



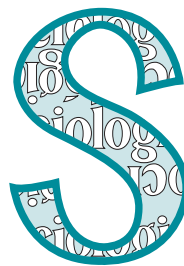
Sociológica, año 15, número 43, pp. 103-151  
Mayo-agosto de 2000

## La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana

Marco Estrada Saavedra\*

### RESUMEN

El artículo se ocupa de las diferencias y relaciones teóricas de los conceptos *mundo de vida* y *vida cotidiana*, en particular en las obras de Alfred Schütz, Ágnes Heller y Jürgen Habermas. Dichas categorías de análisis se toman con frecuencia como sinónimos, por lo que se demerita su uso consistente y metódico en la investigación social (empírica o teórica). En este trabajo se hace una síntesis crítica de los conceptos de vida cotidiana de Schütz y Heller, de manera que, al complementarse, se superan sus insuficiencias respectivas para el análisis de los niveles simbólico y material de la producción de la sociedad en el plano de la cotidianidad. En forma paralela, la crítica y reformulación del concepto *mundo de vida* desde la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas, sirve de puente para hallar las mediaciones teóricas adecuadas que permitan trabajar el concepto de *vida cotidiana* de Schütz y Heller dentro del marco de la teoría de la sociedad de Habermas, sin perder por ello las tensiones ni los impulsos teóricos originales de los otros autores.



\* Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Hamburgo, Alemania. Correo electrónico <marclui@ki.comcity.de>.



*Para Luise, porque ella...*

EL TEMA de este artículo\* se puede resumir en las preguntas ¿cuáles son las diferencias teóricas y conceptuales entre mundo de vida y vida cotidiana?, ¿son éstos sinónimos? En este sentido, ¿podemos ocuparnos exclusivamente de la vida cotidiana sin atender al mundo de vida y viceversa? Obrar de esta manera implica un *déficit* teórico-empírico que puede reflejarse en la inconsistencia de la investigación social.<sup>1</sup>

La vida cotidiana es un tema viejo en la historia de las ideas, especialmente en la filosofía. Su tratamiento, sin embargo, es negativo: como el “lugar de los muchos”, como “la caverna”, como el “espacio del *oikos*”, etcétera. Desde la altiva mirada del filósofo, la vida cotidiana no es sino una fuente de errores y confusiones, pernicioso para el pensamiento claro y la reflexión sobre las cosas divinas y eternas,

\* Agradezco a la fundación Gottlieb Daimler-und Karl Benz-Stiftung por el apoyo financiero que me ha ofrecido para la realización de mi investigación en Alemania.

<sup>1</sup> La advertencia no es para menos: basta echar un vistazo a los autores que se ocupan de la teoría de los movimientos sociales, la movilización colectiva y los actores colectivos, para encontrar vacíos conceptuales severos que ponen en duda la forma —y hasta la validez misma— como abordan y (ab)usan (de) los temas de la vida cotidiana y el mundo de vida en aras de incorporarlos a su propio marco teórico, que un análisis más atento encontraría como mera vacuidad y fantasmagoría. Por ejemplo, de unos años a la fecha se ha “descubierto” la importancia de la vida cotidiana en la constitución de actores colectivos (Jelin, 1987 y 1989; Melucci, 1989; Zemelman, 1989; Fadda, 1990; Coraggio, 1991; Schteingart y D’Andrea, 1991; Massolo, 1992 y 1994; Calderón, 1995). Se afirma que dichos actores no responden a los gastados criterios marxistas y, por tanto, su constitución no pasa necesaria ni exclusivamente por las relaciones de producción, ni responde de manera automática a los cambios estructurales o a las condiciones objetivas. En cambio, se privilegia la cotidianidad



que la “bestialidad de los muchos” inhibe (ver Arendt, 1989: 55-62 y 85-97; 1992: 27-70). El uso del concepto *mundo de vida* es más contemporáneo. Husserl lo introduce como tal en su *Krisis* — filológicamente es posible rastrear su *origen* en el romanticismo alemán, en el movimiento irracionalista y vitalista (Schopenhauer, Nietzsche, Kirkegaard, entre otros), en el historicismo y aun en el evolucionismo de Darwin. Su recepción en las ciencias sociales tiene lugar a través de la imaginativa y profunda obra de Alfred Schütz. Por supuesto, ni la vida cotidiana ni el mundo de vida son trincheras exclusivas de la fenomenología. Su simiente se ha esparcido por todo el espectro del pensamiento social, filosófico y político de nuestros días. En cierta manera, se puede hablar con derecho de una *popularización*.

La presente investigación está dividida en tres apartados: el primero versa sobre el concepto de *mundo de vida* como Schütz lo entendía, y es, a la vez, una suerte de exégesis de lo que en su obra se presenta como *vida cotidiana*. Posteriormente reconstruyo el concepto de *vida cotidiana* de Ágnes Heller y hago una síntesis crítica de éste con el de Schütz en forma de complementos en el nivel simbólico y material de la producción de la sociedad. El último apartado es la crítica y reformulación del concepto mundo de vida desde la *teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, para poder hallar las mediaciones teóricas adecuadas que permitan trabajar tanto el concepto de vida cotidiana de Schütz y Heller dentro del marco de la teoría de la sociedad de Habermas, pero sin perder por ello las tensiones ni los impulsos teóricos originales de los otros autores.

de dichos colectivos, la producción de identidades sociales, etcétera, como una estrategia teórica para abordar su complejidad. No obstante, no ha habido desde estas perspectivas una reflexión sistemática sobre qué significa la vida cotidiana, cuál es su estructura, qué diferencia hay entre vida cotidiana y mundo de vida, etcétera. Los estudios de género y los feministas han rescatado de modo preeminente la esfera de lo cotidiano, pero en lo general la empobrecen insensiblemente al ámbito de lo doméstico; y aunque reconocen la importancia de la vida barrial o comunitaria, rara vez examinan estos fenómenos con categorías *ad hoc* que harían más penetrantes y complejas sus explicaciones.

**ALFRED SCHÜTZ: LA RECEPCIÓN DE LA CATEGORÍA  
MUNDO DE VIDA EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA  
SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE LA VIDA COTIDIANA**

Yo pienso, con angustia y banalidad, que la vida se escapa.  
Se escapa por rendijas que no son ni el tiempo ni la  
escandalosa muerte. Tiempo y muerte huelen a sacristía,  
a metafísica oscura y campanuda. Me interesan más las  
figuras insidiosas de la vida cotidiana, obra de roedores, no  
de demiurgos. Pienso en esos innumerables o imperceptibles  
actos que se fugan sin que yo los advierta  
*Alejandro Rossi*

En este apartado presento de un modo sucinto 1) el concepto de mundo de vida en la obra de Alfred Schütz, 2) cómo trató el tema de la *intersubjetividad*, 3) su visión de la vida cotidiana y 4) las relaciones que mantienen estas esferas entre sí, 5) sin dejar de subrayar los puntos ciegos, las aporías y las respectivas críticas a cada uno de estos asuntos.

1) ¿Qué entiende Schütz por “mundo de vida”? La realidad de la vida cotidiana es, afirma Schütz, evidente para el hombre de la calle, que se conduce, normalmente, con la *actitud natural* o del sentido común, es decir, en la suposición de incuestionabilidad de las experiencias vivenciales, los objetos, personas, etcétera, en ese mundo, que es el:

... ámbito de la realidad en el cual el hombre participa continuamente en formas que son, al mismo tiempo, inevitables y pautadas. El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado. Al mismo tiempo, las objetividades y sucesos que se encuentran ya en este ámbito (incluyendo los actos y los resultados de las acciones de otros hombres) limitan su libertad de acción. Lo ponen ante obstáculos que pueden ser superados, así como ante barreras que son insuperables. Además, sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y sólo en él podemos actuar junto con ellos. Únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo (Schütz y Luckmann, 1977: 25).

Que en la *actitud natural* el hombre considere al “mundo” como incuestionable significa que lo da, sin más, como “real”, anterior a sí mismo y como “fundamento” de toda experiencia posible en ese marco



estable y pleno de objetos “bien circunscritos que tienen determinadas propiedades”. Dicho mundo no es un mundo privado, al contrario, es un mundo público que compartimos esencialmente con otros semejantes a nosotros; esto es, es un *mundo intersubjetivo* que, de manera fundamental, sostiene una realidad intuitivamente compartida y entendida como válida por todos como “marco común de interpretación”, producto de estratificaciones culturales y sociales de nuestros predecesores y que a nosotros nos corresponde continuar. Por tanto, es posible entablar todo tipo de relaciones con los semejantes y esperar que ellos las experimenten y entiendan de manera semejante entre sí. Por ello, el mundo de vida es el escenario de nuestras acciones así como el receptor de nuestras intervenciones en él.

Nuestra actitud natural está determinada cotidianamente por *motivos pragmáticos*. Podemos actuar en el mundo gracias a que nos es comprensible y manipulable, porque heredamos y creamos un almacén de experiencias previas que se producen y reproducen constantemente por nuestras acciones diarias. Alfred Schütz lo denomina *acervo de conocimiento*, equivalente a una serie de tipificaciones de los diferentes estratos de la realidad que se presuponen en forma ingenua tal y como son vividos, y que esperamos así persistan tanto para nosotros como para el resto de la comunidad. Por esto, nuestra capacidad de operar en la esfera mundana, en tanto se valida exitosamente, permite repetir una serie de hábitos más o menos predecibles.

