el hombre, pro-

⁵⁸ La reificación (*Verdinglichung*) es un concepto marxista importante, particularmente en las consideraciones antropológicas de los *Frühschriften*, y desarrollado luego como "fetichismo de las mercancías" en *El capital*. Para manifestaciones más recientes de este concepto en la teoría marxista, cf. György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, pp. 109 y sigs.; Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* (París, Gallimard, 1959), pp. 64 y sigs.; Joseph Gabel, *La fausse conscience* (París, Éditions de Minuit, 1962), y *Formen der Entfremdung* (Frankfort, Fischer, 1964). Para un análisis amplio de la aplicabilidad del concepto dentro de una sociología del conocimiento no doctrinaria, cf. Peter L. Berger y Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", en *History and Theory*, IV: 2, 198 y sigs., 1965. Dentro del marco de referencia marxista, el concepto de reificación se relaciona íntimamente con el de alienación (*Entfremdung*). Esto último ha sido confundido en obras sociológicas recientes, con fenómenos que van desde la anomia hasta la neurosis, casi al punto de ser imposible rescatarlo terminológicamente. Sea como fuere, hemos creído que éste no es lugar para intentar dicho rescate y, por lo tanto, evitamos usar ese concepto.

ductor, y sus productos pasa inadvertida para la conciencia. El mundo reificado es, por definición, un mundo deshumanizado, que el hombre experimenta como facticidad extraña, como un *opus alienum* sobre el cual no ejerce un control mejor que el del *opus proprium* de su propia actividad productiva.

De nuestro anterior análisis de la objetivación surge claramente que en el momento mismo en que se establece un mundo social objetivo, no está lejos la posibilidad de la reificación⁵⁹. La objetividad del mundo social significa que enfrenta al hombre como algo exterior a él mismo. La cuestión decisiva es saber si el hombre conserva conciencia de que el mundo social, aun objetivado, fue hecho por los hombres, y de que éstos, por consiguiente, pueden rehacerlo. En otras palabras, la reificación puede describirse como un paso extremo en el proceso de la objetivación, por el que el mundo objetivado pierde su comprehensibilidad como empresa humana y queda fijado como facticidad inerte, no humana y no humanizable⁶⁰. En particular, la relación real entre el hombre y su mundo se invierte en la conciencia. El hombre, productor de un mundo, se aprehende como su producto y la actividad humana como epifenómeno de procesos no humanos. Los significados humanos no se entienden como productores de un mundo, sino, a su vez, como producidos por la "naturaleza de las cosas". Debe destacarse que la reificación es una modalidad de la conciencia, más exactamente una modalidad de la objetivación del mundo humano que realiza el hombre. Aunque apréhenda el mundo en términos reificados, el hombre sigue produ-

⁵⁹ Algunos críticos franceses que se han ocupado recientemente de la sociología de Durkheim, como Jules Monnerot (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, 1946) y Armand Cuvillier ("Durkheim et Marx", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1948) la acusan de sustentar una visión reificada de la realidad social. En otras palabras, han sostenido que la *choséité* (coseidad) de Durkheim es *ipso facto* una reificación. Dígase al respecto lo que se quiera con respecto a la exégesis de Durkheim, en principio cabe aseverar que "los hechos sociales son cosas", lo cual significa solamente postular la objetividad de los hechos sociales como productos humanos. En esta cuestión la clave teórica es la diferencia entre objetivación y reificación.

⁶⁰ Compárese aquí el concepto de Sartre sobre lo "práctico-inerte", en *Crítica de la razón dialéctica*.

ciéndolo, o sea que, paradójicamente, es capaz de producir una realidad que lo niega ⁶¹.

La reificación es posible tanto en el plano pre-teórico como en el teórico de la conciencia. Los sistemas teóricos complejos pueden considerarse como reificaciones, aunque arraiguen presumiblemente en reificaciones pre-teóricas que se establecen en tal o cual situación social. Por eso sería equivocado limitar el concepto de reificación a las construcciones mentales de los intelectuales. La reificación existe en la conciencia del hombre de la calle y, en realidad, esta presencia tiene mayor significación práctica. También sería equivocado considerar la reificación como la perversión de una aprehensión del mundo social no reificada originalmente, una especie de pérdida cognoscitiva de la gracia. En cambio, la evidencia etnológica y psicológica de que se dispone parece indicar lo contrario, a saber, que la aprehensión original del mundo social es sumamente reificada, tanto filogenética como ontogenéticamente ⁶². Esto implica que la aprehensión de la reificación como modalidad de la conciencia depende de una *desreificación*, al menos relativa, de la conciencia, que constituye un desarrollo comparativamente tardío en la historia y en cualquier biografía individual.

El orden institucional, tanto en conjunto como segmentado, puede aprehenderse en términos reificados. Por ejemplo, el orden total de la sociedad puede concebirse como un microcosmos que refleja el macrocosmos del universo total como creación de los dioses. Todo lo que sucede "aquí abajo" no es más que un pálido reflejo de lo que sucede "allá arriba" ⁶³. De manera similar pueden aprehenderse otras instituciones en particular. La "receta" básica para la reificación de las instituciones consiste en conce-

⁶¹ Por esta razón Marx llamó *falsa conciencia* a la conciencia reificadora. Este concepto puede relacionarse con el de "mala fe" (*mauvaise foi*) de Sartre.

⁶² La obra de Lucien Lévy-Bruhl y la de Jean Piaget pueden considerarse básicas para entender la protorreificación, tanto filogenética como ontogenéticamente. Asimismo, cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (París, Plon, 1962); *El pensamiento salvaje* (México, F.C.E., 1964).

⁶³ Sobre el paralelismo entre "aquí abajo" y "allá arriba", cf. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (Nueva York, Harper, 1959). Algo similar afirma Voegelin, *op. cit.*, en su análisis de las "civilizaciones cosmológicas".

derles un *status* ontológico independiente de la actividad y la significación humanas. Las reificaciones específicas son variaciones sobre este tema general. El matrimonio, por ejemplo, puede reificarse como una imitación de actos divinos de creatividad, como un mandato universal de la ley natural, como la consecuencia necesaria de fuerzas biológicas o psicológicas, o, llegado el caso, como un imperativo funcional del sistema social. Lo que tienen en común estas reificaciones es que obnubilan el sentido del matrimonio en cuanto producción humana continua. Según puede advertirse por este ejemplo, la reificación se puede producir tanto teórica como pre-teóricamente. Así pues, el mistagogo puede urdir una teoría sumamente elaborada que repercuta desde el hecho humano concreto hasta los más remotos confines del cosmos divino; pero una pareja de aldeanos analfabetos que contrae matrimonio puede aprehender el hecho con un estremecimiento de temor metafísico similarmente reificado. Por medio de la reificación, el mundo de las instituciones parece fusionarse con el mundo de la naturaleza; se vuelve necesidad y destino, y se vive íntegramente como tal, con alegría o tristeza, según sea el caso.

Los "roles" pueden reificarse al igual que las instituciones. El sector de la auto-conciencia que se ha objetivizado en el "rol" también se aprehende, pues, como un destino inevitable en el cual el individuo puede alegar que no le cabe responsabilidad alguna. La fórmula paradigmática para esta clase de reificación consiste en declarar: "No tengo opción en este asunto. Tengo que actuar de esta manera debido a mi posición" (como marido, padre, general, arzobispo, presidente del directorio, hampón, verdugo, o lo que sea). Esto significa que la reificación de los "roles" restringe la distancia subjetiva que el individuo puede establecer entre él y su desempeño de un "rol". La distancia implícita en toda objetivización subsiste, por supuesto; pero la que resulta de la desidentificación se reduce hasta desaparecer. Finalmente, la identidad misma (el yo total, si se prefiere) puede reificarse, tanto el propio, como el de los otros. Existe pues una identificación total del individuo con sus tipificaciones socialmente atribuidas. El individuo es aprehendido *nada más que como ese tipo*. Esta aprehensión puede acentuarse positiva o negativamente en términos de valores o emociones. La identificación de "judío" puede ser igual-

mente reificadora para el antisemita y para el mismo judío, solo que este último acentuará la identificación positivamente, y el primero en forma negativa. Ambas reificaciones confieren un *status* ontológico y total a una tipificación que es producto humano y que, aun cuando se internaliza, objetiviza solo un segmento del yo⁶⁴. Una vez más, dichas reificaciones pueden abarcar desde el nivel pre-teórico de “lo que todos saben sobre los judíos”, hasta las más complejas teorías sobre el judaísmo como manifestación biológica (“la sangre judía”), psicológica (“el alma judía”) o metafísica (“el misterio de Israel”).

El análisis de la reificación tiene importancia porque sirve de correctivo permanente a las propensiones reificadoras del pensamiento teórico en general y del sociológico en particular; cobra una importancia singular para la sociología del conocimiento, porque le impide caer en una concepción no dialéctica de la relación que existe entre lo que los hombres hacen y lo que piensan. La aplicación histórica y empírica de la sociología del conocimiento debe tomar en cuenta especialmente las circunstancias sociales que favorecen la desreificación, tales como el colapso total de los órdenes institucionales, el contacto entre sociedades previamente segregadas y el importante fenómeno de la marginalidad social⁶⁵. En todo caso, estos problemas exceden el marco de nuestras actuales consideraciones.

2. LEGITIMACIÓN

a) *Orígenes de los universos simbólicos.*

La mejor manera de describir la legitimación como proceso es decir que constituye una objetivación de significado de “segundo orden”. La legitimación produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. La función de la legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de “primer orden” ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponi-

⁶⁴ Sobre la reificación de la identidad, compárese con el análisis de Sartre con respecto a antisemitismo.

⁶⁵ Sobre las condiciones para la desreificación, cf. Berger y Pullberg, *loc. cit.*

bles y subjetivamente plausibles⁶⁶. A la vez que definimos la legitimación por esta función, sin reparar en los motivos específicos que inspiran cualquier proceso legitimador en particular, es preciso agregar que la "integración", en una forma u otra, es también el propósito típico que motiva a los legitimadores.

La integración y, concordantemente, la cuestión de la plausibilidad subjetiva, se refiere a dos niveles. En primer lugar, la totalidad del orden institucional deberá tener sentido, concurrentemente, para los participantes en diferentes procesos institucionales. Aquí la cuestión de la plausibilidad se refiere al reconocimiento subjetivo de un sentido general "detrás" de los motivos situacionalmente predominantes, solo parcialmente institucionalizados, tanto propios como ajenos, como por ejemplo la relación del jefe y el sacerdote, o del padre y el comandante militar, o quizás, en el caso de un mismo individuo, la del padre, que a la vez es comandante militar de su hijo, consigo mismo. Existe pues un nivel "horizontal" de integración y plausibilidad, que relaciona el orden institucional en general con varios individuos que participan de él en varios "roles", o con varios procesos institucionales parciales en los que puede participar un solo individuo en un momento dado.

En segundo lugar, la totalidad de la vida del individuo, el paso sucesivo a través de diversos órdenes del orden institucional, debe cobrar significado subjetivo. En otras palabras, la biografía individual, en sus varias fases sucesivas y pre-definidas institucionalmente, debe adquirir un significado que preste plausibilidad subjetiva al conjunto. Por tanto, es preciso agregar un nivel "vertical", dentro del espacio de vida de cada individuo, al plano "horizontal" de integración y a la plausibilidad subjetiva del orden institucional.

Como ya sostuvimos antes, la legitimación no es indispensable en la primera fase de la institucionalización, cuando la institución no es más que un hecho que no requiere apoyo ni intersubjetiva ni biográficamente, porque es evidente por sí mismo a todos los interesados. El problema de la legi-

⁶⁶ El término "legitimación" deriva de Weber, que lo desarrolla particularmente en el contexto de su sociología política. Aquí le damos un uso más amplio.

timación surge inevitablemente cuando las objetivaciones del orden institucional (ahora histórico) deben transmitirse a una nueva generación. Al llegar a ese punto, como hemos visto, el carácter auto-evidente de las instituciones ya no puede mantenerse por medio de los propios recuerdos y habituaciones del individuo. La unidad de historia y biografía se quiebra. Para restaurarla y así volver inteligibles ambos aspectos de ella, deben ofrecerse "explicaciones" y justificaciones de los elementos salientes de la tradición institucional. Este proceso de "explicar" y justificar constituye la legitimación⁶⁷.

