

# I. Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana

## 1. LA REALIDAD DE LA VIDA COTIDIANA

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

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

Sin embargo, dado el propósito particular de la presente obra, no podemos soslayar del todo el problema filosófico. El mundo de la vida cotidiana no solo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos. Antes de emprender nuestra tarea principal debemos, por lo tanto, tratar de clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana, a saber, las objetivaciones de los procesos (y significados) subjetivos por medio de los cuales se 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 sólo en el sentido de que puede servir de punto de partida para el análisis sociológico. Las consideraciones que siguen tienen, por tanto, el carácter de prolegómenos filosóficos y, de suyo, pre-sociológicos. El método que consideramos más conveniente para clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana es el del análisis fenomenológico, método puramente descriptivo y, como tal, "empírico", pero no "científico", que así consideramos la naturaleza de las ciencias empíricas<sup>1</sup>.

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

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

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

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

de observarse con suma claridad al despertar de un sueño.

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

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

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

perimento la vida cotidiana en grados diferentes de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal. Lo más 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 tarca 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 pro-

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

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

trducido 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 incorporarle 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, habré de encararlo como problema, antes que reintegrarlo sencillamente dentro del sector no problemático de la vida cotidiana. Sin embargo, si llego a la conclusión de que mis colegas se han vuelto locos colectivamente, el problema que surge es todavía de otra clase. Ahora encaro un problema que trasciende los límites de la realidad de la vida cotidiana y que apunta a una realidad completamente distinta. Lo cierto es que mi conclusión de que mis colegas han enloquecido implica,

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

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

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

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

La misma estructura temporal, como ya hemos indicado, es coercitiva. No puedo 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 presentarse en la plena expresividad de la situación “cara a cara”, irrumpirá continuamente en mi tipificación del inglés anónimo para manifestarse como individuo único y por lo tanto atípico, a saber, como mi amigo Henry. El anonimato del tipo es evidentemente menos susceptible a esta clase de individualización cuando la interacción “cara a cara” es cosa del pasado (mi amigo Henry, *el inglés* que conocí cuando era estudiante), o cuando es de índole superficial y transitoria (el inglés con quien sostuve una breve conversación en un tren), o cuando nunca se ha producido (mis competidores comerciales de Inglaterra).

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

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

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

El grado de anonimato que caracteriza mi experiencia de los otros en la vida cotidiana depende, sin embargo, también de otro factor. Veo al vendedor de diarios en la esquina tan regularmente como a mi esposa. Pero el vendedor no tiene tanta importancia para mí y no tengo trato íntimo con él. Puede seguir siendo para mí relativamente anónimo. El grado de interés y el grado de intimidad pueden combinarse para aumentar o disminuir el anonimato de la experiencia. También pueden 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 es-



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

Podríamos agregar aquí otro punto más, aunque sin mayor elaboración. Mis relaciones con otros no se limitan a asociados y contemporáneos. También se refieren a mis antecesores y sucesores, a los que me han precedido y me sucederán en la historia total de mi sociedad. Con excepción de los que fueron mis asociados en el pasado (mi difunto amigo Henry), me relaciono con mis antecesores mediante tipificaciones sumamente anónimas: "mis bisabuelos inmigrantes" y, aún más, "los Padres de la Patria". Mis sucesores, por razones comprensibles, se tipifican de manera todavía más anónima: "los hijos de mis hijos", o "las generaciones futuras". Estas últimas tipificaciones son 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 específicos

de brazos y pies, etc. Estos índices son continuamente accesibles en la situación "cara a cara", que precisamente por eso constituye la situación óptima para darme acceso a la subjetividad ajena. Estos mismos índices no tienen posibilidades de sobrevivir más allá del presente vívido que ofrece la situación "cara a cara". Por otra parte, la ira puede objetivarse empuñando un arma. Digamos que he tenido un altercado con otro hombre, el que me ha dado amplia evidencia expresiva de su enojo contra mí. Esa noche me despierto y veo un cuchillo clavado en la pared encima de mi cama. El cuchillo *qua* objeto expresa la ira de mi adversario, me da acceso a su subjetividad, aunque cuando lo arrojé 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 arrojarle un cuchillo (acto que llevaba presumiblemente la intención de matarme, pero que podría admitirse que tuviera la sola intención de significar esa posibilidad), mi adversario podría haber pintado una cruz negra sobre mi puerta como signo, supongamos, de que ahora ya estamos oficialmente en pie de enemistad. Dicho signo, que no tiene más propósito que el de indicar el significado subjetivo de quien lo hizo, se da también en la realidad común que él y yo compartimos con otros hombres. Reconozco su significado al igual que otros hombres, y sin duda está al alcance del que lo produce como "recordación" objetiva de su intención originaria. De lo dicho surgirá claramente que hay una gran fluidez entre el uso instrumental y el uso significativo de ciertas objetivaciones. No es preciso que nos ocupemos aquí del caso de la magia, en el que se da una combinación muy interesante de ambos usos.