Todas mis experiencias, comunicadas e inmediatas, están incluidas en una cierta unidad que tiene la forma de mi acervo de conocimiento, el cual me sirve como esquema de referencia para dar el paso concreto de mi explicitación del mundo. Todas mis experiencias en el mundo de la vida se relacionan con ese esquema, de modo que los objetos y sucesos del mundo de la vida se me presentan desde el comienzo en su carácter típico (Schütz y Luckmann, 1977: 28).

El conocimiento de la vida cotidiana es un conocimiento no sistematizado, poco ordenado; su eficiencia pragmática se autodemuestra suficiente para su validez “hasta nuevo aviso”. “En la actitud natural, tomo conciencia del carácter deficiente de mi acervo de conocimiento únicamente si una experiencia nueva no se adecua a lo que hasta ahora ha sido considerado como el esquema de referencia válido presupuesto.” (Schütz y Luckmann, 1977: 29). Todo horizonte de sentido es potencialmente “susceptible de ser cuestionado” en sus “evidencias”

cotidianas. Frente a cualquier disonancia cognitiva que sufre el hombre de la calle en su actitud natural, éste pretende darle una explicación al problema que le sale al paso e integrarlo al trasfondo cultural, modificándolo en mayor o menor medida —aunque, como el mismo Schütz explica, la respuesta generalmente no va más allá de lo “necesario para el dominio (determinado por el motivo pragmático) de la situación del mundo de la vida” (Schütz y Luckmann, 1977: 30). Con esto, el acervo queda validado hasta nuevo aviso, reencadenando el curso interrumpido de evidencias fácticas. “Nuestro acervo de conocimiento y sus esquemas correlativos de tipificación resultan de la discontinuidad de los procesos de explicitación, y manifiestan la sedimentación de problemáticas situacionales anteriores” (Schütz y Luckmann, 1977: 33).

“Naturalmente, debe observarse también que mi acervo de experiencia se transmite socialmente en considerable medida” (Schütz y Luckmann, 1977: 35); su carácter es colectivo y se halla “socialmente distribuido”, por lo que difiere no solamente de actor a actor sino, de manera más significativa, entre grupos, comunidades y clases sociales diversos que comparten internamente esquemas generales y semejantes de sentido común. El acervo de conocimiento funciona como un esquema de referencia que nos permite interpretar el mundo y orientarnos en él de modo rutinario, puesto que también trabaja como directivo de acción, sometiéndose continuamente a prueba y refinándose cuando las expectativas no concuerdan con las prácticas cotidianas que modifican el mundo de vida.

Nuestros intereses diarios se nos muestran como un sistema dinámico de relevancias que cambian a medida que cambiamos de situación, y toman diferentes significados e importancia conforme a los motivos pragmáticos que orientan nuestras acciones. El *aquí y ahora* del cuerpo vívido (*Leib*) organiza el centro desde el cual gira la realidad de la vida cotidiana. Es decir, es la coordenada desde la cual uno experimenta y participa en el mundo de vida; y que se desplaza en ejes espaciales y temporales que se aproximan y se alejan, y ponen al alcance de la mano zonas en las que se puede intervenir teleológicamente y de acuerdo a nuestros intereses inmediatos.

Las contingencias quiebran el sentido de las evidencias y nos arrojan luz, fundamentalmente, sobre las expectativas de normalidad de nuestro mundo. Sin embargo, a pesar de estar sujeta a perennes escollos, la realidad del mundo de vida es coherente, significativa y estable



—subjettiva y colectivamente— para los actores. Para ellos es básicamente real y sus pensamientos y acciones así lo convalidan. No puede ser pues de otra forma, ya que es un mundo objetivado por los predecesores, en el que dichas objetivaciones están plenamente cargadas de sentido y correspondencias mutuas; se les puede entender gracias al lenguaje natural del que hacen uso los actores, a pesar de los saltos de conciencia y cambios de actitud hacia otras esferas de la realidad como *zonas limitadas* de significado; por ejemplo, el arte, el sueño, la fantasía, por citar algunos ejemplos.

2) Antes de ocuparnos del concepto de vida cotidiana es necesario repasar la forma en que el pensador austriaco enfrenta el problema de la intersubjetividad, pues es justo ésta la que delinea el campo de la cotidianidad, por un lado, y es el *fundamento* que posibilita la existencia del mundo de vida, por el otro.<sup>2</sup>

En efecto, la materia sobre la cual se juega la validez del estudio de la vida cotidiana es la de la *intersubjetividad*: ¿cómo es posible que los actores compartan un mundo social?; ¿es plausible entender la constitución de ese mundo social, como pensaba Schütz, desde la perspectiva del yo *mundano*, que a través del “flujo de pensamiento copresente” vivencia a su *alter ego*? La relación de Alfred Schütz con el legado teórico de Husserl dista mucho de ser inequívoca. Schütz nunca hizo las paces con las conclusiones de Husserl acerca del tema de la intersubjetividad y su papel en la constitución del mundo de vida. Los intereses e intenciones filosófico-epistemológicos de Edmund Husserl sobre el uso de estas categorías hacía problemática su recepción en el marco del pensamiento social, por lo que Schütz no dudó en apartarse del sendero de la *reducción trascendental* con la intención de buscar mejores perspectivas para la apropiación consistente de las aportaciones de la fenomenología en el terreno de la reflexión social. En efecto, Alfred Schütz estaba muy consciente de que las aporías con que Husserl dejaba los temas de la intersubjetividad y del mundo de vida, tanto en *Krisis* como en la *Quinta meditación*, eran respuestas insatisfactorias, porque el otro era reductible a la vida

<sup>2</sup> El retraimiento a la esfera mundana prescribe como programa de estudio para la *sociología de la vida cotidiana* de Schütz, “el análisis del fenómeno de la intersubjetividad mundana, la plenitud de la vida cotidiana del mundo de vida y del mundo de vida cotidiano” (Grathoff, 1989: 47).



egológica del *yo constituyente*, sin mostrar verdaderamente una trascendencia independiente de dicho *yo* —suerte que correría, igualmente, el fenómeno mundo como simple “representación”. Para Schütz era claro que echar mano rigurosamente del concepto de intersubjetividad, implicaba sustraerse de la subjetividad trascendental y *concebir al otro como subjetividad constituyente con derechos propios*, como un otro “realmente” existente. Como Schütz escribe, “el problema del *alter ego* es el punto crítico de toda filosofía trascendental.” (Schütz, 1974a: 162). La filosofía de la conciencia, para nuestro caso la fenomenología, llega al desfiladero donde encuentra que la reducción trascendental privatiza el mundo egológico y expulsa de sí lo que en el mundo de la vida está *evidentemente* dado, el donarse de la intersubjetividad que la mónada repulsa. La reducción de la *epojé*, en la economía de su método, echa por la ventana lo que de forma natural e intuitiva se presenta en el mundo de vida (*Lebenswelt*): la experiencia compartida de este mundo con otros y las herramientas con las que este conocimiento se obtiene.

Esto enseña, por supuesto, que el dilema es de tal magnitud que afecta al proyecto de la fenomenología trascendental y a toda filosofía que aspire a comunicar los archipiélagos monádicos de la filosofía de la conciencia. El mismo Schütz se interroga:

...si el ego trascendental no es esencialmente, en el concepto de Husserl, lo que los gramáticos latinos denominaban un *tantum singular*, es decir, un término que no puede ser puesto en plural. Más aún, no está en modo alguno establecido si la existencia de otros es un problema de la esfera trascendental, o sea, si el problema de la intersubjetividad y, por tanto, la socialidad, no pertenecen exclusivamente a la esfera mundana de nuestro mundo de la vida (Schütz, 1974a: 165).

Alfred Schütz opta por abocarse a la *esfera mundana*, dejando entre paréntesis la perspectiva “trascendental” de la cuestión. Por ello, regresa a los datos intuitivamente presupuestos con que en el mundo de vida se topan los hombres entre sí, es decir, aquellos en que el nosotros de la actitud natural es evidente para cualquiera que comparte el mundo y, como afirma Scheler, anterior al yo. Schütz mantiene la postura de que “...solamente mi existencia como un sí mismo dentro de este mundo hace posible esta relación [la relación nosotros, vosotros, ellos] y esta relatividad” (Schütz, 1974a: 166). El





yo, resultado de un nosotros previo, conserva esa originalidad de ser el centro desde el cual el mundo es organizado en coordenadas temporo-espaciales en el flujo de vivencias. Pero un flujo “anónimo” hasta que se actualiza en la reflexión que retrae las vivencias del pasado, para poder afirmar “mis experiencias”, “mi vida”. Tal *vuelco reflexivo*, y esto hay que notarlo, indica precisamente que el yo vive en un “presente vívido” en que no es ni consciente de sí como *ego* ni de sus pensamientos, sino hasta el momento del acto reflexivo. Tales vivencias se encuentran en un tiempo pretérito, por cercanas e inmediatas que nos parezcan, y pueden ser actualizadas en la actitud reflexiva. La reflexión no puede captar tal flujo de vida en su presente mismo, por lo que la *autoconciencia inmediata* se hace imposible.