La legitimación "explica" el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados. La legitimación justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos. Es importante comprender que la legitimación tiene un elemento tanto cognoscitivo como normativo. En otras palabras, la legitimación no es solo cuestión de "valores": siempre implica también "conocimiento". Por ejemplo, una estructura de parentesco no se legitima solo por la ética de sus tabúes del incesto en particular; primero debe haber "conocimiento" de los "roles" que definen tanto las "buenas" como las "malas" acciones dentro de la estructura. Por ejemplo, el individuo tal vez no busque esposa dentro de su clan, pero antes debe "conocerse" a sí mismo como miembro de ese clan. Este "conocimiento" lo recibe a través de una tradición que "explica" lo que son los clanes en general y su clan en particular. Esas "explicaciones" (que típicamente constituyen una "historia" y una "sociología" de la colectividad en cuestión, y que en el caso de los tabúes del incesto probablemente también contengan una "antropología") constituyen tanto instrumentos legitimadores como elementos éticos de la tradición. La legitimación no solo indica al individuo por qué *debe* realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas *son* lo que son. En otras palabras, el "conocimiento" precede a los "valores" en la legitimación de las instituciones.

Es posible distinguir analíticamente entre niveles diferentes de legitimación (estos niveles se superponen empíricamente, por supuesto). La legitimación incipiente aparece

⁶⁷ Con respecto a las legitimaciones como "explicaciones", compárese el análisis de las "derivaciones" de Pareto.

tan pronto como se transmite un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia humana. Por ejemplo, la transmisión de un vocabulario de parentesco legitima *ipso facto* la estructura de parentesco. Las "explicaciones" legitimadoras fundamentales entran, por así decir, en la composición del vocabulario. Así pues, un niño aprende que otro niño es su "primo", dato informativo que legitima inmediata e inherentemente el comportamiento con respecto a "primos" que se adquiere junto con la designación. A este primer nivel de legitimación incipiente corresponden todas las afirmaciones tradicionales sencillas referentes al "Así se hacen las cosas", que son las respuestas primeras y generalmente más eficaces a los "¿Por qué?" del niño. Este nivel es, por supuesto, pre-teórico, pero constituye el fundamento de "conocimiento" auto-evidente sobre el que deben descansar todas las teorías subsiguientes y, recíprocamente, el que deben alcanzar si han de llegar a incorporarse a la tradición.

El segundo nivel de legitimación contiene proposiciones teóricas en forma rudimentaria. Aquí podemos hallar diversos esquemas explicativos que se refieren a grupos de significados objetivos. Estos esquemas son sumamente pragmáticos y se relacionan directamente con acciones concretas. En este nivel son comunes los proverbios, las máximas morales y las sentencias, y también a él corresponden las leyendas y cuentos populares, que suelen transmitirse en forma poética. De esa manera el niño aprende dichos por el estilo de "Al que roba a un primo le salen verrugas en las manos" o "Cuando tu esposa grite, acude, pero cuando tu primo te llame, corre"; o tal vez se sienta inspirado por la *Canción de los primos fieles que fueron juntos a cazar* y aterrizado por la *Elegía por dos primos que fornicaron*.

El tercer nivel de legitimación contiene teorías explícitas por las que un sector institucional se legitima en términos de un cuerpo de conocimiento diferenciado. Esas legitimaciones proporcionan marcos de referencia bastante amplios a los respectivos sectores de comportamiento institucionalizado. En razón de su complejidad y diferenciación, suelen encomendarse a personal especializado que las transmite mediante procedimientos formalizados de iniciación. Así pues, puede existir una complicada teoría económica sobre la "relación entre primos", sus derechos, obligaciones y normas de procedimiento. Este conocimiento es administrado por

los ancianos del clan, a quienes quizá se les atribuya después que hayan agotado su propia utilidad económica. Los ancianos inician a los adolescentes en esta economía más elevada al efectuarse los ritos de la pubertad y actúan como expertos en el caso de presentarse problemas en su aplicación. Si suponemos que los ancianos no tienen otra tarea a su cargo, es probable que desarrollen las teorías en cuestión debatiéndolas entre ellos mismos aun cuando no presenten problemas de aplicación, o, más exactamente, inventarán esa clase de problemas en el curso de sus teorizaciones. En otras palabras, con el desarrollo de teorías legitimadoras especializadas y su administración a cargo de legitimadores con dedicación exclusiva, la legitimación comienza a trascender la aplicación pragmática y a convertirse en "teoría pura". Con este paso la esfera de legitimaciones va alcanzando un grado de autonomía *vis-à-vis* de las instituciones legitimadas y, eventualmente, puede generar sus propios procesos institucionales⁶⁸. En nuestro ejemplo, la "ciencia de la relación entre primos" puede comenzar a adquirir vida propia con independencia de las actividades de los simples primos "profanos", y el cuerpo de "científicos" tal vez establezca sus propios procesos institucionales en oposición a las instituciones que dicha "ciencia" se proponía legitimar originariamente. Podemos imaginar una culminación irónica de este proceso cuando la palabra "primo" ya no se aplica a un "rol" de parentesco, sino al poseedor de una dignidad en la jerarquía de especialistas en la "relación entre primos".

Los universos simbólicos constituyen el cuarto nivel de legitimación. Son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica⁶⁹, usando la palabra "simbólica" de la manera como se definió anteriormente. Repetimos, los procesos simbólicos son procesos de

⁶⁸ Tanto Marx como Pareto tenían conciencia de la posible autonomía de lo que hemos denominado legitimaciones ("ideología" para Marx, "derivaciones" para Pareto).

⁶⁹ Nuestro concepto de "universo simbólico" se aproxima mucho al de "religión" de Durkheim. El análisis de Schutz relativo a "áreas limitadas de significado" y su relación entre ellas, así como el concepto de "totalización" de Sartre atañen muy especialmente a este punto de nuestra argumentación.

significación que se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana. Fácil es advertir cómo la esfera simbólica se relaciona con el nivel más amplio de legitimación, con lo que se trasciende de una vez por todas la esfera de la aplicación pragmática. Se produce ahora la legitimación por medio de totalidades simbólicas que no pueden de ningún modo experimentarse en la vida cotidiana, exceptuando, por supuesto, lo que podríamos llamar "experiencia teórica" (en rigor, nombre falso, para usar heurísticamente, si es menester). Este nivel de legitimación se distingue, además, del precedente por el alcance de su integración significativa. En el nivel precedente ya es posible hallar un alto grado de integración de las áreas particulares de significado y distintos procesos de comportamiento institucionalizado. Ahora bien, *todos* los sectores del orden institucional se integran, sin embargo, en un marco de referencia general, que ahora constituye un universo en el sentido literal de la palabra, porque ya es posible concebir que *toda* la experiencia humana se desarrolla *dentro* de aquél.

El universo simbólico se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de ese universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo (marginales porque no se incluyen en la realidad de la existencia cotidiana en la sociedad) también entran dentro del universo simbólico⁷⁰. Esas situaciones se experimentan en los sueños y fantasías como áreas de significado separadas de la vida cotidiana y dotadas de una realidad peculiar propia. En el interior del universo simbólico estos dominios separados de la realidad se integran dentro de una totalidad significativa que los "explica" y quizá también los justifica (por ejemplo, los sueños pueden "explicarse" por una teoría psicológica, "explicarse" y justificarse por una teoría de la metempsicosis, y tanto la una como la otra se basarán en un universo mucho más amplio, que podemos llamar uni-

⁷⁰ La expresión "situación marginal" (*Grenzsituation*) fue acuñada por Karl Jaspers, pero la usamos de un modo muy diferente que él.

verso "científico" contraponiéndolo al "metafísico"). El universo simbólico se construye, por supuesto, mediante objetivaciones sociales. Sin embargo, su capacidad para atribuir significados supera ampliamente el dominio de la vida social, de modo que el individuo puede "ubicarse" dentro de él aun en sus experiencias más solitarias.

Al llegar a este nivel de legitimación la integración reflexiva de los distintos procesos institucionales alcanza su realización última. Se crea todo un mundo. Todas las teorías legitimadoras de menor cuantía se ven como perspectivas especiales de fenómenos que son aspectos de este mundo. Los "roles" institucionales se convierten en modos de participar en un universo que trasciende y abarca el orden institucional. En nuestro ejemplo anterior, la "ciencia de la relación entre primos" no es más que una parte de un cuerpo de teoría mucho mayor, que casi con certeza contendrá una teoría general del cosmos y del hombre. La legitimación última de las acciones "correctas" dentro de la estructura del parentesco constituirá, pues, su "ubicación" dentro de un marco de referencia cosmológico y antropológico. El incesto, por ejemplo, alcanzará su sanción negativa más terminante como ofensa contra el orden divino del cosmos y contra la naturaleza del hombre establecida por mandato divino. Lo mismo puede ocurrir con la inconducta económica, o con cualquier otra desviación de las normas institucionales. Los límites de dicha legitimación última se extienden, en principio, por el mismo espacio de tiempo que los límites de la ambición teórica y la inventiva en aquella parte de los legitimadores, que está acreditada oficialmente para definir la realidad. En la práctica existirán, por supuesto, variaciones en el grado de precisión con que ciertos segmentos del orden institucional se ubican en un contexto cósmico. Estas variaciones también pueden deberse a problemas pragmáticos particulares sobre los que se consulta a los legitimadores, o tal vez puedan ser resultado de desarrollos autónomos en la fantasía teórica de los especialistas en cosmología.

La cristalización de los universos simbólicos sucede a los procesos de objetivación, sedimentación y acumulación del conocimiento que ya hemos analizado; o sea que los universos simbólicos son productos sociales que tienen una historia. Para entender su significado es preciso entender

la historia de su producción, lo que tiene tanto más importancia debido a que estos productos de la conciencia humana, por su misma naturaleza, se presentan como totalidades maduras e inevitables.

Podemos ahora seguir indagando la manera cómo funcionan los universos simbólicos para legitimar la biografía individual y el orden institucional. La operación es en esencia la misma en ambos casos: tiene carácter nómico u ordenador ⁷¹.

El universo simbólico aporta el orden para la aprehensión subjetiva de la experiencia biográfica. Las experiencias que corresponden a esferas diferentes de la realidad se integran por incorporación al mismo universo de significado que se extiende sobre ellas. Por ejemplo, el universo simbólico determina la significación de los sueños dentro de la realidad de la vida cotidiana, que reestablece a cada momento la situación prominente de esta última y mitiga el impacto que acompaña el paso de una realidad a otra ⁷². Las áreas de conocimiento que de otra manera seguirían siendo reductos ininteligibles dentro de la realidad de la vida cotidiana, se ordenan así en una jerarquía de realidades, e *ipso facto* se vuelven inteligibles y menos aterradoras. Esta integración de las realidades de las situaciones marginales dentro de la realidad prominente de la vida cotidiana tiene gran importancia, porque dichas situaciones constituyen la amenaza más señalada para la existencia establecida y rutinizada en sociedad. Si se concibe a esta última como el "lado luminoso" de la vida humana, en ese caso las situaciones marginales constituyen el "lado sombrío" que se cierra siniestro en la periferia de la conciencia cotidiana. Por el solo hecho de que el "lado sombrío" tiene su realidad propia, que suele ser siniestra, constituye una amenaza constante para la realidad "lúcida", establecida y positiva de la vida en sociedad. Constantemente se sugiere la idea (la idea "insana" por excelencia) de que tal vez la realidad luminosa de la vida cotidiana no sea más que una ilusión,

⁷¹ Nuestra argumentación está aquí influida por el análisis de la anomia de Durkheim. Sin embargo, nos interesan más los procesos nómicos de la sociedad que los anómicos.

⁷² La situación prominente de la realidad cotidiana fue analizada por Schutz. Cf. especialmente el artículo "On Multiple Realities", en *Collected Papers*, vol. I, pp. 207 y sigs.

que en cualquier instante puede ser devorada por las ululantes pesadillas de la otra realidad, la sombría. Esas ideas de locura y terror se reprimen ordenando todas las realidades concebibles dentro del mismo universo simbólico que abarca la realidad de la vida cotidiana, esto es, ordenándolas de tal manera, que esta última realidad retenga su calidad prominente, definitiva y, si nos parece, "más real".

Esta función nómica del universo simbólico con respecto a la experiencia individual puede describirse muy sencillamente diciendo que "pone cada cosa en su lugar". Más aún: cada vez que alguien se desvía de la conciencia de este orden (o sea, cuando se interna en las situaciones marginales de la experiencia), el universo simbólico le permite "volver a la realidad", vale decir, a la realidad de la vida cotidiana. Toda vez que ésta, por supuesto, es la esfera a la que pertenecen todas las formas de comportamiento institucional y los "roles", el universo simbólico proporciona la legitimación definitiva del orden institucional concediéndole la primacía en la jerarquía de la experiencia humana.