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

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

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

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

rectas de subjetividad “aquí y ahora”. Esta capacidad la 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 estabilizar para mí mi propia

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

El lenguaje se origina en la vida cotidiana a la que toma como referencia primordial; se refiere por sobre todo a la realidad que experimento en la conciencia en vigilia, dominada por el motivo pragmático (vale decir, el grupo de significados que corresponden directamente a acciones presentes o futuras) y que comparto con otros de manera establecida. Si bien el lenguaje también puede usarse para referirse a otras realidades, que se examinarán más adelante, conserva empero su arraigo en la realidad de sentido común de la vida cotidiana. Como sistema de signos, el lenguaje posee la cualidad de la objetividad. El lenguaje se me presenta como una facticidad externa a mí mismo y su efecto sobre mí es coercitivo. El lenguaje me obliga a adaptarme a sus pautas. No puedo emplear las reglas sintácticas del alemán cuando hablo en inglés; no puedo usar palabras inventadas por mi hijo de tres años si quiero comunicarme con los que no son de mi familia; debo tomar en cuenta las normas aceptadas en el habla correcta para diversas ocasiones, aun cuando preferiría usar las mías “incorrectas”, de uso particular. El lenguaje me proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita mi experiencia para desenvolverse. Dicho de otra forma, el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirme objetivar una gran variedad de experiencias que me salen al paso en el curso de mi vida. El lenguaje también tipifica experiencias, permitiéndome 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 al

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

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

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

tingos entre el trato íntimo y el ceremonioso por medio de pronombres (como el *tu* y el *vous* en francés, o el *du* y el *Sie* en alemán), esta distinción marca las coordenadas de un campo semántico que podríamos llamar zona de intimidad. Aquí aparece el mundo del *tutoiement* o de la *Bruderschaft* con una abundante colección de significados que me son accesibles permanentemente para ordenar mi experiencia social. También para el que habla inglés existe, por 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 diferen-

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

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

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

El acopio social de conocimiento establece 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 presentármese 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 conocimiento de la vida cotidiana posee la calidad de un instrumento que se abre paso a tra-

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

Mi conocimiento de la vida cotidiana se estructura en términos de relevancias, algunas de las cuales se determinan por mis propios intereses pragmáticos inmediatos, y otras por mi situación general dentro de la sociedad. La manera como mi esposa prepara mi guiso predilecto no me atañe, siempre que el resultado sea lo que deseo. No me atañe la baja de las acciones de una compañía determinada, si es que no poseo ninguna de esas acciones; tampoco me atañe que los católicos actualicen su doctrina, si soy ateo, ni 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 economía, el

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

Conviene aquí agregar un último punto sobre la distribución social del conocimiento. En la vida cotidiana el conocimiento aparece distribuido socialmente, vale decir que diferentes individuos y tipos de individuos lo poseen en grados diferentes. No comparto en la misma medida mi conocimiento con todos mis semejantes, y tal vez haya cierto conocimiento que no comparto con nadie. Mi pericia profesional la comparto con mis colegas, pero no con mi familia, y es posible que mi habilidad para hacer trampa en el juego no la comparto con nadie. La distribución social del conocimiento de ciertos elementos que constituyen la realidad cotidiana puede llegar a ser sumamente compleja y hasta confusa para el que mira desde afuera. No solo 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 animal<sup>1</sup>. A diferencia de los demás mamíferos superiores, no posee ambiente específico de su especie<sup>2</sup> 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 mucho

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> La expresión "ambiente específico de su especie" está tomada de von Uexküll.

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 mundo<sup>3</sup>. 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 ontogénico<sup>4</sup>. En realidad, si se examina la cuestión en términos del desarrollo orgánico, cabe afirmar que el período

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

<sup>4</sup> La peculiaridad del organismo humano por su fundamento ontogénico se aprecia particularmente en las investigaciones de Portmann.