En cambio, en la actitud natural de la vida cotidiana, al enfrentarnos a otras personas que hablan, hacen, sienten y piensan, las experimentamos en su presencia vívida no sólo corporal o afectivamente sino, también, de manera intelectual a través de su pensamiento aquí y ahora, y no “hace un instante” sino, más bien, en una *simultaneidad vívida*. Tal hecho significativo hace a Schütz definir al *alter ego* como “el flujo subjetivo de pensamiento que puede ser experimentado en su presente vívido.” (Schütz, 1974a: 170). El otro y su flujo de conciencia se nos presentan en la conversación de modo simultáneo, no de manera reflexiva, a nuestro propio flujo de conciencia, por lo que “compartimos el mismo presente vívido”. En otras palabras, la *tesis general de la existencia del alter ego* de Schütz

... establece que esta corriente de pensamiento que no es mía presenta la misma estructura fundamental que mi propia conciencia. Esto significa que el otro es como yo, capaz de actuar y pensar, que su flujo de pensamiento muestra la misma conexión en su totalidad con el mío... Significa, además, que el otro, como yo, puede vivir en sus actos y pensamientos, dirigidos hacia sus objetos, o bien volverse a su propio actuar y pensar; que sólo puede experimentar su propio sí-mismo *modo praeterito*, pero puede contemplar mi flujo de conciencia en un presente vívido (Schütz, 1974a: 170).

El “nosotros”, en conclusión, es el resultado de este presente compartido en la esfera mundana. Con este paso, en la opinión de Schütz, se logra echar los fundamentos de un mundo social intersubjetivo —“circundante, común y comunicativo”— en el que el análisis de la vida social, y por lo consiguiente de la vida cotidiana, es posible.



3) El gran proyecto de investigación de Alfred Schütz es hacer una fenomenología de las estructuras del mundo de vida (*Lebenswelt*), pero ¿qué lugar asigna en este programa a la vida cotidiana (*Alltag*)?, ¿pueden tomarse como sinónimos ambas categorías? Más todavía, ¿ocupó la categoría de vida cotidiana un lugar consistente en sus investigaciones? Lo cierto es que, en su fragmentada obra, tanto el mundo de vida como la vida cotidiana se encuentran conceptual, metódica y sistemáticamente poco diferenciados.

Para Schütz, el problema de la vida cotidiana (*Alltag*) se expresa en las relaciones de los actores sociales entre sí y en cómo comprenden y constituyen la *realidad social*. Al mismo tiempo, dicho tema se encuentra *subsumido* dentro del proyecto general de una *teoría general de la acción social*. En este programa teórico, tanto el polo subjetivo de análisis como el objetivo se enlazan para dar una visión compleja de la realidad social: por un lado, cómo *experimenta* el actor el mundo en el que vive y cuáles son sus *motivaciones e intereses particulares* (aunque mediados socialmente) y, por el otro, cómo *participa* constantemente en interacciones sociales con sus semejantes en el medio de los *entramados sociales de sentido*. Así, el “análisis estructural del mundo social” constituye para Schütz el campo de estudio propio de una sociología de la vida cotidiana (*Soziologie des Alltags*) (cf. Grathoff, 1989: 43). En este sentido, la teoría social fenomenológica de Schütz es, de manera profunda, una “...ciencia de los ‘fenómenos de la intersubjetividad mundana’ por lo que un análisis de las ‘estructuras del mundo de la vida’ puede interpretarse como una ‘sociología general de la vida cotidiana’” (Grathoff, 1989: 107).

Para la sociología, la resolución satisfactoria del problema de la intersubjetividad garantizaría la constitución plena de un mundo social, en el cual el actor vivencia, entiende e interpreta éste como un mundo con-formado colectivamente. Para Alfred Schütz, “...este mundo social no es de ninguna manera homogéneo sino que muestra una estructura multiforme. Cada una de sus esferas o regiones es a la vez una manera de percibir y de comprender las vivencias de otros” (Schütz, 1972: 169). El análisis de las estructuras del mundo de la vida nos informa, en última instancia, sobre la posibilidad de la comprensión del otro (de su “corriente de conciencia”) en el mundo social;<sup>3</sup> es decir, sobre la existencia de un mundo intersubjetivo.

<sup>3</sup> Para Schütz, el concepto de *mundo social* es sinónimo de vida cotidiana, por lo que utiliza indistintamente ambos términos.



Las *estructuras multiformes* del mundo de vida se constituyen, de acuerdo con el análisis de la acción social de Schütz, en clara referencia a las relaciones y posiciones que el yo mantiene con los otros y con las *regiones* o *dominios* del mundo social o de la vida cotidiana a las que dirige su atención, sus pensamientos, vivencias e intervenciones prácticas. Esto es, las estructuras del mundo de la vida son *estructuras de las vivencias y relaciones del yo en ese mundo*. “El mundo social en el cual se encuentra el hombre exhibe una estructura compleja; los semejantes presentan al sí-mismo diferentes aspectos, a los cuales corresponden diferentes estilos cognoscitivos por los cuales el sí-mismo percibe y aprehende los pensamientos, motivos y acciones del otro” (Schütz, 1974a: 32).<sup>4</sup>

De manera privilegiada, la estructura de la vida cotidiana, asegura Schütz, se constituye en la *relación social directa pura*, en el aquí y el ahora; otros tipos de relaciones presentes, pasadas o futuras, directas o indirectas, no son sino variaciones de aquella, “meras modificaciones”:

En la intencionalidad viviente de la relación social directa los dos partícipes están cara a cara, sus corrientes de conciencia están sincronizadas y engranadas una en otra, cada una de ellas actúa en forma inmediata sobre la otra y el motivo-para de una se transforma en el motivo-porque de la otra, mientras los dos motivos se complementan y convalidan entre sí como objetos de atención recíproca (Schütz, 1972: 190-191).

A su vez, el análisis de la relación social directa es la clave para “comprender” cuáles son esas estructuras sociales cotidianas y cómo se constituyen. Sus diferencias y formas múltiples dependen de los modos en que “enfrento a mis congéneres”:

<sup>4</sup> La realidad de la estructura del mundo de vida “...se origina en construcciones y tipificaciones subjetivas de sentido común... [En] la vida cotidiana, cuando comparto experiencias con mis semejantes y actúo sobre ellos impulsado por motivos pragmáticos comunes, encuentro listas las construcciones y presupongo que puedo captar los motivos de mis semejantes y comprender adecuadamente sus acciones para todos los fines prácticos. Es muy improbable que dirija mi atención a los diversos estratos de sentido sobre los que se basa mi comprensión de su conducta. Con el fin de explicar la estructura del mundo social, sin embargo, es preciso dirigir la atención a aquellas experiencias en las que se hace accesible la conciencia de otro hombre, ya que en ellas se basan las construcciones mediante las cuales son interpretados sus motivos y acciones” (Schütz, 1974a: 33).



Por ejemplo, los comprendo en diferentes perspectivas conceptuales. A su vez, vivencio sus vivencias con diversos grados de intimidad. Éstas no son meramente diferencias que se refieran a la manera en que capto intencionalmente las vivencias de la otra persona. Se extienden incluso a todo contenido de mi acto de captación, al objeto intencional mismo; y, por supuesto, también otros pueden vivenciar como yo estas diferencias. En efecto, tenemos en común el mismo mundo de realidad social directamente vivenciada: el mundo que me rodea en mi aquí y ahora corresponde al que te rodea a ti en tu aquí y ahora. Mi aquí y ahora te incluye junto con tu conciencia de mi mundo, tal como yo y mi contenido consciente pertenecen a tu mundo en tu aquí y ahora. Sin embargo, *este dominio (o reino) de la realidad social directamente vivenciada* (como nos proponemos llamarle) es sólo uno entre muchos dominios sociales. Tal como el mundo de mi percepción actual es sólo un fragmento de todo el mundo de mi experiencia, y éste es sólo, a su vez, un fragmento del mundo de mi experiencia posible, del mismo modo el mundo social (que es a su vez una porción de este "mundo total") sólo es vivenciado directamente por mí en fragmentos, a medida que vivo de momento a momento. Este mundo social directamente vivenciado está a su vez, por su parte, segmentado de acuerdo con perspectivas conceptuales. Más allá de este dominio de la realidad social directamente vivenciada a la cual estoy anclado por la comunidad espacio-temporal, existen aún otros dominios sociales (Schütz, 1972: 172).

Justo en el ámbito de la intersubjetividad, es decir, de las relaciones sociales, encontramos el espacio propio de la vida cotidiana, así como el campo de estudio de una sociología fenomenológica de la vida cotidiana, tal y como Schütz las comprendía.<sup>5</sup>

4) Recapitulemos lo ganado hasta ahora. El mundo de vida es para Schütz, siguiendo a Husserl, el extenso horizonte de sentido que abarca

<sup>5</sup> El espacio y el objetivo de este artículo no permiten detallar las diferentes estructuras y regiones de ese mundo social de la vida cotidiana, por lo que sólo las enumeraré rápidamente. Los dominios generales son el "mundo social de los contemporáneos" (*soziale Mitwelt*), el "mundo social de los predecesores" (*Vorwelt*) y el "mundo social de los sucesores" (*Folgewelt*). En cada una de estas estructuras hay subregiones, por así llamarlas; por ejemplo, en el mundo social de los contemporáneos existe, dependiendo del grado de anonimidad o de la forma que se vivencia directa o indirectamente a los otros, el mundo de los "congéneres" (*Mitmenschen*) y el de los "contemporáneos" (*Nebenmenschen*), respectivamente. "Al utilizar el término 'mundo' para designar estos dominios o reinos, queremos significar sólo que diferentes personas son consociadas, contemporáneas, predecesoras o sucesoras una respecto de otra y que se vivencian por consiguiente una a otra y actúan entre sí de manera recíproca en los diferentes modos en cuestión" (Schütz, 1972: 173).