Aparte de esta integración de las realidades marginales, que tiene importancia crucial, el universo simbólico ofrece el más alto nivel de integración a los significados discrepantes dentro de la vida cotidiana en la sociedad. Ya hemos visto cómo la integración significativa de sectores distintos del comportamiento institucionalizado se efectúa, tanto preteórica como teóricamente, mediante la reflexión. Esa integración significativa no presupone el planteamiento de un universo simbólico *ab initio*: puede efectuarse sin recurrir a procesos simbólicos, o sea, sin trascender las realidades de la experiencia cotidiana. Sin embargo, una vez que queda planteado el universo simbólico, los sectores discrepantes de la vida cotidiana pueden integrarse por referencia directa a aquél. Por ejemplo, las discrepancias entre el significado de desempeñar el "rol" de primo y el de terrateniente pueden integrarse sin referirse a una mitología general. Pero si entra en funciones una *Weltanschauung* mitológica general, puede aplicarse directamente a la discrepancia en la vida cotidiana. Desalojar a un primo de un pedazo de tierra puede constituir no solo una mala medida económica o una mala acción moral (sanciones negativas que no hay por qué extender a dimensiones cósmicas): es posible entenderlo como una violación del orden del universo establecido por man-

dato divino. De esta manera, el universo simbólico ordena y por ende legitima los "roles" cotidianos, las prioridades y los procedimientos operativos colocándolos *sub specie universi*, vale decir, en el contexto del marco de referencia más general que pueda concebirse. Dentro del mismo contexto, hasta las transacciones más triviales de la vida cotidiana pueden llegar a imbuirse de significación profunda. Fácil es apreciar cómo este procedimiento proporciona una legitimación poderosa al orden institucional en conjunto o por sectores particulares.

El universo simbólico también posibilita el ordenamiento de las diferentes fases de la biografía. En las sociedades primitivas los ritos de pasaje representan la función nómica en forma prístina. La periodización de la biografía se simboliza en cada etapa con referencia a la totalidad de los significados humanos. Cada una de las fases biográficas —la niñez, la adolescencia, la adultez, etc.— se legitima como modo de ser en el universo simbólico (muy a menudo, como modo particular de vincularse al mundo de los dioses). No es preciso insistir sobre la cuestión evidente de que dicha simbolización induce sentimientos de seguridad y pertenencia. No obstante, sería un error pensar aquí en las sociedades primitivas solamente. Una teoría psicológica moderna sobre el desarrollo de la personalidad puede cumplir igual función. En ambos casos el individuo que pasa de una fase biográfica a otra puede percibirse él mismo como repitiendo una secuencia ya establecida en la "naturaleza de las cosas" o en su propia "naturaleza"; vale decir que puede infundirse él mismo la seguridad de que vive "correctamente". La "corrección" de su programa de vida se legitima así en el más alto nivel de la generalidad. Cuando el individuo echa una mirada retrospectiva sobre su vida pasada, su biografía le resulta inteligible en esos términos. Cuando se proyecta al futuro, puede concebir su biografía como desenvolviéndose en el seno de un universo cuyas coordenadas definitivas le son conocidas.

Igual función legitimadora le corresponde a la "corrección" de la identidad subjetiva del individuo. Por la naturaleza misma de la socialización, la identidad subjetiva es una entidad precaria⁷³. Depende de las relaciones del in-

⁷³ La precariedad de la identidad subjetiva ya está implícita en el análisis de la génesis del yo hecho por Mead. Para desarrollos

dividuo con los otros significantes, que pueden variar o desaparecer. La precariedad aumenta aún más por las auto-experiencias en las susodichas situaciones marginales. La aprehensión "lúcida" de uno mismo como poseedor de una identidad reconocida socialmente, estable y definida, se ve amenazada de continuo por la metamorfosis "surrealista" de sueños y fantasías, aun cuando sigue teniendo una coherencia relativa en la interacción social cotidiana. La identidad se legitima definitivamente situándola dentro del contexto de un universo simbólico. Hablando en sentido mitológico, el nombre "real" del individuo es el que le ha adjudicado su dios. De esa manera, puede "saber quién es él" sujetando su identidad a una realidad cósmica protegida tanto de las contingencias de la socialización como de las auto-transformaciones malévolas de la experiencia marginal. Aun cuando su vecino no sepa quién es él, y aun cuando pueda olvidarse de sí mismo en las angustias de la pesadilla, el individuo puede tener la seguridad de que su "verdadero yo" es una entidad definitivamente real en un universo definitivamente real. Los dioses —o la psiquiatría— o el interesado lo saben. En otras palabras, el *realissimum* de la identidad no necesita para legitimarse que el individuo lo conozca en todo momento; para los propósitos de la legitimación, basta que sea *cognoscible*. Como la identidad conocida o cognoscible por los dioses, por la psiquiatría o por el interesado es al mismo tiempo la identidad a la que se adjudica la condición de realidad última, la legitimación vuelve a integrar todas las transformaciones concebibles de la identidad con la identidad cuya realidad se basa en la vida cotidiana en la sociedad. Una vez más el universo simbólico establece una jerarquía, desde las aprehensiones de la identidad "más reales", hasta las más fugitivas, lo que significa que el individuo puede vivir en la sociedad con cierta seguridad de que *realmente* es lo que él considera ser cuando desempeña sus "roles" sociales de rutina, a la luz del día y ante la mirada de los otros significantes.

Una función legitimadora de los universos simbólicos que

de este análisis, cf. Anselm Strauss, *Mirrors and Masks* (Nueva York, Free Press of Glencoe, 1959); Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N. Y., Doubleday-Anchor, 1959).

tiene importancia estratégica para la biografía individual es la de la "ubicación" de la muerte. La experiencia de la muerte de otros y, posteriormente, la anticipación de la muerte propia plantea la situación marginal por excelencia para el individuo⁷⁴. Huelga insistir en que la muerte plantea la amenaza más terrible a las realidades establecidas de la vida cotidiana. La integración de la muerte dentro de la suma realidad de la existencia social adquiere, por lo tanto, importancia primordial para cualquier orden institucional. Esta legitimación de la muerte constituye, en consecuencia, uno de los frutos más importantes de los universos simbólicos, y el hecho de que se realice recurriendo o no a interpretaciones mitológicas, religiosas o metafísicas de la realidad, no es aquí cuestión esencial. El ateo moderno, por ejemplo, que atribuye significado a la muerte en términos de una *Weltanschauung* de evolución progresiva o de historia revolucionaria, también la legitima integrando la muerte dentro de un universo simbólico que abarca la realidad. Todas las legitimaciones de la muerte deben cumplir la misma tarea esencial: capacitar al individuo para seguir viviendo en sociedad después de la muerte de otros significantes y anticipar su propia muerte con un terror que, al menos, se halla suficientemente mitigado como para no paralizar la realización continua de las rutinas de la vida cotidiana. Puede advertirse fácilmente que una legitimación semejante resulta ardua de conseguir, como no sea integrando el fenómeno de la muerte dentro de un universo simbólico. Dicha legitimación provee, pues, al individuo de una receta para una "muerte correcta". En el mejor de los casos, esta receta conservará su admisibilidad cuando su propia muerte sea inminente y en verdad le permitirá "morir correctamente".

En la legitimación de la muerte es donde la potencia trascendente de los universos simbólicos se manifiesta con más claridad, y donde se revela el carácter apaciguador fundamental de las legitimaciones definitivas de la suma realidad de la vida cotidiana. La primacía de las obje-

⁷⁴ El análisis que hace Heidegger de la muerte como situación marginal y por excelencia, es el más elaborado de los que existen en la filosofía reciente. El concepto de Schutz sobre la "ansiedad fundamental" se refiere al mismo fenómeno. También atañe a este punto el análisis de Malinowski relativo a la función social del ceremonial funerario.

tivaciones sociales de la vida cotidiana puede retener su plausibilidad subjetiva solo si se la protege constantemente contra el terror. En el plano del significado, el orden institucional representa una defensa contra el terror. Ser anónimo, por lo tanto, significa carecer de esa defensa y estar expuesto, solo, al asalto de la pesadilla. Si bien el horror a la soledad ya existe como algo que probablemente se da en la sociabilidad propia de la constitución del hombre, se manifiesta en el plano del significado en la incapacidad de éste para llevar una existencia significativa aislado de las construcciones nómicas de la sociedad. El universo simbólico resguarda al individuo contra el terror definitivo adjudicando legitimación definitiva a las estructuras protectoras del orden institucional ⁷⁵.

Algo muy similar puede afirmarse con respecto a la significación social (en oposición a la individual que acabamos de ver) de los universos simbólicos. Son cubiertas que resguardan el orden institucional a la vez que la biografía individual. También proveen la delimitación de la realidad social, vale decir, establecen los límites de lo atingente en términos de interacción social. Una posibilidad extrema de esto, y que a veces se da aproximadamente en las sociedades primitivas, la constituye la definición de *todo* como realidad social; hasta la materia inorgánica se trata en términos sociales. Una delimitación más restringida, y más común, abarca solamente los mundos orgánicos o animales. El universo simbólico asigna rangos a los diversos fenómenos en una jerarquía del ser, definiendo los rangos de lo social dentro de dicha jerarquía ⁷⁶. Huelga aclarar que esos rangos también se asignan a los tipos diferentes de hombres, y suele suceder que amplias categorías de esos tipos (a veces *todos* los que están fuera de la colectividad en cuestión) son definidos como distintos de lo humano o menos que humanos. Esto suele expresarse lingüísticamente (en el caso extremo, el nombre de la colectividad equivale al término "humano"), lo que no resulta muy infrecuente, aun en las sociedades civilizadas. Por ejemplo, el universo simbólico

⁷⁵ El uso de ciertas perspectivas de la "angustia" (*Angst*, desarrolladas por la filosofía existencial hace posible ubicar el análisis de la *anomia* efectuado por Durkheim en un marco de referencia antropológico más amplio.

⁷⁶ Cf. Lévi-Strauss, *op. cit.*

de la India tradicional asignaba a los parias un *status* más cercano al de los animales que al *status* humano de las castas superiores (operación legitimada definitivamente en la teoría del *karma-samsara*, que abarcaba a *todos* los seres, humanos o no), y aun más tarde, durante las conquistas españolas en América, los españoles llegaron a concebir que los indios pertenecían a una especie diferente (esta operación se legitimaba en una manera menos amplia por una teoría que “probaba” que los indios no podían descender de Adán y Eva).

El universo simbólico también ordena la historia y ubica todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro. Con respecto al pasado, establece una “memoria” que comparten todos los individuos socializados dentro de la colectividad⁷⁷. Con respecto al futuro, establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales. De esa manera el universo simbólico vincula a los hombres con sus antecesores y sus sucesores en una totalidad significativa⁷⁸, que sirve para trascender la finitud de la existencia individual y que adjudica significado a la muerte del individuo. Todos los miembros de una sociedad pueden ahora concebirse ellos mismos como *pertenecientes* a un universo significativo, que ya existía antes de que ellos nacieran y seguirá existiendo después de su muerte. La comunidad empírica es traspuesta a un plano cósmico y se la vuelve majestuosamente independiente de las vicisitudes de la existencia individual⁷⁹.

Como ya hemos observado, el universo simbólico proporciona una amplia integración de *todos* los procesos institucionales aislados. Ahora la sociedad entera adquiere sentido. Las instituciones y los “roles” particulares se legitiman al ubicárselos en un mundo ampliamente significativo. Por ejemplo, el orden político se legitima por referencia a un

⁷⁷ Sobre la memoria colectiva, cf. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (París, Presses Universitaires de France, 1952). Halbwachs también desarrolló su teoría sociológica de la memoria en *La mémoire collective* (1950) y en *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941).

⁷⁸ Los conceptos de “antecesores” y “sucesores” derivan de Schutz.

⁷⁹ La concepción del carácter trascendente de la sociedad fue desarrollada especialmente por Durkheim.

orden cósmico de poder y justicia, y los "roles" políticos se legitiman como representaciones de estos principios cósmicos. La institución de la realeza divina en las civilizaciones arcaicas aporta una muestra excelente de la manera en que opera esta clase de legitimación definitiva. Sin embargo, importa observar que el orden institucional, al igual que el de la biografía individual, está continuamente amenazado por la presencia de realidades que no tienen sentido en sus términos. La legitimación del orden institucional también se ve ante la necesidad continua de poner una valla al caos. *Toda* la realidad social es precaria; *todas* las sociedades son construcciones que enfrentan el caos. La constante posibilidad del terror anómico se actualiza cada vez que las legitimaciones que oscurecen la precariedad están amenazadas o se desploman. El temor que acompaña a la muerte de un rey, especialmente si acaece con violencia repentina, expresa este terror. Por encima y más allá de las emociones de pesar o de las preocupaciones políticas pragmáticas, la muerte de un rey en tales circunstancias trae el terror del caos a una cercanía consciente. La reacción popular ante el asesinato del presidente Kennedy es un ejemplo poderoso. Puede comprenderse fácilmente por qué a los acontecimientos de esa índole tienen que sucederles inmediatamente las más solemnes reafirmaciones sobre la realidad continuada de los símbolos protectores.