a todas las regiones o provincias finitas de sentido; la vida cotidiana es una región particular de sentido, pero es *la provincia finita de sentido privilegiada en el plano intersubjetivo*. Esto es, el mundo de vida es el horizonte último de sentido, nunca agotable ni trascendible, que comprende toda provincia o dominio particular de sentido (sueño, locura, ciencia, religión, arte, filosofía, erotismo, etcétera) y sus respectivos y originales estilos cognitivos y de *praxis*, mientras que la vida cotidiana es sólo *una* provincia del mundo de vida, mundanamente intersubjetiva. La *región* de la vida cotidiana es el “ámbito de la realidad” en la que el actor participa y modifica con sus intervenciones prácticas. Sólo en la vida cotidiana —“la realidad social directamente vivenciada” y de la cual sólo experimento contextos de interacción específicos según mi situación biográfica, social, temporal y espacial particular— el actor puede ser entendido y comprendido por sus semejantes y, en consecuencia, actuar en concierto con ellos. Es, pues, el cimiento y la esfera de las relaciones sociales en la que el estilo cognitivo preeminente es el de la actitud natural (el sentido común) y el estilo de actuar típico está dictado por el *motivo pragmático*. La esfera inmediata y cercana de la vida cotidiana, desde la perspectiva tempoespacial del actor, está permanentemente referida a y relacionada con otras esferas de la vida cotidiana (contemporáneas, pasadas o futuras). Es decir, la acción es posible porque está subsumida dentro de estructuras de tipificación que *trascienden* la situación contextual inmediata de interacción. El mundo de vida permite la constitución de diferentes formas de relaciones sociales que los actores, en espacios y contextos de interacción social específicos, ponen en juego en su vida cotidiana.

Hasta ahora he distinguido el mundo de vida y la vida cotidiana tal y como los entendía Schütz; pero, ¿son dos universos incomunicados? Y si no es así, ¿cuál es la relación entre ambos?, ¿cómo están tejidos los andamios que unen al mundo de vida y a la vida cotidiana? Richard Grathoff afirma que con ayuda tanto de los conceptos y la metodología propios de la fenomenología como de la sociología, las diferencias y relaciones conceptuales entre *vida cotidiana* y *mundo de vida* se pueden esclarecer en forma plausible:

En una primera aproximación, debe señalarse como “vida cotidiana” la abundancia de experiencias vivenciales concretas y circundantes de los actores, los cuales se orientan entre sí, se remiten al otro ausente y proyectan su hacer en el



futuro, al mismo tiempo que buscan tanto su orientación así como definir su situación en el marco del contenido histórico y biográfico de una sociedad predada. El actor debe definir y distinguir su propio mundo en la esfera de la vida cotidiana (*Alltagswelt*) de antemano preexistente. Esto requiere, precisamente, de construcciones de sentido, de “estructuras significativas”, cuya comprensión [científica] se apoya en el análisis de la constitución de sentidos predados... [De tal suerte, se puede afirmar que] La “vida cotidiana” es este *constructo* social siempre predado de un *mundo* múltiplemente preconstituido a través de sus historias concretas. En cambio, la “vida diaria” (*everyday life*) es la *producción constructiva de un nuevo mundo* por medio de la labor y ejecución continua de la acciones con los otros y de vivencias gracias a lo ya presupuesto en la vida cotidiana (Grathoff, 1989: 93-94).<sup>6</sup>

Es decir, en su *vida diaria* el actor define, dentro del mundo social de la *vida cotidiana* ya existente, *su propio mundo cotidiano* con ayuda de construcciones de sentido tipificadas socialmente.

Este primer paso para iluminar las relaciones entre vida cotidiana y mundo de vida es, como el propio Grathoff reconoce, ciertamente vago y todavía poco preciso. El segundo paso para aclarar la cuestión lo da el autor al interrogarse, siguiendo a Husserl, “¿dónde se encuentran las fronteras científicamente definidas de la matematización del mundo?” (Grathoff, 1989: 94). La pregunta husserliana tiene que ver, por supuesto, con la crítica a la objetivación y racionalización empírico-cientificista del mundo pleno de sentido en el que siempre vivimos (“olvido del mundo de la vida”). La reducción tecnocientífica de las estructuras de sentido mundanas es un problema que afecta directamente a cualquier ciencia del hombre que se ocupe de los fenómenos culturales e históricos intersubjetivos, de la conciencia y del sentido; es decir, de la tensión y “relación” entre mundo de vida y vida cotidiana.

En la obra tardía de Husserl, la introducción del concepto mundo de vida en la fenomenología permitió superar la estrechez cartesiana

<sup>6</sup> “La vida cotidiana está de antemano ‘dada’; esto es, es un mundo de construcciones sociales (lenguaje, saber, estructura social) preconstituido y socializado, que ofrece permanentemente los estilos étnicos y sociales específicos de las experiencias vivenciales de la vida cotidiana...” (Grathoff, 1989: 115-116). Compárese también: “La vida diaria (por ejemplo, el trabajo) designa el conjunto de ejecuciones (intersubjetivas) de las experiencias vivenciales de los actores (que aman y trabajan), los cuales, orientándose entre sí gracias a las tipificaciones cotidianas, tienen que producir el tránsito constructivo de un mundo *cualquiera* que encuentran frente a sí a su *propio mundo*” (Grathoff, 1989: 116).



de la que fue en un principio una fenomenología pura de la conciencia. En este sentido, una ciencia social que investigue el sentido mentado —al estilo weberiano— de las acciones y las vivencias comunicativas de los actores en la vida cotidiana, marcha en el sendero abierto fenomenológicamente de la “reducción sistemática” de los entramados de sentido (*Sinnzusammenhänge*) de antemano existentes en el mundo social:

El mundo de vida, a diferencia de la vida cotidiana, es un hecho fenomenológico puro que se abre [o es accesible] (por decirlo así, como “transfondo de lo cotidiano”) a través del estilo seleccionado respectivamente de la investigación empírica de la *relación* entre una corporeidad consciente y llena de sentido y la vida cotidiana. Las diferentes escuelas fenomenológicas se distinguen entre sí por el estilo de investigación específico y por la forma en que abordan el carácter de la reducción [fenomenológica]. Se puede comentar este hecho —toscamente delineado— en unos cuantos conceptos claves de la teoría social fenomenológica (intersubjetividad, intencionalidad, reducción, tipicidad), al mismo tiempo que se hace referencia a los correspondientes hechos cotidianos, que en la investigación empírica son familiares a los sociólogos (Grathoff, 1989: 95).

Esta relación fenomenológica entre mundo de vida (un “hecho fenomenológico puro”) y vida cotidiana (*constructo* social de “hechos cotidianos”) la entiende Grathoff de la siguiente manera:

- a) *Las relaciones sociales cotidianas*, su forma, contenido y variedad, se definen por complejos contextos normativos, de motivos y de intereses interpersonales, “... cuyo correlato mundano (*lebensweltliches*) puede ser señalado como *la intersubjetividad*... [Esto es,] el otro goza de un primado mundano para la constitución de sentido [en el mundo social]” (Grathoff, 1989: 96).
- b) *A la conciencia social*, como fenómeno cotidiano, le corresponde el correlato mundano de la *intencionalidad*.

La superación del cartesianismo de la teoría clásica del conocimiento, le permite a Husserl el develamiento de las estructuras intencionales de todo sentido, es decir, de la persona consciente. Los análisis intencionales conjugan esta estructura en los modos intencionales de cogitación, de la mirada, de la corporeidad, del lenguaje, del espacio y así sucesivamente (Grathoff, 1989: 96).



- c) Al *entramado social de sentido cotidiano*, le corresponde el correlato fenomenológico de la *reducción*. “El mundo de vida, como ‘transfondo de lo cotidiano’, permite la reducción (la ‘puesta entre paréntesis’ o la ‘epojé’) del entorno cotidiano” (Grathoff, 1989: 96). Es decir, la reducción sintética de los múltiples de sentidos en forma de entramado intersubjetivo de sentido accesible a todos y en el que nos podemos entender y comunicar.
- d) A la *comunicación cotidiana* le corresponde el correlato mundano de la *tipificación*, “en el sentido de que las estructuras predicativas del comportamiento comunicativo están mentadas en la tipificación” (Grathoff, 1989: 97).

Resumiendo: el mundo de vida es una estructura previa y fundante de nuestra experiencia de la vida (social); es el horizonte circundante en el que nos movemos prerrelexivamente —en el que nuestras experiencias, vivencias, acciones y actos se proyectan, suceden, etcétera—, y es el depositario y receptor de todo ello. Así, el mundo de vida es el *transfondo estructural* de la vida cotidiana: intersubjetividad, sentido, estructuras de relevancia, tipificación, etcétera, son fenómenos predados y siempre presentes en la acción social, que la coproducen y cooperan en su realización. Entre mundo de vida y vida cotidiana existe, como asegura Grathoff, una “estrecha relación mundana” (*lebensweltliche*). El *mundo de vida* es el conjunto de *estructuras predicativas* que posibilitan el despliegue de la vida social. Entonces, es en la *vida cotidiana* donde, a través de la *acción social* y los entramados interactivos que constituye, tiene lugar ese despliegue y donde, a su vez, se genera la (re)producción del mundo de vida.<sup>7</sup>

- e) Regresemos al problema de la intersubjetividad para evaluar los resultados hasta ahora conseguidos sobre la vida cotidiana. Como más arriba apuntamos, la *tesis general de la existencia*

<sup>7</sup> Para la labor práctica de la investigación social, esto significa que una ciencia social de inspiración fenomenológica que se ocupe de los fenómenos de “...las relaciones sociales, la conciencia social, los entramados sociales de sentido y la comunicación —que anteriormente eran los intereses investigativos de la así llamada ‘ciencia social comprensiva’— está obligada a introducir sus enunciados metodológicos y sus conceptos mundanos (como la intersubjetividad y la intencionalidad, la reducción y la tipificación) en el discurso de la disciplina sociológica... Vida cotidiana y mundo de vida conforman una relación *uniforme* en la investigación social fenomenológica; a saber, en el discurso científico de una variedad de enunciados metodológicos” (Grathoff, 1989: 97).





*del alter ego* de Schütz afirma que el otro, en el “presente vívido”, es “el flujo de pensamiento experimentado” simultáneamente por el yo. La importancia de la validez de esta tesis es nada menos que la posibilidad de sentar las bases intersubjetivas de un mundo social de la vida cotidiana y los fundamentos del análisis de la realidad social. Pero, ¿resolvió Schütz de manera satisfactoria la cuestión? Sin duda alguna, Alfred Schütz da un paso adelante de Husserl en el entendimiento del fenómeno de la intersubjetividad adoptando, en vista de ello e incondicionalmente aferrado a la esfera mundana, una “psicología fenomenológica” frente a una “fenomenología trascendental”; sin embargo, sus conclusiones giran, de forma velada, alrededor del mundo monádico del *ego trascendental*. En efecto, mientras que el otro se confronta en realidad como una “experiencia interior” del yo, en un presente simultáneo de la conciencia propia, Schütz no saca las conclusiones de que tal experiencia no es a través, sencillamente, de un “flujo simultáneo de pensamientos”, sino por el *medio lenguaje* que permite tal co-participación de experiencias. El lenguaje y no el pensamiento proyecta en comunidad tanto al *alter* como al *ego* y los expulsa de la tranquila seguridad del paraíso de la conciencia. La corriente del pensamiento en Schütz, de manera subrepticia, se enseñorea del trono que ocupaba la conciencia del sujeto en la fenomenología clásica. Mientras se mantenga la conciencia ego-lógica como constituyente del mundo, no queda en modo alguno resuelto el problema de la intersubjetividad. Paradójicamente, el intento de Schütz de hacer una sociología fenomenológica se queda en una suerte de *psicología social*.

El intento fallido de sentar las bases intersubjetivas del mundo social nos obliga a repensar las estructuras del mundo de vida; pues, si no, el *status* teórico de éstas queda en manos de la vida constituyente del sujeto y de la *perspectiva* y *actitud* que adopte frente a las “regiones” o “dominios” mundanos y de las relaciones que establezca con los otros. Es decir, el mundo queda radicalmente encadenado a la existencia del sujeto, por más que el análisis de Schütz no parta de la plataforma trascendental. Obviamente, la tensión se hace intolerable entre la referencia subjetiva y las estructuras del mundo de vida que implican a los otros, las objetivizaciones sociales y el pasado.



De manera patente, *Schütz no logra superar los supuestos fenomenológicos para comprender la intersubjetividad en el plano de la vida cotidiana, por lo que “reduce” a ésta al ámbito de la epojé de la actitud natural desde la perspectiva del yo viviente.*

Sin duda, la vida cotidiana encuentra sus fundamentos en las acciones diarias de los actores, mas ¿qué distingue a la vida cotidiana de la acción social y en qué forma están intrincadas?, ¿qué acciones conforman, según el análisis de Schütz, el conjunto vida cotidiana?; ¿las que caen en la esfera de la *paramount reality* al estar con-otros y entenderme con ellos? Cualquier espacio social que reúna estas condiciones (actitud natural, entendimiento mutuo, actuar con los otros), ¿es automáticamente un ámbito de la cotidianidad? En realidad, hablar de “espacios” de la cotidianidad no es más que una metáfora, pues en cualquier espacio y en cualquier momento puedo realizar o experimentar cambios de conciencia y tomar distancia de toda comunidad humana por un tiempo indefinido. *Lo que salta a la vista es que la vida cotidiana no es más una vida segura, cíclica, rutinaria, familiar e inconvencional: nuestra vida cotidiana está sostenida por frágiles hilos intersubjetivos que nos amarran a la suprema realidad del sentido común en la que me entiendo y actúo con otros.*<sup>8</sup> El actuar-con-los-otros y el ser-comprendido-y-entendido-por-los-otros pueden ser categorías de análisis tan holgadas y amplias que, en la práctica, las podemos llenar con todo lo que se nos ocurra porque, tal como funámbulos, sólo la inestable “actitud natural” las lleva por la delgada cuerda de la vida cotidiana. Pero, ¿*acaso podemos estar satisfechos, como científicos sociales, con un concepto de la vida cotidiana que dependa en exceso del estilo cognitivo de la “actitud natural”?*

Abordemos ahora la aporía de la estructura. Las categorías de análisis del ámbito *propio* de la *vida cotidiana* son la experiencia, la vivencia, la conducta, el comportamiento, la acción, el acto, el sentido, el significado, etcétera, mientras que las categorías de los dominios sociales —intersubjetividad, relevancia, tipificación, etcétera—, lo

<sup>8</sup> Según B. Waldenfels, “El análisis [de las estructuras universales del mundo de la vida cotidiana realizado por Schütz] muestra que la contingencia penetra en el centro mismo de las estructuras de sentido del mundo de la vida cotidiana” (Waldenfels, 1994: 158).



son de la *estructura del mundo de la vida, como transfondo de lo cotidiano*. Es decir, el estudio de la vida cotidiana es un análisis de la acción e interacción social, y el análisis del mundo de vida el de las estructuras que hacen posible un mundo intersubjetivo común.<sup>9</sup> Más que una separación abismal entre éstas, habría que tomarlas como *perspectivas diferentes pero complementarias* para el análisis de la “realidad social” que, en conjunto, ofrecerían una visión *estereoscópica* de ésta.

El *quid* de la cuestión es que no hay suficiente claridad ni en Husserl ni en Schütz acerca de qué entienden por “estructura”, a pesar de que éste último se abocó a construir los fundamentos de una ciencia social de inspiración fenomenológica que develara la estructura del mundo de la vida. La aporía irresoluta de la “estructura”, *general y universal*, es una pesada herencia de la fenomenología.<sup>10</sup> Tal pesadez puede resultar insoportable si se introducen en la discusión procesos de cambio social e histórico, en aras de determinar cuáles son las estructuras apriorísticas del *Lebenswelt* y cuáles las que sufren el paso del tiempo y se transforman en distintos colectivos sociales, cómo se modifican o conservan los esquemas de interpretación, el acervo de conocimiento, los sistemas de tipificación y relevancia, etcétera. Lo cierto es que la fenomenología social de Schütz no parece ofrecer respuestas convincentes ni inequívocas.<sup>11</sup> Richard J. Bernstein no hace ninguna concesión al respecto:

Entre más subrayamos el papel de la historia y la sedimentación de las experiencias del pasado en la configuración del mundo social por parte de un individuo

<sup>9</sup> Por expresarlo así, en un entramado de interacción social concreto, los actores sociales *mobilizan* el conjunto de recursos del mundo de vida que se presentan de antemano como estructuras.

<sup>10</sup> “A veces, Schütz parece estar operando en un contexto husserliano ortodoxo, buscando estructuras tan básicas que sean constitutivas de cualquier forma de vida social. Por ejemplo, cuando se ocupa de las estructuras de las situaciones cara a cara, o del mundo de los contemporáneos, está tratando de elucidar las estructuras manifestadas en cualquier forma de vida social, ya se trate de la *polis* griega o de la sociedad tecnológica contemporánea. En estos dos contextos históricos hay interacciones cara a cara, e interacciones con contemporáneos a quienes no encontramos directamente. Presumiblemente, las estructuras básicas de estas dos dimensiones del mundo social se mostrarían en contextos históricos muy dispares” (Bernstein, 1983: 204-205).

<sup>11</sup> En ningún sentido insinúo que Schütz o el mismo Husserl fueran “inconscientes” del problema del pasado, de la historia. Bastaría apelar al concepto de la *constitución* para percatarnos de lo importante que era para ellos el tiempo y el cambio en una forma genética. Lo discutible, en todo caso, es dilucidar qué tan *radicales* son sus convicciones sobre el tema.



y entre más tenemos conciencia de la mediación de grupos y clases en estos procesos de constitución, más necesitamos un análisis detallado de los procesos y los determinantes involucrados en la construcción de formas diferentes de la realidad social y política (Bernstein, 1983: 208).