Los orígenes de un universo simbólico arraigan en la constitución del hombre. Si el hombre en sociedad es el constructor de un mundo, esto resulta posible debido a esa abertura al mundo que le ha sido dada constitucionalmente, lo que ya implica el conflicto entre el orden y el caos. La existencia humana es, *ab initio*, una externalización continua. A medida que el hombre se externaliza, construye el mundo *en* el que se externaliza. En el proceso de externalización, proyecta sus propios significados en la realidad. Los universos simbólicos, que proclaman que *toda* la realidad es humanamente significativa y que recurren al cosmos *entero* para que signifique la validez de la existencia humana, constituyen las estribaciones más remotas de esta proyección⁸⁰.

⁸⁰ El concepto de "proyección" fue desarrollado primeramente por Feuerbach y más tarde, aunque en direcciones muy diferentes, por Marx, Nietzsche y Freud.

b) *Mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos simbólicos.*

El universo simbólico, considerado como construcción cognoscitiva, es teórico. Se origina en procesos de reflexión subjetiva, los que, con la objetivación social, llevan al establecimiento de vínculos explícitos entre los temas significativos que arraigan en las diversas instituciones. En este sentido, el carácter teórico de los universos simbólicos resulta indudable, por más ilógicos o no sistemáticos que puedan parecerle a un observador "indiferente". Sea como fuere, se puede vivir, y de hecho se vive sencillamente, dentro de un universo simbólico. Si bien el establecimiento de un universo simbólico presupone reflexión teórica por parte de alguien (a quien el mundo o, más específicamente, el orden institucional le pareciese problemático), todos pueden "habitar" ese universo en una actitud establecida. Si el orden institucional ha de tomarse por establecido en su totalidad como conjunto significativo, debe legitimarse "colocándolo" en un universo simbólico. Pero, ya que otras cosas son iguales, ese universo no requiere de suyo otra legitimación. En principio, era el orden institucional, no el universo simbólico, lo que parecía problemático y a lo que debía dirigirse, en consecuencia, la teorización. Por ejemplo, volviendo al caso citado de la legitimación de la realeza, una vez que la institución del parentesco entre primos se ha "ubicado" en un cosmos de primos mitológicos, ya no se trata de la simple cuestión de un hecho social sin significación "adicional". Como quiera que sea, la mitología misma puede sostenerse ingenuamente sin que haya reflexión teórica sobre ella.

Solamente después que un universo simbólico se objetiva como "primer" producto del pensamiento teórico, surge verdaderamente la posibilidad de la reflexión sistemática sobre la naturaleza de ese universo. Mientras que el universo simbólico legitima el orden institucional en su más alto nivel de generalidad, la teorización acerca del universo simbólico puede ser descrita como legitimación en segundo grado, por así decir. Todas las legitimaciones, desde las más sencillas legitimaciones pre-teóricas de significados institucionales distintos hasta los establecimientos cósmicos de universos simbólicos pueden, a su vez, describirse como mecanismos

para mantenimiento de universos, los que, como podrá fácilmente advertirse, requieren buena medida de sofisticación conceptual desde el principio.

Es evidente que existen dificultades para trazar líneas firmes entre lo "simple" y lo "sofisticado" en ejemplos concretos. Sin embargo, conviene hacer la distinción analítica aun en esos ejemplos, porque así se llama la atención respecto de la medida en que un universo simbólico se da por establecido. En lo que se refiere a esta cuestión, es evidente que el problema analítico resulta similar al que ya surgió cuando analizábamos la legitimación. Existen varios niveles de la legitimación de universos simbólicos así como los hay de legitimación de las instituciones: sin embargo, de los primeros no puede decirse que desciendan al nivel pre-teórico, por la razón evidente de que un universo simbólico es de por sí un fenómeno teórico y sigue siéndolo aun cuando se lo sostenga sencillamente.

Como en el caso de las instituciones, se plantea la cuestión de las circunstancias en que se vuelve necesario legitimar universos simbólicos por medio de mecanismos conceptuales específicos para el mantenimiento de universos. Y también esta vez la respuesta es similar a la dada en el caso de las instituciones. Los procedimientos específicos para el mantenimiento de los universos se hacen necesarios cuando el universo simbólico se ha convertido en *problema*. Mientras esto no suceda, el universo simbólico se autosustenta, o sea, se autolegitima por la sola facticidad de su existencia objetiva en la sociedad de que se trate. Puede admitirse el concebir una sociedad en la que esto ocurriera: dicha sociedad constituiría un "sistema" de funcionamiento perfecto, armonioso y cerrado. Pero una sociedad semejante no existe en la realidad. Dadas las tensiones inevitables de los procesos de institucionalización y por el hecho mismo de que todos los fenómenos sociales son *construcciones* producidas históricamente a través de la actividad humana, no existe una sociedad que se dé totalmente por establecida ni tampoco, *a fortiori*, un universo simbólico de esa clase. Todo universo simbólico es incipientemente problemático. La cuestión reside, pues, en saber en qué *grado* se ha vuelto problemático.

El proceso de transmisión de un universo simbólico de una generación a otra plantea un problema intrínseco similar

al formulado con respecto a la tradición en general. La socialización nunca se logra totalmente. Algunos individuos "habitan" el universo transmitido en forma más definitiva que otros. Aun entre los "habitantes" más o menos acreditados siempre existirán variaciones de idiosincrasia en cuanto a la manera de concebir el universo. Justamente porque el universo simbólico no puede experimentarse como tal en la vida cotidiana, pero trasciende a esta última por su naturaleza misma, no resulta posible "enseñar" su significado en la forma directa en que pueden enseñarse los significados de la vida cotidiana. Las preguntas de los niños sobre el universo simbólico tienen que contestarse de manera más complicada que sus preguntas sobre las realidades institucionales de la vida cotidiana. Las preguntas de los adultos idiosincrásicos requieren una mayor elaboración conceptual. En el ejemplo anterior, el significado del parentesco entre primos está continuamente representado por primos de carne y hueso que desempeñan "roles" de tales en las rutinas experimentadas en la vida cotidiana. Los primos humanos resultan empíricamente accesibles, lo que, desgraciadamente, no ocurre con los primos divinos: he ahí un problema intrínseco para los pedagogos de ese parentesco divino. *Mutatis mutandis*, otro tanto sucede con la transmisión de otros universos simbólicos.

Este problema intrínseco se acentúa si algunos grupos de "habitantes" llegan a compartir versiones divergentes del universo simbólico. En ese caso, por razones evidentes en la naturaleza de la objetivación, la versión que se desvía queda estereotipada en una realidad por derecho propio, la que, por existir dentro de la sociedad, desafía el *status* de la realidad del universo simbólico tal como se constituyó originariamente. El grupo que ha objetivado esta realidad divergente se convierte en portador de una definición de la realidad que constituye una alternativa⁸¹. Resulta innecesario detallar el punto concerniente a que dichos grupos heréticos plantean no solo una amenaza teórica para el universo simbólico, sino también una amenaza práctica para el orden institucional legitimado por el universo simbólico en cuestión. Los procedimientos represivos que suelen ser em-

⁸¹ Compárese nuevamente el concepto de "portador" (*Träger*) de Weber.

pleados contra tales grupos por los custodios de las definiciones "oficiales" de la realidad no tienen por qué preocuparnos en este contexto. Lo que importa para nuestras consideraciones es la necesidad de que dicha represión se legitime, lo que, por supuesto, implica la puesta en marcha de diversos mecanismos conceptuales destinados a mantener el universo "oficial" contra el desafío herético.

Desde el punto de vista histórico, el problema de la herejía ha constituido con frecuencia el primer impulso para la conceptualización teórica y sistemática de los universos simbólicos. El desarrollo del pensamiento teológico cristiano como resultado de una serie de desafíos heréticos a la tradición "oficial" aporta excelentes ejemplos históricos de este proceso. Como en toda teorización, en el curso de dicho proceso surgen nuevas implicaciones teóricas dentro de la tradición misma, la que se ve impulsada a nuevas conceptualizaciones más allá de su forma original. Por ejemplo, las formulaciones cristológicas precisas emitidas por los concilios de la iglesia primitiva fueron requeridas, no por la tradición en sí, sino por los desafíos que le significaban las herejías. A medida que se desenvolvían estas formulaciones, también se iba manteniendo y difundiendo la tradición. De esa manera surgió, entre otras innovaciones, la concepción teórica de la Trinidad, que no solo era innecesaria sino también inexistente en la primera comunidad cristiana. En otras palabras, el universo simbólico no solo se legitima, sino que también se modifica mediante los mecanismos conceptuales construidos para resguardar el universo "oficial" contra el desafío de los grupos heréticos.

Una ocasión importante para el desarrollo de la conceptualización destinada al mantenimiento de los universos es la que se presenta cuando una sociedad se enfrenta con otra que posee una historia muy diferente⁸². El problema que plantea dicho enfrentamiento resulta mucho más agudo en particular que el planteado por las herejías en el seno de las sociedades, porque en este caso existe la alternativa de un universo simbólico con una tradición "oficial" cuya objetividad ya establecida sea igual a la propia. Para el *status* de realidad del universo propio, resulta menos chocante tener que tratar con grupos minoritarios de desviados,

⁸² Atañen a este punto los análisis del "contacto cultural" de la antropología cultural norteamericana contemporánea.

cuya oposición se define *ipso facto* como locura o perversidad, que enfrentar a otra sociedad que considera *nuestras propias* definiciones de la realidad como ignorancia, locura o perversidad⁸³. Una cosa es estar rodeado por algunos individuos —aun cuando se agrupan en una minoría— que no pueden o no quieren atenerse a las reglas institucionales del parentesco entre primos, y otra es enfrentar a una sociedad entera que jamás ha oído mencionar esas reglas, que tal vez hasta carece de la palabra equivalente a “primo” y que sin embargo parece prosperar como empresa activa. El universo que como alternativa presenta la otra sociedad debe ser enfrentado esgrimiendo las mejores razones que puedan existir para apoyar la superioridad del propio. Esto demanda un mecanismo conceptual de gran sofisticación.

La aparición de un universo simbólico a modo de alternativa constituye una amenaza porque su misma existencia demuestra empíricamente que nuestro propio universo es menos que inevitable. Como cualquiera puede advertir ahora, se puede vivir en este mundo sin la institución de la relación entre primos, después de todo, y se puede renegar y aun burlarse de los dioses que presiden esa relación, sin que ello signifique el inmediato derrumbe de los cielos. Este hecho impactante debe tenerse en cuenta aunque más no sea teóricamente. Por supuesto que también puede ocurrir que el universo alternativo tenga un atractivo misional. Ciertos individuos o grupos dentro de nuestra propia sociedad tal vez podrían sentir la tentación de “emigrar” del universo tradicional o —peligro aún mayor— de cambiar el orden antiguo según el modelo del nuevo. Resulta fácil imaginar, por ejemplo, cómo el advenimiento de los griegos patriarcales debe de haber trastornado el universo de las sociedades matriarcales que a la sazón existían a lo largo del Mediterráneo oriental. El universo griego debe de haberles parecido sumamente agradable a los *varones* que en esas sociedades se hallaban dominados por sus mujeres y sabemos que la Magna Mater causó gran impresión en los mismos griegos. En la mitología griega abundan las elaboraciones conceptuales que demostraron ser necesarias para resolver este problema.

⁸³ Compárese el concepto de “impacto de cultura” en la antropología cultural norteamericana contemporánea.

Tiene importancia destacar que los mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos son en sí mismos productos de la actividad social, como lo son todas las formas de legitimación, y rara vez pueden entenderse separados de las demás actividades de la colectividad de que se trate. Específicamente, el éxito de los mecanismos conceptuales particulares se relaciona con el poder que poseen los que los manejan⁸⁴. El enfrentamiento de universos simbólicos alternativos implica un problema de poder: ¿cuál de las definiciones conflictuales de la realidad habrá de “quedar adherida” en la sociedad? Dos sociedades que se enfrentan y cada una de las cuales posee universos en conflicto desarrollarán mecanismos conceptuales destinados a mantener sus respectivos universos. Desde el punto de vista de la plausibilidad intrínseca, las dos formas de conceptualización parecen ofrecer escaso margen de opción al que observa desde fuera. Sin embargo, la cuestión de cuál de las dos prevalecerá dependerá más del poder que de la habilidad teórica de los legitimadores respectivos. Resulta posible imaginar que mistagogos olímpicos y etónicos igualmente sofisticados se reunieran en consultas ecuménicas para discutir los méritos de sus respectivos universos *sine ira et studio*; pero es más probable que la cuestión se decidiera en el plano menos refinado de la fuerza militar. El resultado histórico de cada lucha de dioses lo decidían los que blandían las mejores armas más que los que poseían los mejores argumentos. Lo mismo puede decirse, por supuesto, de los conflictos de esta índole que ocurren en el seno de las sociedades. El que tiene el palo más grande tiene mayores probabilidades de imponer sus definiciones de la realidad, lo que constituye una aseveración valedera con respecto a cualquier colectividad más grande, aunque siempre queda la posibilidad de que algunos teorizadores políticamente desinteresados se convenzan mutuamente sin tener que recurrir a medios más groseros de persuasión.