El cuestionamiento de Bernstein no puede subestimarse en lo más mínimo. Nos obliga a reflexionar qué entiende la fenomenología por estructura, qué podemos llamar estructural y con qué derecho. La obra de Richard Grathoff puede ser útil para aclarar este “punto ciego”. Cuando Grathoff describe el mundo de vida como un “hecho fenomenológico puro” y como “transfondo de lo cotidiano”, ¿está hablando del mundo como “estructura”? Sin duda alguna: a la comunicación cotidiana le corresponde la estructura mundana de la tipificación. La estructura tiene la *función de posibilitar* determinados procesos (acción, comunicación, etcétera) *no estructurales*. El sentido cotidiano no puede producir, al contrario, la estructura de la reducción: la relación es claramente jerárquica. Para que algo me sea comprensible, antes debe ser *típico* y *relevante* gracias al trabajo de las estructuras de reducción. Pero, ¿son los sentidos cotidianos *unívocos*? ¿la comunicación diaria *transparente*? Las evidencias presueltas que entretengan el mundo de vida, ¿son inamovibles? *Hasta cierto grado* es así, de lo contrario no podría haber comunidad lingüística posible y el entendimiento de los unos con los otros sería un verdadero Babel, una “prisión solipsista”.<sup>12</sup>

No obstante, la vida cotidiana es *tectónicamente inestable*; en sus tareas diarias los actores se ven obligados a movilizar una serie de recursos que no garantizan de antemano que sus esfuerzos interpretativos y comprensivos sean coronados con una comunicación prístina. Lo que revela esta actividad tectónica no es sólo que la vida cotidiana no es rutinaria sino que es, de manera fundamental, *generadora de nuevas estructuras* (sistemas de organización de la percep-

<sup>12</sup> Nuestra relación con el horizonte mundano social “...se basa en la hipótesis de que, a pesar de todas las variaciones individuales, nuestros semejantes experimentan los mismos objetos de una manera sustancialmente similar a nosotros y viceversa, y también que nuestro esquema de interpretación y el de ellos muestran la misma estructura típica de significatividades. Si se desploma esta creencia en la identidad sustancial de la experiencia intersubjetiva del mundo, queda anulada la posibilidad misma de establecer la comunidad con nuestros semejantes” (Schütz, 1974b: 139-140).



ción, del pensamiento, de la comunicación, de interacción, etcétera); suponiendo que lo nuevo tenga la probabilidad de *petrificarse* en estructura constitutiva. Por tanto, si la vida cotidiana es eventualmente productora de estructuras —por ejemplo, en medio de procesos de cambio social—, ¿qué nos permite asegurar que la vida cotidiana es menos estructural que el mundo de vida?

Hay que afirmar en forma radical que el mundo de vida —en consecuencia, la vida cotidiana— *se constituye históricamente* —y, por tanto, sus estructuras—, y tal constitución *no es igual a sí misma*, como tampoco la forma en que los actores aprehenden e interpretan las estructuras de sentido, de tipificación, reducción, etcétera, pues su *relevancia* y *preeminencia* sintética queda *mediada* por los intereses y objetivos cotidianos de la *praxis* vital de los actores, así como por su competencia hermenéutica, por tanto, *el mundo de vida se construye permanentemente gracias a la multiplicidad inequívoca de experiencias multisintéticas que del mundo hacen los diferentes actores*. Es decir, el mundo no es un mundo ya acabado (*fertig*), sino un mundo-como-proyecto, imperfecta e inconclusamente construido con estructuras e instituciones que enfrentan el cambio y la contradicción: su unidad nunca se alcanza, pues ésta es una *unidad problemática, multigenerada y no finita*.<sup>13</sup> El orden sólo se alcanza *represivamente*; es decir, eliminando (temporalmente) otras alternativas de ser-del-mundo. Como afirma Waldenfels, “Lo que falta [en la construcción del mundo] es la posibilidad de una *reestructuración (Umstrukturierung)* en el sentido de construcción de estructuras que *compitan* entre sí” (Waldenfels, 1994: 22).

<sup>13</sup> Para Husserl, el mundo de vida es una herramienta de crítica epistemológica en el cual la “experiencia” es el fundamento de nuestro saber y nuestras acciones. El mundo ofrece el “suelo” en el que es posible dicha experiencia, como experiencia trascendental fenomenológica; es decir, perceptivo-constitutiva. Por eso, es el “fundamento último” e “inequívoco” de sentido. Waldenfels argumenta, al contrario, que esta “fundamentación última” de nuestra experiencia es imposible y unilateral, pues la construcción de sentido inequívoco se enfrenta a la precariedad, a la contingencia y multivocidad que no se dejan reducir a un orden jerárquico (cf. Waldenfels, 1994: 15-16).



### ÁGNES HELLER: LA VIDA COTIDIANA COMO LUCHA “CONTRA LA DUREZA DEL MUNDO”

Y al hombre que me pida el programa, que quiera remediar la desagradable circunstancia de que el ave de rapiña se coma a la paloma y el piojo se coma al ave de rapiña, me gustaría hacerle esta pregunta: ¿por qué hay que remediarlo? La vida no es tan matemáticamente idiota como para que sólo los grandes se coman a los pequeños, sino que también ocurre, con la misma frecuencia, que la abeja mate al león o que, al menos, lo enloquezca  
*August Strindberg*

En este apartado, expongo qué entiende Heller por vida cotidiana y los límites y problemas de su contenido, así como una tentativa para empalmar y complementar los conceptos de vida cotidiana de Schütz y Heller en forma crítica, a fin de resarcir insuficiencias respectivas.

1) Entre aquellos que se han ocupado de la cotidianidad, la pensadora húngara Ágnes Heller, discípula de György Lukács, es la autora que ha elaborado una de las reflexiones más sistemáticas sobre la *vida cotidiana*, abordándola desde el *paradigma* de la *condición humana*, de raíz crítico marxista. En contrapeso a la sociología fenomenológica de Schütz, que se ocupa privilegiadamente de aspectos simbólicos y culturales, la perspectiva de Heller puede ayudarnos a poner un acento más marcado, pero complementario, en cuestiones históricas, institucionales y materiales de la vida cotidiana.

¿Cuál es la condición del hombre en el mundo?, ¿cómo lo habitamos y estamos en él?, ¿qué papel juega la vida cotidiana en este proceso? Heller afirma que la condición humana comprende “todo aquello que los seres humanos deben compartir” de un modo indefectible, de igual forma como lo hicieron en el pasado nuestros antecesores y nos lo transmitieron, y como lo harán en el futuro nuestros descendientes y aprenderán de nosotros. Por esto, la condición humana es una “categoría límite”:

Ya que la categoría abarca todo lo que resulta ser la condición mínima de la vida humana, si falta un solo aspecto de “la condición humana” ya no hay vida humana. La condición humana es cosmos en tanto es orden humano. La carencia



de condición humana, o cualquiera de sus constituyentes, es caos, desastre, el auténtico final de la vida (humana) (Heller, 1991b: 63).

La desaparición de los aspectos variables y cambiantes de la vida cotidiana, según Heller, no implicaría una agresión mortal a lo humano; en cambio, al peligrar los rasgos constituyentes y constantes, como guardianes de lo humano, se colocaría al hombre en “la zona crepuscular entre cosmos y caos”.<sup>14</sup> Especularmente, la condición humana nos refleja la “estructura” de la vida cotidiana.<sup>15</sup> Ésta no es un amasijo de actividades, prácticas, motivos, relaciones, instituciones, etcétera, desigual y deforme. Al ser depositaria de la condición humana, la vida cotidiana está conformada por “rasgos constantes” que protegen aquello sin lo cual no podríamos ser humanos.

Pero, ¿qué entiende Ágnes Heller por condición humana? Antes que nada, el imperio de la relación entre la “regulación” sociocultural y la “regulación instintiva”. Lo social y lo genético (natural) *a priori* “necesitan ser ajustados” para producir un “ser humano” singular; es decir, la condición humana está “mediatizada”, por lo que en:

...el ser humano hay una tensión constante entre los dos ajustes *a priori*... Así, las personas humanas son sistemas creados y autocreantes. No son parte de la naturaleza ni tampoco parte de la sociedad, porque surgen del ajuste *a priori* de lo social y lo genético: la co-temporalidad y co-espacialidad de estos dos *a priori* es por completo un accidente (Heller, 1991b: 64).

Este *ajuste* es posible gracias a la triada de “juegos de reglas” que la sociedad tiene que proporcionar exitosamente a los recién nacidos: “reglas para la adquisición de los medios de subsistencia, para la cooperación y el conflicto humanos y para una constitución de significado” (Heller, 1991b: 65). El proceso de socialización, en términos más clásicos, implica la apropiación mínima necesaria de una parte del universo social; la suficiente, en todo caso, para “asegurar la vida social de la persona y, simultáneamente, la reproducción del universo social” (Heller, 1991b: 65).

<sup>14</sup> Como veremos más adelante, es indudable que los “aspectos estáticos y los aspectos variables de la existencia cotidiana están completamente entrelazados tanto a fines teóricos como a fines prácticos” (Heller, 1991b: 62).

<sup>15</sup> “En nuestro mundo moderno, la condición humana reside en la vida cotidiana” (Heller, 1991b: 62).





Esta apropiación mínima de lo social es, en la terminología de la autora, “la esfera de la objetivación en sí misma”:

Es, por decirlo así, la primera esfera del universo social. Sin haber pisado esta esfera y por lo tanto sin haberse convertido en una persona de un universo social concreto, uno no podrá entrar en las otras esferas. Lo que aquí se ha adquirido son los cimientos de las posibilidades comunicativas, cognitivas, imaginativas, emotivas y creativas de la persona, las cuales están abiertas a ella durante toda su vida en el momento y en el lugar (geográfico o social) en el que ha venido a nacer por pura buena o mala suerte (Heller, 1991b: 65).

La esfera de la objetivación en sí misma sale a nuestro paso como lo externo, ya sean personas u objetos. Esta denominación implica la connotación “de que lo ‘objetivo’ se ha manifestado, reinterpretado y actuado por sujetos cuyas experiencias vitales han sido ya cristalizadas en todo lo ‘objetivo’” (Heller, 1991b: 67). Esta esfera es prerreflexiva y autoevidente para todo aquel que entra en ella; es, por así decirlo, el contexto siempre presente y circundante de nuestras experiencias en el mundo.<sup>16</sup>

La esfera de la “objetivación en sí misma” está formada por lo siguiente: a) reglas y normas de lenguaje ordinario y utilización del lenguaje, b) reglas y prescripciones para utilizar, manejar y manipular objetos, en especial objetos fabricados por el hombre y c) reglas y normas de interacción humana llamadas costumbres. Los tres tipos de normas y reglas están interconectadas, y son apropiadas como tales. Una de esas normas o reglas tiene sentido dentro del contexto de las otras dos y viceversa. Al apropiarse de esta esfera, la persona adquiere la utilización contextual del lenguaje, el “saber-qué” y “saber-cómo” contextuales; aprende a sentir e interpretar sus sentimientos de una forma cognitiva en el contexto adecuado, a hacer las cosas correctas, a vérselas con peligros y amenazas de la manera adecuada, a distinguir lo correcto de lo equivocado, lo bueno de lo malo, lo amigo de lo enemigo, etcétera (Heller, 1991b: 66).