Los mecanismos conceptuales que mantienen los universos

⁸⁴ Marx desarrolló con gran detalle la relación entre el poder material y el “éxito conceptual”. Cf. la conocida formulación a este respecto en *The German Ideology*: “Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken” (*Frühschriften*, edición Kröner), p. 373. *La ideología alemana*. varias ediciones.

simbólicos siempre entrañan la sistematización de legitimaciones cognoscitivas y normativas que ya estaban presentes en la sociedad de modo más sencillo y que cristalizaron en el universo simbólico en cuestión. En otras palabras, el material con que se construyen las legitimaciones que mantienen los universos consiste mayormente en una elaboración ulterior —a un nivel más elevado de integración teórica— de las legitimaciones de las diversas instituciones. De esa manera suele haber una continuidad entre los esquemas explicativos y exhortativos, que sirven de legitimaciones al más bajo nivel teórico, y las imponentes construcciones intelectuales que explican el cosmos. La relación entre la conceptualización cognoscitiva y normativa, aquí como en todas partes, es empíricamente fluida: las conceptualizaciones normativas siempre implican ciertos presupuestos cognoscitivos. Conviene, sin embargo, establecer la distinción analítica, en especial porque lleva la atención hacia grados cambiantes de diferenciación entre las dos esferas conceptuales.

Resultaría a todas luces absurdo intentar aquí un estudio detallado de los diferentes mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos de que disponemos históricamente⁸⁵. Pero es conveniente anotar unas cuantas observaciones con respecto a algunos de ellos: la mitología, la teología, la filosofía y la ciencia. Sin que queramos proponer un esquema evolutivo para estos tipos, se puede afirmar con certeza que la mitología representa la forma más arcaica para el mantenimiento de universos, así como en verdad representa la forma más arcaica de legitimación en general⁸⁶. Es muy probable que la mitología sea una fase necesaria en el desarrollo del pensamiento humano en

⁸⁵ Pareto es el que más se aproximó a la elaboración de una historia del pensamiento en términos sociológicos, lo que hace que sea figura importante para la sociología del conocimiento, a pesar de las reservas que pueda inspirar su marco de referencia teórico. Cf. Brigitte Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (tesis doctoral inédita, New School for Social Research, 1964).

⁸⁶ Esto puede hacer recordar la "ley de los tres estadios" de Augusto Comte. No podemos aceptarla, por supuesto, pero es posible que resulte útil al sugerir que la conciencia se desarrolla en etapas históricamente discernibles, aunque no pueda concebírselas como lo hace Comte. Nuestra concepción a este respecto se aproxima al enfoque hegeliano/marxista acerca de la historicidad del pensamiento humano.

cuanto tal⁸⁷. De cualquier modo, las más antiguas conceptualizaciones para el mantenimiento de universos de que disponemos tienen forma mitológica. Para nuestros propósitos, basta definir la mitología como una concepción de la realidad que plantea la continua penetración del mundo de la experiencia cotidiana por fuerzas sagradas⁸⁸. Esta concepción entraña naturalmente un alto grado de continuidad entre el orden social y el cósmico, y entre todas sus respectivas legitimaciones⁸⁹: toda la realidad aparece como hecha de una misma materia.

La mitología como mecanismo conceptual es lo más cercano al nivel sencillo del universo simbólico, nivel en el cual es mínima la necesidad de mantenimiento teórico de universos más allá del planteo real del universo en cuestión como realidad objetiva. Esto explica el fenómeno históricamente recurrente de tradiciones mitológicas contradictorias que subsisten paralelamente sin integración teórica. En particular, esa incoherencia se siente solo *después* que las tradiciones se han vuelto problemáticas y que ya ha ocurrido una cierta especie de integración. El "descubrimiento" de dicha incoherencia (o, si se prefiere, su suposición *ex post facto*) suele ser hecho por los especialistas en la tradición, que son también los integradores más comunes de los temas tradicionales aislados. Una vez que se hace sentir la necesidad de integración, las construcciones mitológicas consiguientes pueden adquirir gran artificiosidad teórica. En este punto basta con citar el ejemplo de Homero.

La mitología se aproxima también al nivel sencillo en que, aunque existan especialistas en la tradición mitológica, su conocimiento no dista mucho de lo que se conoce en general. La iniciación en la tradición administrada por esos especialistas puede resultar ardua en sus aspectos extrínsecos.

⁸⁷ Tanto Lévy-Bruhl como Piaget sugieren que la mitología constituye una etapa necesaria en el desarrollo del pensamiento. Para un análisis sugerente de las raíces biológicas del pensamiento mitológico/mágico, cf. Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1963), pp. 79 y sigs.

⁸⁸ Nuestra concepción de la mitología está aquí influida por la obra de Gerardus van der Leeuw, *Mircea Eliade y Rudolf Bultmann*.

⁸⁹ Sobre la continuidad entre los órdenes social y cósmico en la conciencia mitológica, compárense nuevamente las obras de Eliade y Voegelin.

Puede tal vez limitarse a elegir candidatos, a ocasiones o momentos especiales, y puede comportar una esforzada preparación ritual. Con todo, no suele resultar difícil en cuanto a las cualidades intrínsecas del cuerpo de conocimiento en sí mismo, el cual no es difícil de adquirir. Para salvaguardar la pretensión monopolizadora de los especialistas, debe establecerse institucionalmente la inaccesibilidad del saber de éstos; vale decir, se propone un "secreto" y se define institucionalmente en términos esotéricos un cuerpo de conocimiento intrínsecamente exotérico. Un breve vistazo a las "relaciones públicas" de las camarillas actuales de teorizadores revelará que este antiguo malabarismo dista mucho de haber desaparecido. Con todo, existen importantes diferencias sociológicas entre las sociedades en las que todas las conceptualizaciones para el mantenimiento de universos son mitológicas, y aquellas en que no lo son.

Sistemas mitológicos más elaborados se esfuerzan por eliminar incoherencias y mantener el universo mitológico en términos integrados teóricamente. Esas mitologías "canónicas", diríamos, entran en la conceptualización teológica propiamente dicha. Para nuestros propósitos presentes, el pensamiento teológico puede distinguirse de su antecesor mitológico sencillamente en términos de un mayor grado de sistematización teórica. Los conceptos teológicos se hallan más alejados del nivel sencillo. El cosmos aún puede concebirse según las fuerzas o seres sagrados de la antigua mitología; pero esas entidades sagradas han sido desplazadas a una distancia mayor. El pensamiento mitológico funciona dentro de la continuidad que existe entre el mundo humano y el de los dioses. El pensamiento teológico sirve para mediar entre esos dos mundos, justamente porque su continuidad originaria ahora parece haberse roto. Con la transición de la mitología a la teología, la vida cotidiana parece estar menos penetrada continuamente por las fuerzas sagradas. El cuerpo de conocimiento teológico se halla, consiguientemente, más alejado del cúmulo general de conocimiento de la sociedad y de esa manera llega a ser *intrínsecamente* más difícil de adquirir. Aun en aquellos lugares donde no se ha institucionalizado deliberadamente como esotérico, sigue siendo "secreto" en virtud de su ininteligibilidad para el pueblo en general, de lo que resulta también que el pueblo puede permanecer sin sentirse relativamente

afectado por las artificiosas teorías relativas al mantenimiento de los universos que han urdido los especialistas en teología. La coexistencia de una mitología sencilla entre las masas y una teología sofisticada entre una *élite* de teorizadores, que contribuyen *ambas* a mantener el mismo universo simbólico, es un fenómeno histórico frecuente. Solamente si se tiene este fenómeno en mente es posible, por ejemplo, llamar "budistas" a las sociedades tradicionales del Lejano Oriente o, llegado el caso, llamar "cristiana" a la sociedad medieval.

La teología es paradigmática para las posteriores conceptualizaciones filosóficas y científicas del cosmos. Si bien la teología puede hallarse más cerca de la mitología por el contenido religioso de sus definiciones de la realidad, está más próxima a las conceptualizaciones secularizadas posteriores por su ubicación social. A diferencia de la mitología, las otras tres formas históricamente dominantes de mecanismos conceptuales se convirtieron en propiedad de las *élites* de especialistas cuyos cuerpos de conocimiento se alejaban cada vez más del conocimiento común de la sociedad en general. La ciencia moderna es un paso extremo en este desarrollo, y en la secularización y sofisticación del mantenimiento de los universos. La ciencia no solo corona el alejamiento de lo sagrado del mundo de la vida cotidiana, sino que también aleja de ese mundo al conocimiento para el mantenimiento de universos en cuanto tal. La vida cotidiana queda despojada tanto de la legitimación sagrada, como de la clase de inteligibilidad teórica que la vincularía con el universo simbólico en su totalidad propuesta. Dicho más sencillamente, el miembro "profano" de la sociedad ya no sabe cómo ha de mantenerse conceptualmente su universo, aunque, por supuesto, todavía sabe quiénes son presuntamente los especialistas en el mantenimiento del universo. Los interesantes problemas que plantea esta situación corresponden a una sociología empírica del conocimiento de la sociedad contemporánea y no pueden seguir tratándose en este contexto.

Se da por sobreentendido que los tipos de mecanismo conceptual aparecen históricamente en combinaciones y modificaciones innumerables, y que los tipos que hemos analizado no son necesariamente exhaustivos. Pero en el contexto de la teoría general todavía quedan por discutir dos apli-

caciones de los mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos: la terapia y la aniquilación.

La terapia comporta la aplicación de mecanismos conceptuales para asegurarse que los desviados, de hecho o en potencia, permanezcan dentro de las definiciones institucionalizadas de la realidad o, en otras palabras, para impedir que los "habitantes" de un universo dado "emigren", lo cual se efectúa aplicando el aparato legitimador a los "casos" individuales. Ya que, como hemos visto, toda sociedad enfrenta el peligro de la desviación individual, podemos suponer que la terapia, en cualquier forma que sea, constituye un fenómeno social global. Sus ordenamientos institucionales específicos, desde el exorcismo hasta el psicoanálisis, desde la cura pastoral hasta los programas de asesoramiento personal, corresponden, por supuesto, a la categoría de control social. Lo que sin embargo nos interesa aquí es el aspecto *conceptual* de la terapia. Como ésta debe ocuparse de las desviaciones que se apartan de las definiciones "oficiales" de la realidad, tiene que desarrollar un mecanismo conceptual que dé cuenta de tales desviaciones y mantenga las realidades cuestionadas. Eso requiere un cuerpo de conocimiento que incluya una teoría de la desviación, un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la "cura de almas".

Por ejemplo, en una colectividad que posea homosexualidad militar institucionalizada, el individuo obstinadamente heterosexual será candidato seguro para la terapia, no solo porque sus intereses sexuales constituyen una amenaza evidente para la eficacia combatiente de su unidad de amantes guerreros, sino también porque su desviación resulta psicológicamente subversiva para la virilidad espontánea de los demás. Después de todo, algunos de ellos, tal vez "subconscientemente", podrían sentir la tentación de seguir su ejemplo. A un nivel más fundamental, la conducta del desviado desafía la realidad societaria en cuanto tal, poniendo en tela de juicio sus procedimientos operativos de orden cognoscitivo ("los hombres viriles por naturaleza se aman unos a otros") y normativo ("los hombres viriles *deben* amarse unos a otros") que se dan por establecidos. En realidad, el desviado se alza probablemente como un insulto viviente a los dioses que se aman unos a otros en los cielos, como sus devotos lo hacen en la tierra. Dicha

desviación radical requiere una práctica terapéutica sólida-mente fundada en una teoría terapéutica. Debe existir una teoría de la desviación (o sea, una "patología") que explique esta escandalosa situación (digamos, alegar que se debe a posesión demoníaca). Debe existir un cuerpo de conceptos diagnósticos (digamos, una sintomatología, con los recursos adecuados para aplicarla en ordalías), que en el mejor de los casos no solo permita la especificación precisa de las condiciones agudas, sino también el rastreo de la "heterosexualidad latente" y la pronta adopción de medidas preventivas. Por último, debe existir una conceptualización del proceso curativo en sí (digamos, un catálogo de técnicas exorcistas con sus respectivos fundamentos teóricos adecuados).

Un mecanismo conceptual semejante permite su aplicación terapéutica por los especialistas indicados y también puede ser internalizado por el individuo atacado de desviación: la internalización tendrá eficacia terapéutica de por sí. En nuestro ejemplo, el mecanismo conceptual puede estar destinado a despertar en el individuo un sentimiento de culpa (por ejemplo, el "pánico heterosexual"), proeza no muy costosa si su socialización primaria ha tenido siquiera un mínimo de éxito. Bajo el peso de esa culpa, el individuo llegará a aceptar subjetivamente la conceptualización de su estado tal como se la muestran los médicos terapeutas, tendrá "conocimiento" de su estado y el diagnóstico se volverá para él subjetivamente real. Este mecanismo conceptual puede desarrollarse aún más para permitir la conceptualización (y, por ende, la liquidación conceptual) de cualquier duda que pueda sentir tanto el terapeuta como el "paciente" en cuanto a la terapia. Por ejemplo, puede existir una teoría de la "resistencia" que explique las dudas del segundo y una teoría de la "contra-transferencia" que explique las del primero. La terapia eficaz establece una simetría entre el mecanismo conceptual y su captación subjetiva en la conciencia del individuo; vuelve a socializar al desviado dentro de la realidad objetiva del universo simbólico de la sociedad. Dicho retorno a la "normalidad" produce, como es de suponer, una gran satisfacción subjetiva. El individuo se halla ahora en condiciones de regresar al amoroso abrazo del comandante de su pelotón sabiendo positivamente que se ha "encontrado a sí mismo" y que

una vez más está en gracia frente a la mirada de los dioses.

La terapia utiliza un mecanismo conceptual para mantener a todos dentro del universo de que se trate. La aniquilación, a su vez, utiliza un engranaje similar para liquidar conceptualmente todo lo que esté *fuera* de dicho universo. Este procedimiento puede también describirse como una especie de legitimación negativa. La legitimación mantiene la realidad del universo construido socialmente; la aniquilación *niega* la realidad de cualquier fenómeno o interpretación de fenómenos que no encaje dentro de ese universo. Esto puede efectuarse de dos maneras. Primero: a los fenómenos de desviación puede atribuírseles un *status* ontológico negativo, con fines terapéuticos o sin ellos. La aplicación aniquiladora del mecanismo conceptual suele usarse con más frecuencia para los individuos o grupos extraños a la sociedad y, por ende, indeseables para la terapia. En este caso la operación conceptual es bastante sencilla. La amenaza a las definiciones sociales de la realidad se neutraliza adjudicando un *status* ontológico inferior, y por lo tanto un *status* cognoscitivo carente de seriedad, a todas las definiciones que existan fuera del universo simbólico. De esa manera, la amenaza que para nuestra sociedad homosexual significan los grupos anti-homosexuales vecinos puede liquidarse conceptualmente considerando a esos vecinos como menos que humanos, congénitamente desorientados con respecto al orden justo de las cosas, moradores de tinieblas cognoscitivas irremediables. El silogismo fundamental se enuncia como sigue: Los vecinos son una tribu de bárbaros. Los vecinos son anti-homosexuales. Por lo tanto, su anti-homosexualidad es un absurdo bárbaro, que hombres razonables no pueden tomar en serio. El mismo procedimiento conceptual puede ciertamente aplicarse también a los desviados dentro de la sociedad. Ya sea que luego se proceda de la aniquilación a la terapia, o que, más bien, se liquide físicamente lo que ya se ha liquidado conceptualmente, eso es cuestión de política práctica. El poder material del grupo liquidado conceptualmente resultará factor no despreciable en la mayoría de los casos. A veces las circunstancias desgraciadamente obligan a seguir en términos amistosos con los bárbaros.

Segundo: la aniquilación involucra el intento más ambicioso de explicar todas las definiciones desviadas de la

realidad según conceptos que pertenecen al universo propio. Dentro de un marco de referencia teológico, esto comporta la transición de la herejía a la apologética. Las concepciones desviadas no solo reciben un *status* negativo, sino que se abordan teóricamente en detalle. La meta final de este procedimiento consiste en *incorporar* las concepciones desviadas dentro del universo propio y así liquidarlas definitivamente. Por tanto, debe *traducirse* a conceptos derivados del universo propio. De esta manera, la negación del universo propio se transforma sutilmente en una afirmación de él. Siempre se da por sobreentendido que el negador no sabe en realidad lo que está diciendo. Sus afirmaciones cobran sentido solo cuando se las traduce a términos más "correctos", o sea, a términos que derivan del universo que él niega. Por ejemplo, nuestros teorizadores homosexuales pueden argumentar que todos los hombres son homosexuales por naturaleza. Los que niegan esto, en virtud de estar poseídos por demonios o sencillamente porque son bárbaros, están negando su propia naturaleza; en lo profundo de sí saben que eso es así. Por lo tanto, con solo examinar cuidadosamente sus declaraciones se descubren la justificación y la mala fe de su posición. Lo que puedan alegar en esta materia puede entonces traducirse en una afirmación del universo homosexual al que niegan ostensiblemente. Dentro de un marco de referencia teológica, el mismo procedimiento demuestra que el diablo glorifica a Dios sin saberlo, que toda incredulidad es deshonestidad inconsciente y que hasta el ateo es *en realidad* creyente.

Las aplicaciones terapéuticas y aniquiladoras de los mecanismos conceptuales son inherentes al universo simbólico en cuanto tal. Si este último ha de abarcar toda la realidad, no es posible permitir que nada quede fuera de su alcance conceptual. En principio al menos, sus definiciones de la realidad deben abarcar la totalidad del ser. Los engranajes conceptuales mediante los cuales se intenta esta totalización, varían históricamente en grados de artificiosidad y aparecen *in nuce* tan pronto como cristaliza el universo simbólico.

c) *Organización social para el mantenimiento de los universos simbólicos.*

Todos los universos construidos socialmente cambian porque son productos históricos de la actividad humana, y e.

cambio es producido por las acciones concretas de los seres humanos. Si nos sumergimos en las complejidades de los mecanismos conceptuales por los que se mantiene cualquier universo específico, tal vez olvidemos este hecho sociológico fundamental. La realidad se define socialmente, pero las definiciones siempre se *encarnan*, vale decir, los individuos y grupos de individuos concretos sirven como definidores de la realidad. Para comprender en un momento dado el estado del universo construido socialmente o los cambios que sufre con el tiempo, es necesario comprender la organización social que permite a los definidores efectuar sus definiciones. Expresándonos más burdamente, resulta esencial seguir formulando preguntas sobre las conceptualizaciones históricamente disponibles de la realidad, desde el “¿Qué?” abstracto hasta el “¿Quién lo dice?” sociológicamente concreto⁹⁰.

Como ya hemos visto, la especialización del conocimiento y la organización concomitante de los elencos para administrar los cuerpos de conocimiento especializado surgen como resultado de la división del trabajo. Es posible concebir una primera etapa de este desarrollo en la que no existe rivalidad entre los diferentes expertos. Cada zona de idoneidad se define por los hechos pragmáticos de la división del trabajo. El experto en caza no pretenderá poseer idoneidad para la pesca y, por ende, no tendrá motivos para competir con el cazador experto.

A medida que surgen formas más complejas de conocimiento y se acumula un superávit económico, los expertos se consagran exclusivamente a los temas de su especialidad, los cuales, por el desarrollo de mecanismos conceptuales, tal vez se alejen cada vez más de las necesidades pragmáticas

⁹⁰ De nuestros presupuestos teóricos surge claramente que no podemos aquí entrar en detalles sobre la cuestión de la “sociología de los intelectuales”. Además de la importante obra de Mannheim en este terreno (especialmente en *Ideology and Utopia —Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar— y *Essays on the Sociology of Culture —Ensayos sobre sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar—), cf. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge* (Nueva York, Columbia University Press, 1940); Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (Stuttgart, 1949); Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (París, 1955); *El opio de los intelectuales* (Buenos Aires, Leviatán, 1967); George B. de Huszar (comp.), *The Intellectuals* (Nueva York, Free Press of Glencoe, 1960).

de la vida cotidiana. Los expertos en estos refinados cuerpos de conocimiento reclaman un *status* nuevo; no solo son especialistas en tal o cual sector del acopio social de conocimiento, sino que demandan jurisdicción definitiva sobre la totalidad de dicho acopio. Son expertos universales, hablando literalmente. Esto no significa que pretenden saberlo todo, sino que más bien pretenden saber la significación definitiva de lo que todos saben y hacen. Tal vez haya otros hombres que continúen jalonando sectores particulares de la realidad, pero los expertos reclaman idoneidad en las definiciones últimas de la realidad en cuanto tal.

Esta etapa del desarrollo del conocimiento tiene una cantidad de consecuencias. La primera, que ya hemos estudiado, es la aparición de la teoría pura. Como los expertos universales operan en un plano de gran abstracción con respecto a las vicisitudes de la vida cotidiana, tanto ellos mismos como los demás pueden sacar en conclusión que sus teorías no tienen ninguna relación con la vida continua de la sociedad, sino que existen en una especie de cielo platónico de ideación ahistórica y asocial. Esto, por supuesto, es una ilusión, pero puede tener gran fuerza histórico-social en virtud de la relación que existe entre los procesos que definen la realidad y los que la producen.

Una segunda consecuencia la constituye el fortalecimiento del tradicionalismo en las acciones institucionalizadas que así se legitiman, o sea, un fortalecimiento de la tendencia inherente de la institucionalización hacia la inercia⁹¹. La habituación y la institucionalización en sí mismas limitan la flexibilidad de las acciones humanas. Las instituciones tienden a persistir, a no ser que se vuelvan "problemáticas". Las legitimaciones definitivas refuerzan inevitablemente esta tendencia. Cuanto más abstractas resultan las legitimaciones, menos probabilidad existe de que se modifiquen según las cambiantes exigencias pragmáticas. Si, de cualquier modo, existe una tendencia a seguir como antes, ésta evidentemente se fortalece al tener excelentes razones para que así suceda. lo que significa que las instituciones pueden persistir aun cuando, para un observador exterior, hayan perdido su funcionalidad o practicidad originarias. Ciertas cosas se hacen

⁹¹ Sobre las legitimaciones últimas que fortalecen la "inercia" institucional (la "fidelidad" de Simmel), compárese a Durkheim y Pareto.

no porque *resulta*, sino porque *son justas*, es decir, justas en términos de las definiciones últimas de la realidad promulgadas por los expertos universales⁹².

La aparición de elencos dedicados exclusivamente a la legitimación del mantenimiento de los universos también da lugar a conflictos sociales, algunos de los cuales se producen entre expertos y profesionales. Estos últimos, por razones que no hay por qué detallar, pueden llegar a resentirse por las grandiosas pretensiones de los expertos y los privilegios sociales concretos que las acompañan. Quizás ha de resultarles particularmente irritante que los expertos pretendan conocer la significación última de las actividades de los profesionales mejor que estos mismos. Dichas rebeliones por parte de los "profanos" puede que hagan surgir definiciones rivales con respecto a la realidad y que eventualmente aparezcan nuevos expertos encargados de las nuevas definiciones. La antigua India aporta algunos de los mejores ejemplos históricos acerca de este punto. Los brahmanes, en cuanto expertos en la realidad última, consiguieron, en asombrosa medida, implantar sus definiciones de la realidad en la sociedad en general. Cualesquiera que hayan sido sus orígenes, el sistema de castas que se difundió durante un período de siglos hasta abarcar la mayor parte del subcontinente índico, se consideró una construcción brahmánica, al punto de que, unos tras otros, los príncipes reinantes invitaban a los brahmanes a servirles de "ingenieros sociales" para establecer el sistema en nuevos territorios (en parte, porque el sistema se consideró sinónimo de civilización superior y, en parte también, porque sin duda los príncipes comprendieron su enorme capacidad de control social). El Código de Manú nos proporciona una excelente idea tanto de los propósitos sociales de los brahmanes, como de las ventajas sumamente mundanas que éstos acumularon a raíz de haber sido aceptados como los delineadores cósmicamente designados. Sin embargo, era inevitable que en tal ocasión se produjese un conflicto de poder entre los teóricos y los profesionales. Estos últimos estaban representados por los chatrias, los miembros de la casta militar y principesca. La literatura épica de la antigua India, el

⁹² Precisamente es éste el punto más débil de cualquier interpretación funcionalista de las instituciones, ya que tiende a buscar practicas que, de hecho, no existen.

Mahabharata y el Ramayana, atestiguan con elocuencia este conflicto. No es accidental que las dos grandes rebeliones teóricas contra el universo brahmánico, o sea, el jainismo y el budismo, tuviesen su ubicación social en la casta de los chatrias. Huelga agregar que las nuevas definiciones de la realidad realizadas tanto por el jainismo como por el budismo, produjeron sus propios elencos de expertos, lo que probablemente también ocurrió en el caso de los poetas épicos que desafiaron el universo brahmánico de manera menos amplia y menos artificiosa⁹³.