El mundo de la objetivación en sí misma<sup>17</sup> no podría ser otro que la esfera de la vida cotidiana, “pero no es contérmino ni coextensiva

<sup>16</sup> La esfera de la objetivación en sí misma no es, sin más, el *mundo de vida*. La esfera, tal como la entiende Heller, sólo es vista en sus rendimientos funcionales para la existencia humana individual y colectiva, pero no como “suelo” constitutivo del sentido y de nuestras experiencias, tal como Husserl pensaba.

<sup>17</sup> Por cuestión de espacio, no incluyo en este texto la otra esfera *fundamental* de la condición humana, la de “la objetivación por sí misma”, ni la “esfera de la objetivación por y en sí





con ella. En la vida cotidiana absorbemos ciertos valores, normas y visiones, realizamos ciertas prácticas y acciones, adquirimos conocimiento. Todas estas actividades no se originaron en la esfera de la objetivación en sí misma, aunque sí en otras, unas esferas más elevadas” (Heller, 1991b: 66). Con el nacimiento, nos vemos arrojados a la esfera de la objetivación en sí misma, pero ésta no es igual para todos o, con otras palabras, la vida cotidiana se expresa de diferentes formas dependiendo de la sociedad y clase social en la que uno vaya a participar desde su nacimiento y en la que se reproduzca la existencia social del actor y, a sus espaldas, la de toda la sociedad.

Para reproducir la sociedad es necesario que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares. La vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social.

Ninguna sociedad puede existir sin que el hombre particular se reproduzca, así como nadie puede existir sin reproducirse simplemente. Por consiguiente, en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana... La reproducción del particular es reproducción del hombre *concreto*, es decir, el hombre que en una determinada sociedad ocupa un lugar determinado en la división social del trabajo (Heller, 1991a: 19).

Sin duda alguna, la vida cotidiana puede entenderse como un “hecho social” fundamental: a) en tanto que el actor se reproduce a sí mismo como actor social, está cumpliendo una “función” en la sociedad y b) en tanto que genera determinadas condiciones para la reproducción de la sociedad y de sus diferentes clases y estratos. Por ello, no es nada extraordinario constatar que la vida cotidiana es esencialmente histórica:

Es decir, la vida cotidiana también tiene una *historia*. Y esto es cierto no sólo en el sentido de que las revoluciones sociales cambian radicalmente la vida cotidiana, por lo cual bajo este aspecto ésta es un *espejo* de la historia, sino también en cuanto los cambios que se han determinado en el modo de producción a menudo

misma”, que en términos de la existencia de la condición humana no es “indispensable”. Mientras que en la primera encontramos el *sentido trascendental* de la existencia (a través de mitologías, teologías, filosofías, religión, etcétera), la segunda esfera es simplemente la de los sistemas e instituciones sociales (economía, política, etcétera).



(y tal vez casi siempre) se expresan en ella antes de que se cumpla la revolución social a nivel macroscópico, por lo cual bajo este otro aspecto aquella es un fermento secreto de la historia (Heller, 1991a: 20).

Pero, ¿qué entiende Ágnes Heller por la “reproducción del hombre particular”? ¿en qué sentido tiene que ver esta reproducción con la vida cotidiana? Como antes vimos, ésta no es más que la apropiación de las capacidades necesarias para ser un actor competente en el mundo social —saber usar los objetos culturales e instituciones sociales, sin los cuales “es imposible vivir”— y continuar la obra de las generaciones anteriores para legarla a las venideras:

Todo hombre al nacer se encuentra en un mundo ya existente, independientemente de él. Este mundo se le presenta ya “constituido” y aquí él debe conservarse y dar prueba de capacidad vital. El particular nace en condiciones sociales concretas, en sistemas concretos de expectativas, dentro de instituciones concretas. Ante todo debe aprender a “usar” las cosas, apropiarse de los sistemas de usos y de los sistemas de expectativas, esto es, debe conservarse exactamente en el modo necesario y posible en una época determinada en el ámbito de un estrato social dado. Por consiguiente, la reproducción del hombre particular es siempre reproducción de un hombre histórico, de un particular en un mundo concreto (Heller, 1991a: 21-22).

El actor social ejercita, en el espacio de *una determinada fase* de su vida, el conjunto de capacidades prácticas que ha aprendido *siempre y con continuidad*. La *continuidad absoluta* diaria, como la denomina Heller, “constituye el fundamento respectivo del *modo de vida* de los particulares” (Heller, 1991a: 23). El ejercicio de la puesta en juego de lo apropiado es, en un sentido profundo, un proceso de “objetivación”; esto es, al realizar todo tipo de actividades el actor *se objetiva* al dejar huellas palpables a su paso que son comprensibles y significativas para los otros:

El hombre, formando su mundo (su ambiente inmediato), se forma también a sí mismo... En la vida cotidiana se expresa no solamente el modo por el cual yo he aprendido de mi padre ciertas reglas de vida fundamentales, sino también el modo en el que yo las transmito a mi hijo. *Yo soy representante de aquel “mundo” en el que otros nacen*. En mi educar (en el modo en que yo presento el mundo “acabado”) repercutirán también mis experiencias personales; cuando



*comunico* mi mundo, expreso también estas experiencias, cuando “transmito” mi mundo contemporáneamente me objetivo también a mí mismo en cuanto me he apropiado ya de este mundo... En mi *relación* con la vida cotidiana dada, en mis afectos y reflexiones respecto a estas relaciones, en la eventual descomposición de las actividades cotidianas, nos enfrentamos, y esto subrayado, con procesos de objetivación (Heller, 1991a: 24-25).

El participar activa y no sólo dependientemente en la construcción del mundo social desde la plataforma de la vida cotidiana significa que “el particular forma su mundo *como su ambiente inmediato*. La vida cotidiana se desarrolla y *se refiere* siempre al ambiente inmediato... Todas las objetivaciones que no se refieren al particular o a su ambiente *inmediato*, trascienden lo cotidiano” (Heller, 1991a: 25). Pero las esferas *no cotidianas* son alcanzables y accesibles sólo por las competencias prácticas con las que nos prepara la vida cotidiana (en este sentido, la vida cotidiana es fundamental para el mantenimiento de la condición humana):

En cuanto a la media de los hombres, por consiguiente, puede decirse con tranquilidad que *la unidad de la personalidad se realiza en la vida cotidiana*... Para la mayoría de los hombres la vida cotidiana es “la” vida. Este es el banco de pruebas para ver si el hombre, según las palabras de Goethe, es el hueso o la piel (Heller, 1991a: 26).

La vida cotidiana no es sino el conjunto de “actividades heterogéneas” —en cuanto sentido, contenido, objetivos, orden de importancia, etcétera— que realiza o puede realizar un actor social en un tiempo histórico concreto, en una determinada sociedad y en una clase o estrato social específicos. Debido a la *heterogeneidad de las actividades* cotidianas, “ninguna de ellas ostenta una primacía absoluta” —aunque existe sin duda cierta *jerarquía* sociohistórica—, por lo que el actor no puede enfrentarlas sino como “totalidad”; es decir, el actor de la vida cotidiana es la “persona humana como totalidad” (Lukács). “Es, o se convierte, en una persona total a realizar actividades heterogéneas. No es ‘toda lenguaje’ o ‘toda animal’ o ‘toda espíritu’, ‘toda cuerpo’, ‘toda animal de trabajo’, ‘toda tecnología creativa’, ‘toda activista política’, etcétera. Es, o puede convertirse, en todo ello a la vez” (Heller, 1991b: 61).



Esta heterogeneidad dinámica de la vida cotidiana tiene una “estructura” sustentada en una doble totalidad vista desde la perspectiva de la condición humana: a) en la medida en que es “la vida de *todo* hombre” (Heller, 1985: 39) y b) porque “es la vida del hombre *entero*” (Heller, 1985: 39); es decir, del hombre que participa con todas sus cualidades, talentos, opiniones, ideas, gustos, sentimientos, pasiones, etcétera, “de su personalidad”.<sup>18</sup>

La heterogeneidad cotidiana no:

...constituye un sistema. No existe, después de todo, una conexión sistémica entre decirse “hola” uno a otro, preparar una comida, tener una discusión sobre los gastos familiares, tomar el autobús, dar un paseo y muchas otras cosas. Pero uno ha de saber cómo se hacen esas cosas, así como también hacerlas ocasional y continuamente. La vida cotidiana exige la movilización de muchas habilidades humanas. Pero no requiere un refinamiento extremo de ninguna de ellas, ni tampoco requiere que desarrollemos nuestros dones y los convirtamos en talentos. Las actividades cotidianas pueden realizarse espontáneamente después de haberlas aprendido y no necesitan que se les preste ulterior atención (Heller, 1991b: 69).