Lo anterior nos lleva a otra posibilidad de conflicto igualmente importante: el que puede surgir entre camarillas rivales de expertos. En tanto las teorías sigan teniendo aplicaciones pragmáticas inmediatas, la rivalidad que pueda existir resulta fácil de zanjar por medio de pruebas pragmáticas. Puede haber teorías en competencia acerca de la caza del jabalí, en las cuales tengan intereses creados las camarillas rivales de expertos de caza. La cuestión puede resolverse con relativa facilidad si se observa cuál teoría es la que da más resultado para matar más jabalíes. Esa posibilidad no existe en el caso de que haya que decidir, por ejemplo, entre una teoría politeísta y una teoría henoteísta del universo. Los teorizadores respectivos se ven obligados a sustituir la argumentación abstracta por pruebas pragmáticas. Dicha argumentación, por su naturaleza misma, no transmite la convicción inherente del éxito pragmático. Lo que es conveniente para un hombre puede no serlo para otro. En realidad no podemos culpar a esos teorizadores si recurren a respaldos más sólidos para el escaso poder de la sola argumentación, como podría ser, por ejemplo, que las autoridades empleasen la fuerza armada para imponer uno de los argumentos por encima de sus competidores. En otras palabras, las definiciones de la realidad pueden ser impuestas por la policía, lo que —dicho sea de paso— no tiene por qué significar que tales definiciones seguirán siendo menos convincentes que las que se aceptan “voluntariamente”: el poder en la sociedad incluye el poder de determinar procesos decisivos de socialización y, por lo tanto, el poder de *producir* la realidad. De cualquier manera, las

⁹³ Sobre el conflicto brahmán/chatria, compárese el trabajo de Weber sobre la sociología de la religión en la India.

simbolizaciones sumamente abstractas (vale decir, las teorías muy alejadas de la experiencia concreta de la vida cotidiana) son ratificadas por un apoyo más social que empírico⁹⁴. Puede decirse que de esta manera vuelve a introducirse un pseudopragmatismo. Puede asimismo repetirse que las teorías son convincentes porque *funcionan*, o sea, funcionan en el sentido de que se han vuelto conocimiento normal, establecido, dentro de la sociedad de que se trate.

Estas consideraciones implican que siempre existirá una base socio-estructural para rivalidades entre definiciones competitivas de la realidad y que el resultado de la rivalidad resultará afectado, si no determinado rotundamente en todos los casos, por el desarrollo de dicha base. Es muy posible que las formulaciones teóricas abstractas se fragüen en aislamiento casi total de los vastos movimientos de la estructura social, y en esos casos la competencia entre expertos rivales puede producirse en una especie de vacío societal. Por ejemplo, dos camarillas de derviches ermitaños pueden seguir disputando en medio del desierto sobre la naturaleza última del universo, sin que ningún observador exterior sienta el menor interés por la disputa. Sin embargo, no bien alguno de los dos puntos de vista encuentra eco en la sociedad circundante, serán principalmente los intereses extra-teóricos los que habrán de decidir el resultado de la disputa. Los diferentes grupos sociales tendrán afinidades diferentes con las teorías en competencia y, subsiguientemente, se convertirán en "portadores" de éstas⁹⁵. De esta suerte, la teoría derviche A puede resultar atrayente para las clases superiores y la teoría derviche B puede serlo para la clase media de la sociedad en cuestión, por razones muy alejadas de las pasiones que animaron a los inventores originales de dichas teorías. Las camarillas competitivas de expertos llegarán así a adherir a los grupos "portadores" y su destino posterior dependerá del resultado del conflicto, sea cual fuere el que indujo a esos grupos a adoptar las teorías respectivas. Así pues, las definiciones rivales sobre la realidad se deter-

⁹⁴ Sobre la convalidación social de proposiciones que resultan difíciles de convalidar empíricamente, cf. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill., Row, Peterson and Co., 1957).

⁹⁵ El término "afinidad" (*Wahlverwandschaft*) deriva de Scheler y Weber.

minan en la esfera de los intereses sociales competitivos cuya rivalidad, a su vez, se "traduce" en términos teóricos. La cuestión de si los expertos rivales y sus respectivos adeptos son "sinceros" o no en sus relaciones subjetivas con las teorías de que se trate, presenta solo un interés secundario para la apreciación sociológica de estos procesos.

Cuando se produce una rivalidad no solo teórica, sino también práctica entre grupos de expertos consagrados a formular diferentes definiciones últimas de la realidad, la despragmatización de la teoría se subvierte, y la fuerza pragmática de las teorías involucradas se vuelve extrínseca, vale decir que una de las teorías se "demuestra" como pragmáticamente superior en virtud, no de sus cualidades intrínsecas, sino de su aplicabilidad a los intereses sociales del grupo que se ha convertido en su "portador". Existe gran variabilidad histórica en la organización social de los expertos teóricos que surge de esto. Si bien resulta a todas luces imposible ofrecer aquí una tipología exhaustiva, será conveniente analizar algunos de los tipos más generales.

Ante todo, existe, quizá paradigmáticamente, la posibilidad de que los expertos universales ejerzan un monopolio efectivo sobre todas las definiciones últimas de la realidad en la sociedad. Esta situación puede considerarse paradigmática porque existe una buena razón para pensar que resulta típica de las primeras fases de la historia humana. El monopolio aludido significa que una sola tradición simbólica mantiene al universo en cuestión. Estar en la sociedad implica, pues, aceptar esta tradición. Los expertos en la tradición son reconocidos como tales virtualmente por todos los integrantes de la sociedad y no tienen que vérselas con ningún competidor efectivo. Todas las sociedades primitivas que se ofrecen empíricamente a nuestra curiosidad parecen pertenecer a este tipo, al que también pertenece, con ciertas modificaciones, la mayoría de las civilizaciones arcaicas⁹⁶. Esto no significa que en esas sociedades no existan escépticos, que todos sin excepción hayan internalizado por completo la tradición, sino más bien que lo que hay de escepticismo no se ha organizado socialmente para presentar un reto a los sostenedores de la tradición "oficial"⁹⁷.

⁹⁶ Sobre definiciones monopolistas de la realidad en las sociedades primitivas y arcaicas, compárese a Durkheim y a Voegelin.

⁹⁷ La obra de Paul Radin sugiere que el escepticismo puede aparecer aun en esas situaciones monopolistas.

En tal situación, la tradición monopolizadora y sus administradores especialistas se sostienen gracias a una estructura unificada de poder. Los que ocupan posiciones decisivas del poder están preparados para usarlo con el fin de imponer las definiciones tradicionales de la realidad a la población que depende de su autoridad. Potencialmente, las conceptualizaciones competitivas del universo se liquidan tan pronto aparecen, ya sea porque se destruyan físicamente (“el que no adore a los dioses debe morir”) o porque se integren dentro de la tradición misma (los expertos universales sostienen que el panteón rival Y no es “en realidad” sino otro aspecto o nombre del panteón tradicional X). En este último caso, si los expertos consiguen imponer su argumentación y la competencia se liquida por medio de una “fusión de empresas”, podría decirse que la tradición se enriquecerá y se hará diferenciada. La competencia también puede aislarse dentro de la sociedad y en esa forma volverse inocua en lo que concierne al monopolio tradicional: por ejemplo, ningún miembro del grupo conquistador o gobernante puede adorar a los dioses del tipo Y, pero los estratos sometidos o inferiores pueden hacerlo. El mismo aislamiento protector puede aplicarse a los pueblos extranjeros o “huéspedes”⁸⁸.

La cristiandad medieval (que ciertamente no puede considerarse primitiva o arcaica, pero que aun así constituye una sociedad con un monopolio simbólico efectivo) proporciona un ejemplo inmejorable de los tres tipos de procedimientos liquidadores. La herejía declarada debía ser destruida físicamente, ya fuera que se encarnase en un individuo (por ejemplo, una bruja), o en una colectividad (por ejemplo, la comunidad albigense). Al mismo tiempo, la Iglesia, como custodia monopolizadora de la tradición cristiana, tenía bastante flexibilidad como para incorporar dentro de esa tradición a una variedad de creencias y prácticas populares, en tanto éstas no cuajaran en desafíos heréticos y articulados al universo cristiano en cuanto tal. No importaba que los labriegos tomaran uno de sus antiguos dioses, lo “bautizaran” como santo cristiano y continuaran contando las viejas historias y celebrando las antiguas fiestas dedicadas a aquél. Y había por lo menos ciertas defini-

⁸⁸ La expresión “pueblos huéspedes” (*Gastvölker*) deriva de Weber.

ciones en competencia de la realidad que podían aislarse dentro de la cristiandad sin que constituyeran una amenaza para ésta. El caso más importante de esta clase es, por supuesto, el de los judíos, aunque también se produjeron situaciones similares cuando cristianos y musulmanes se vieron obligados a vivir en estrecho contacto en tiempos de paz. Este tipo de segregación, dicho sea de paso, también protegió a los universos judío y musulmán contra la “contaminación” cristiana. En tanto las definiciones en competencia de la realidad pueden segregarse conceptual y socialmente como apropiadas para extranjeros e *ipso facto* no relevantes para uno mismo, es posible sostener relaciones bastante amistosas con estos extranjeros. Las dificultades surgen cada vez que se franquea la “extrañeza” y aparece el universo desviado como *habitat* posible para la sociedad propia.

En ese punto es probable que los expertos recurran al fuego y a la espada, o, como alternativa —en caso de no poder disponer de ellos— que entablen negociaciones ecuménicas con los competidores.

Las situaciones monopolistas de esta índole presuponen un alto grado de estabilidad socio-estructural y son de por sí estructuralmente estabilizadoras. Las definiciones tradicionales de la realidad inhiben el cambio social; inversamente, las rupturas en la aceptación establecida del monopolio lo aceleran. No debería sorprendernos, pues, que exista una profunda afinidad entre aquellos a quienes les interesa retener las posiciones de poder establecidas y los elencos que administran las tradiciones monopolizadoras para el mantenimiento de los universos. En otras palabras, las fuerzas políticas conservadoras tienden a apoyar los reclamos monopolizadores de los expertos universales, cuyas organizaciones también monopolizadoras tienden a ser políticamente conservadoras. Históricamente, la mayor parte de estos monopolios ha sido, por supuesto, religiosa, por lo que es posible decir que las iglesias, entendidas como combinaciones monopolistas de expertos con dedicación exclusiva para una definición religiosa de la realidad, son inherentemente conservadoras una vez que han conseguido estabilizar su monopolio en una sociedad dada. Recíprocamente, los grupos gobernantes a los que preocupa el mantenimiento del *statu quo* político tienen una orientación religiosa esencial-

mente eclesiástica y, por eso mismo, sospecharán de todas las innovaciones en la tradición religiosa ⁹⁹.

Las situaciones monopolistas pueden no lograr establecerse o mantenerse por diversas razones históricas, tanto "internacionales" como "domésticas". Por lo tanto, es posible que la lucha entablada entre las tradiciones que compiten y su elenco administrativo continúe largo tiempo. Cuando una definición particular de la realidad llega a estar anexada a un interés de poder concreto, puede llamársela ideología ¹⁰⁰. Hay que hacer notar que este vocablo tiene poca utilidad si se lo aplica a esa especie de situación monopolista que analizamos antes. Es casi un absurdo hablar, por ejemplo, de la cristiandad como ideología de la Edad Media —aun cuando tuviese usos políticos evidentes para las clases gobernantes— por la sencilla razón de que el universo cristiano estaba "habitado" por todos los que componían la sociedad medieval, tanto los siervos como los señores. En el período que siguió a la Revolución Industrial, sin embargo, se justifica hasta cierto punto que a la cristiandad se la llame ideología burguesa, porque la burguesía utilizaba la tradición cristiana y sus elencos en su lucha contra la nueva clase trabajadora industrial, que en la mayor parte de los países europeos ya no podía decirse que "habitaba" el universo cristiano ¹⁰¹. Casi no tiene sentido usar el término si dos definiciones diferentes de la realidad se enfrentan mutuamente en contacto intersocietal; por ejemplo, si hablásemos de la "ideología cristiana" de los cruzados y de la "ideología musulmana" de los sarracenos. Lo que dis-

⁹⁹ Sobre la afinidad entre las fuerzas políticamente conservadoras y los monopolios religiosos ("iglesias"), compárese el análisis de la hierocracia realizado por Weber.

¹⁰⁰ El término "ideología" se ha usado con tantos sentidos diferentes que parecería imposible darle un significado preciso. Hemos decidido conservarlo, en un sentido estrictamente definido, porque así resulta útil y es preferible a un neologismo. No tiene objeto que discutamos aquí las transformaciones de este término tanto en la historia del marxismo como en la sociología del conocimiento. Para un provechoso panorama general, cf. Kurt Lenk (comp.), *Ideologie*.

¹⁰¹ Sobre la relación de la cristiandad con la ideología burguesa, véanse Marx y Veblen. Un panorama útil del tratamiento de la religión por este último puede obtenerse en la antología *Marx and Engels on Religion* (Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1957).

tingue a la ideología reside más bien en que el mismo universo general se interpreta de maneras diferentes que dependen de intereses creados concretos dentro de la sociedad de que se trate.

Con frecuencia una ideología es adoptada por un grupo en razón de elementos teóricos específicos conducentes a sus intereses. Por ejemplo, cuando un grupo de campesinos empobrecidos lucha contra un consorcio comercial urbano que los ha sojuzgado económicamente, tal vez se agrupe en torno de una doctrina religiosa que sostenga las virtudes de la vida agrícola, condene la economía financiera y su sistema crediticio como inmoral y denuncie los lujos de la vida ciudadana. La "ventaja" ideológica de una doctrina semejante para los campesinos resulta obvia. Pueden hallarse buenos ejemplos ilustrativos a este respecto en la historia antigua de Israel. Sin embargo, sería un error imaginarse que la relación entre un grupo de intereses y su ideología siempre resulta tan lógica. Todo grupo comprometido en conflictos sociales requiere solidaridad, y las ideologías generan solidaridad. La elección de una ideología particular no se basa forzosamente en sus elementos teóricos intrínsecos, sino que puede surgir de un encuentro casual. Por ejemplo, no se sabe a ciencia cierta si fueron elementos intrínsecos de la cristiandad los que la revistieron de "interés" político para ciertos grupos en épocas de Constantino. Más bien parece ser que la cristiandad (que originalmente era una ideología de clase media inferior, si es que algo era) estaba apareada con poderosos intereses para fines políticos que poco tenían que ver con su contenido religioso. Cualquiera otra cosa podría haber servido igualmente; lo que ocurrió fue que la cristiandad estaba al alcance en esos momentos cruciales de decisión. Por supuesto que una vez que la ideología es adoptada por un grupo cualquiera (más exactamente, una vez que una doctrina particular *se convierte* en la ideología del grupo en cuestión), se modifica de acuerdo con los intereses que ahora debe legitimar, lo que entraña un proceso de selección y adición con respecto al cuerpo original de proposiciones teóricas. Pero no hay razón para suponer que estas modificaciones tengan que afectar a la totalidad de la doctrina adoptada. En una ideología pueden existir grandes elementos que no tienen mayor relación con los intereses legitimados, pero que el grupo "portador" sos-

tiene con vigor sencillamente porque está comprometido con la ideología. En la práctica, esto puede ocasionar que los detentadores del poder respalden a sus expertos ideológicos en escaramuzas teóricas que en nada atañen a sus intereses. La participación de Constantino en las controversias cristológicas de la época constituye un buen ejemplo ilustrativo para el caso.

Importa recordar que la mayoría de las sociedades modernas son pluralistas, sentido éste que comparten un universo central, establecido en cuanto tal, y diferentes universos parciales que coexisten en un estado de acomodación mutua. Estos últimos tienen probablemente algunas funciones ideológicas, pero los conflictos abiertos entre las ideologías han sido reemplazados por grados variables de tolerancia o aun de cooperación. Dicha situación, provocada por una constelación de factores no teóricos, presenta agudos problemas teóricos para los expertos tradicionales. Para administrar una tradición que tiene pretensiones monopolistas inmemoriales, tienen que hallar las maneras de legitimar teóricamente la desmonopolización que se ha producido. A veces optan por seguir proclamando las viejas demandas totalitarias como si nada hubiera ocurrido; pero son muy pocos los que toman en serio estas demandas. Sea cual fuere la actitud de los expertos, lo cierto es que la situación pluralista altera no solo la posición social de las definiciones tradicionales de la realidad, sino también la manera en que éstas son consideradas en la conciencia de los individuos¹⁰².

La situación pluralista presupone una sociedad urbana con una división del trabajo altamente desarrollada, una alta diferenciación concomitante en la estructura social y un gran superávit económico. Estas condiciones, que prevalecen evidentemente en la sociedad industrial moderna, existían al menos en ciertos sectores de las sociedades primitivas. Las ciudades del período greco-romano posterior pueden servir de ejemplo para el caso. La situación pluralista marcha a la par con las condiciones de un rápido cambio social y, en realidad, el pluralismo mismo constituye un factor acelerador, precisamente porque contribuye a minar la eficacia de resistencia al cambio que tienen las

¹⁰² Cf. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Friburgo, Rombach, 1963).

definiciones tradicionales de la realidad. El pluralismo fomenta tanto el escepticismo como la innovación y por ende, resulta inherentemente subversivo para la realidad ya establecida del *statu quo* tradicional. Resulta fácil simpatizar con los expertos en las definiciones tradicionales de la realidad cuando rememoran con nostalgia los tiempos en que dichas definiciones retenían el monopolio en ese terreno.

Un tipo de experto que tiene importancia históricamente, posible en principio en cualquiera de las situaciones que acabamos de examinar, es el intelectual, al que podemos definir como un experto cuya idoneidad no es requerida por la sociedad en general¹⁰³. Esto implica volver a definir el conocimiento *vis-à-vis* del saber "oficial", o sea, algo más que una interpretación un poco desviada de este último. El intelectual es, pues, por definición, un tipo marginal. No nos concierne dilucidar aquí si al principio fue marginal y luego se convirtió en intelectual (como es el caso de muchos judíos intelectuales de Occidente en la actualidad), o si su marginalidad fue consecuencia directa de sus aberraciones intelectuales (el caso del hereje sometido al ostracismo)¹⁰⁴. Del modo que fuere, su marginalidad social expresa su falta de integración teórica dentro del universo de su sociedad: aparece como la contraparte del experto en la cuestión de definir la realidad. Al igual que el experto "oficial", tiene un plan para la sociedad en general; pero, mientras el del primero está concertado con los programas institucionales, a los que sirve de legitimación teórica, el del intelectual se mueve en un vacío institucional, socialmente objetivado a lo sumo en una subsociedad de intelectuales colegas. La medida en que dicha subsociedad es capaz de subsistir depende evidentemente de las configuraciones estructurales de la sociedad en general; pero lo cierto es que un cierto grado de pluralismo resulta ser condición necesaria.

El intelectual tiene a su alcance una cantidad de opciones

¹⁰³ Nuestro concepto del intelectual como "experto no requerido" no difiere mucho de la insistencia de Mannheim sobre la marginalidad del intelectual. Si ha de hacerse de éste una definición útil desde el punto de vista sociológico, creemos importante distinguir claramente entre este tipo y el "hombre ilustrado" en general.

¹⁰⁴ Sobre la marginalidad de los intelectuales, compárese el análisis de la "objetividad" del extranjero hecho por Simmel, y el de Veblen acerca del papel intelectual de los judíos.

históricamente interesantes en su situación. Puede retirarse a una subsociedad intelectual, que entonces puede hacer las veces de refugio emocional, y (lo que es más importante aún) servirle de base social para la objetivación de sus definiciones divergentes de la realidad. En otras palabras, el intelectual puede sentirse "en su casa" dentro de la subsociedad, como no le ocurre dentro de la sociedad más amplia, y al mismo tiempo ser subjetivamente capaz de mantener sus concepciones divergentes —que la sociedad más amplia aniquila—, porque en la subsociedad existen otros que las consideran realidad. Más tarde ese mismo intelectual desarrollará diversos procedimientos para proteger la realidad precaria de la subsociedad contra las amenazas de aniquilación desde el exterior. En el plano teórico, estos procedimientos incluirán las defensas terapéuticas de que ya hemos hablado. En la práctica, el procedimiento más importante lo constituirá la limitación de todas sus relaciones significativas a las de sus colegas de la subsociedad, evitando a los extraños, que siempre encarnan la amenaza de aniquilación. La secta religiosa puede ser considerada como prototipo de las subsociedades de esta índole ¹⁰⁵. Dentro del refugio que brinda la comunidad de la secta, hasta las concepciones más extraviadas asumen el carácter de la realidad objetiva. Recíprocamente, el retiro sectario es típico de situaciones en que las definiciones previamente objetivadas se desintegran, es decir, pierden objetivación en la sociedad global. Los detalles de estos procesos corresponden a una sociología histórica de la religión, aunque hay que agregar que las diversas formas secularizadas del sectarismo constituyen una característica clave de los intelectuales en la sociedad pluralista moderna.

La revolución es, por supuesto, una opción de gran importancia histórica. En este caso los intelectuales emprenden la realización de sus designios para la sociedad *en* la sociedad. Es imposible analizar aquí las formas diversas asumidas históricamente por esta opción ¹⁰⁶, pero hay que destacar un punto teórico importante. Así como el intelectual

¹⁰⁵ Cf. Peter L. Berger, "The Sociological Study of Sectarianism", en *Social Research*, invierno de 1954, pp. 467 y sigs.

¹⁰⁶ Compárese el análisis de Mannheim con respecto a los intelectuales revolucionarios. Para el prototipo ruso de estos últimos, cf. E. Lampert, *Studies in Rebellion* (Nueva York, Praeger, 1957).

que se retira necesita que otros lo ayuden a mantener sus definiciones divergentes de la realidad *en cuanto* realidad, así también el intelectual revolucionario necesita de otros para confirmar *sus* concepciones divergentes. Este requerimiento es mucho más fundamental que el hecho evidente de que ninguna conspiración puede triunfar sin organización. El intelectual revolucionario debe conseguir otros que mantengan para él la *realidad* (vale decir, la plausibilidad subjetiva en su propia conciencia) de la ideología revolucionaria. Todas las definiciones socialmente significativas de la realidad deben objetivarse por medio de procesos sociales. Consecuentemente, los subuniversos requieren subsociedades como bases de objetivación, y las contra-definiciones de la realidad requieren contra-sociedades. Huelga agregar que cualquier triunfo práctico de la ideología revolucionaria fortalecerá la realidad que posee dentro de la subsociedad y dentro de la conciencia de los integrantes de ella. Su realidad asume proporciones masivas cuando todos los estratos sociales se convierten en sus "portadores". La historia de los movimientos revolucionarios modernos aporta muchos ejemplos de la transformación de los intelectuales revolucionarios en legitimadores "oficiales" tras el triunfo de dichos movimientos¹⁰⁷, lo que sugiere no sólo que existe gran variabilidad histórica en la carrera social de los intelectuales revolucionarios, sino que también pueden efectuarse opciones y combinaciones diferentes dentro de las biografías individuales.

En el análisis anterior hemos puesto de relieve los aspectos estructurales en la existencia social de los elencos para el mantenimiento de los universos, lo que ningún estudio sociológico genuino podría dejar de hacer. Las instituciones y los universos simbólicos se legitiman por medio de individuos vivientes, que tienen ubicación e intereses sociales concretos. La historia de las teorías legitimadoras siempre forma parte de la historia de la sociedad como un todo. Ninguna "historia de las ideas" se efectúa en el aislamiento de la sangre

¹⁰⁷ La transformación de los intelectuales revolucionarios en legitimadores del *statu quo* puede estudiarse en su forma prácticamente "pura" en el desarrollo del comunismo ruso. Para una aguda crítica de este proceso desde un punto de vista marxista, cf. Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (Munich, 1960).

y el sudor de la historia general. Pero una vez más debemos destacar que tal cosa no significa que estas teorías sean nada más que reflejos de procesos institucionales "subyacentes"; las relaciones entre las "ideas" y los procesos sociales que las sustentan siempre son dialécticas. Es correcto afirmar que las teorías se urden con el fin de legitimar las instituciones ya existentes. Pero también sucede que las instituciones sociales se cambian con el propósito de conformarlas a teorías que ya existen, vale decir, de hacerlas más "legítimas". Los expertos en legitimación pueden operar como justificadores teóricos del *statu quo*; también pueden aparecer como ideólogos revolucionarios. Las definiciones de la realidad tienen poder de auto-cumplimiento. Las teorías pueden *realizarse* en la historia, aun aquellas que tenían un carácter sumamente abstruso cuando fueron concebidas por primera vez por sus inventores. Un ejemplo de esta posibilidad histórica y que ha llegado a ser proverbial es el de Karl Marx cavilando en la biblioteca del Museo Británico. Consecuentemente, el cambio social debe siempre entenderse como vinculado por una relación dialéctica a la "historia de las ideas". Las apreciaciones tanto "idealistas" como "materialistas" de esta relación pasan por alto dicha dialéctica y de ese modo distorsionan la historia. La misma dialéctica prevalece en las transformaciones generales de los universos simbólicos que hemos tenido oportunidad de examinar. Lo que sigue siendo sociológicamente esencial es el reconocimiento de que todos los universos simbólicos y todas las legitimaciones son productos humanos; su existencia se basa en la vida de individuos concretos, y fuera de esas vidas carecen de existencia empírica.