Pero la vida cotidiana también está constituida *jerárquicamente*, de acuerdo con el desarrollo histórico y la forma de las estructuras económico-sociales.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Esa “totalidad” con la que participamos en la cotidianidad implica que las tareas y actividades que nos ocupan dentro de un determinado sistema social, por ejemplo una organización económica como el banco, no se realizan en el *espacio* de la vida cotidiana, puesto que el actor social participa en el sistema social sólo en la medida en que ejercita una o un conjunto de habilidades *funcionalmente* afinadas, perfeccionadas y desarrolladas para cumplir su *rol* en la lógica sistémica. Sin duda, sus demás capacidades, afectos, ideologías, etcétera, están copresentes aun dentro del sistema social, pero de forma *muda*, pues se hallan en un plano secundario para privilegiar la especialización de determinadas cualidades físicas o intelectuales. Así, a pesar de que el empleado bancario labora diariamente en la organización, en ésta no expresa su cotidianidad pues no participa como “hombre entero”. La relación entre vida cotidiana y sistema social es siempre tensa y compleja, aunque no son esferas incomunicadas: ningún sistema social podría funcionar con mediana eficacia si no se aprovechara de los dones de la vida cotidiana: 1) actores sociales con una identidad personal, 2) portadores de tradiciones y saberes culturales y 3) participantes competentes en colectivos sociales en forma normativa.

<sup>19</sup> “Cuanto más dinámica es la sociedad, cuanto más casual es la relación del particular con el ambiente en que se encuentra al nacer (especialmente después de la llegada del capitalismo), tanto más está obligado el hombre a poner continuamente a prueba su capacidad vital y esto *para toda la vida*, tanto menos puede darse por acabada la apropiación del mundo con la mayor edad” (Heller, 1991a: 22-23).



La heterogeneidad y el orden jerárquico (la condición de organicidad) de la vida cotidiana coinciden en posibilitar un despliegue “liso” de la producción y la reproducción, no sólo en el “campo de la producción” en sentido estricto, sino también en lo que respecta a las formas de tráfico. La heterogeneidad es imprescindible para conseguir ese “liso” despliegue de la cotidianidad, y también hace falta el rutinario funcionamiento de la jerarquía espontánea para que las esferas heterogéneas se mantengan en movimiento simultáneo (Heller, 1985: 40-41).

Esto es, ciertas actividades son “dominantes” en la estructura de la vida cotidiana —en una sociedad histórica determinada, dentro de una clase y un estrato social específico—, por lo que son el *centro jerárquico* alrededor del cual orbita, se organiza y subordina el resto de las actividades sociales cotidianas.<sup>20</sup> Jerarquía y heterogeneidad son, pues, “condiciones de organicidad” para la producción y reproducción de la existencia social e individual.

2) Si la vida cotidiana es, como asegura Heller, el conjunto de *actividades* que realizan los actores sociales para asegurar su propia existencia y la reproducción de la sociedad, ¿qué nos impide pensar que estas actividades no son equivalentes a lo que en sociología se denomina llanamente *acción social*? Dicho pensamiento no sería en lo absoluto sorprendente; de hecho, las escuelas sociológicas que se ocupan de la vida cotidiana han subrayado enérgicamente los procesos de interacción microsocial como su objeto de estudio. No obstante, es oportuno interrogarse si acaso la acción social se agota dentro del marco de la vida cotidiana o si aquella desborda a esta última. Una vez más, ¿es la acción social *sin más* la vida cotidiana? La respuesta es un claro “no”. Sólo determinadas acciones —las concernientes a la reproducción de la existencia particular y colectiva— caen en el ámbito de la vida cotidiana, según Heller. Esto es, hay acciones extracotidianas. Entonces, ¿qué distingue a la vida cotidiana de la no cotidiana? Presenciar una obra de teatro, ¿es una actividad cotidiana,

<sup>20</sup> Por ejemplo, el trabajo de los esclavos negros en la siembra y pizca de algodón en los estados norteamericanos esclavistas del siglo pasado. En cambio, “para la población libre del Ática del siglo V antes de nuestra era ocupaban el lugar central de la vida cotidiana la actividad social, la contemplación, el entretenimiento (cultivo de las facultades físicas y mentales) y las demás formas de actividad se agrupaban en torno a éstas en una gradación jerárquica” (Heller, 1985: 40).

es decir, *imprescindible* para la reproducción del particular? Al menos para el artista, que se gana el pan cada noche en el escenario, su arte en cierto modo es una actividad cotidiana. La *reproducción de la existencia* no puede restringirse a la llana reproducción biológica de la vida. En este sentido, el filosofar, a partir del desarrollo de ciertas condiciones socioeconómicas, *también* es necesario para la reproducción de la existencia individual y social. Las necesidades humanas son *necesidades sociales* “*surgidas* históricamente y *no* dirigidas a la mera supervivencia” (Heller, 1986: 33); por tanto, están concatenadas a cierta división del trabajo y a la forma en que la producción material se distribuye dentro de la sociedad. Esto es, la división del trabajo *diferencia* y *differe* el acceso y la forma de satisfacer las necesidades en la vida cotidiana de cada clase, estrato o grupo social. La vida cotidiana y la necesidad social mantienen lazos estrechos a través de la reproducción colectiva y particular. La vida cotidiana, dicho de otra manera, es la vida tendiente a la satisfacción de las necesidades individuales y sociales, pero sólo a través de la movilización de nuestras capacidades prácticas *no especializadas* (lingüísticas, cognitivas, emotivas, motoras, manipulativas, sociales, imaginativas, etcétera), que constituyen, como dice Heller, “el modo de vida de los particulares” en su “ambiente inmediato”. Pues, como antes cité, “todas las objetivaciones que no se refieren al particular o a su ambiente *inmediato*, trascienden lo cotidiano” (Heller, 1991a: 25).

El problema es que, al igual que sucede en la obra de Schütz, los conceptos no dejan de ser, a partir de cierto “umbral”, ambiguos y oscuros; porque, ¿podemos saber con certeza cuáles son las fronteras de ese “ambiente inmediato”? ¿es lo que está, desde el “punto-cero” (Husserl) de mi corporeidad, a mi alcance, a la mano, o incluye también “grados de anonimia” (Schütz) más amplios?, ¿o esto es, en última instancia, más que una cuestión de la *praxis* vital de los actores, una cuestión que le corresponde definir al investigador bajo sus propios criterios e intereses teóricos? Heller es muy consciente de esta aporía cuando apunta que “En ninguna esfera de la actividad humana, y no sólo en el caso de la actividad moral, es posible trazar una línea divisoria tajante y rígida entre el comportamiento cotidiano y el no cotidiano” (Heller, 1985: 50). Pero, ¿será verdad el que, a pesar de asegurar constantemente que la vida cotidiana no es sólo “reproducción”, sino también “producción”, “espontaneidad”, “creatividad”, etcétera, Heller restrinja calladamente la vida cotidiana a la



simple esfera de la “reproducción”, es decir, a los procesos de socialización y a la satisfacción de las expectativas sociales? Schütz realiza con la *actitud natural*, como vimos, una contorsión teórica parecida. Y es que la vida cotidiana es un universo infinitamente complejo, donde el paso de lo conocido y familiar a lo extracotidiano y fantástico es cosa *común y corriente*, como cualquier escritor de este siglo demuestra, de Beckett a Kafka y de Borges a Rushdie pasando por Döblin y Rulfo. *En las fronteras de la vida cotidiana no hay aduana que vigile el alocado y férvido tránsito de la vida.*

Sin embargo, la teoría no puede quedarse sentada con los brazos cruzados amedrentada ante todas estas complicaciones conceptuales y metodológicas. Una “salida” posible es confrontar críticamente tanto el pensamiento de Schütz como el de Heller para encontrar un claro en el que podamos ver mejor.

Al igual que Schütz y Grathoff, Heller entiende la vida cotidiana como un *proceso de formación del mundo propio* de los actores sociales, dentro del marco más amplio que es la *sociedad*. Un mundo que construyen individual y colectivamente a través, por un lado, de las herramientas y los medios que encuentran *ya predados* en su mundo de vida (intersubjetividad, reducción, tipificación, intencionalidad, dominios sociales, etcétera) y, por el otro, de las experiencias personales y sociales particulares para “definir su situación” (Grathoff) y las interacciones y relaciones sociales en las que día a día toman parte, se encuentran como *miembros competentes* de colectivos sociales y en las que *negocian* su participación, así como sus motivos e intereses para actuar en concierto. Pero la cotidianidad es un dominio *específico* de las relaciones sociales y está delimitada por regiones no-cotidianas que *acentúan* “estilos cognitivos” y “*praxis vitales*” propios:<sup>21</sup> la vida cotidiana es tanto la esfera de la *paramount reality* de Schütz, el *ámbito de la realidad* en el que los actores sociales pueden comunicarse *con* y ser comprendidos *intersubjetivamente* —a través del uso del *lenguaje natural*— *por* los otros, y el *espacio social* en el cual pueden actuar en concierto, llevar sus negocios y *producir y reproducir su existencia individual y colectiva* (Heller). De esta forma, el *concepto crítico de vida cotidiana* contiene tanto el momento de la

<sup>21</sup> El actor de la vida cotidiana es el actor que se expresa como “totalidad”, “la persona humana como totalidad” (Lukács), el “hombre entero” (Heller), en contraposición al “sujeto especializado” que existe únicamente como un *rol* social en el sistema social.



(re)producción simbólica como el material de lo social. Ambos son necesarios y complementarios.

Esta “doble apropiación” encierra con modestia el contenido del concepto vida cotidiana. Teóricamente —y hacer teoría es *también* una forma de *empobrecer* la vida—, la vida cotidiana se tiene que arrinconar en este entramado de interacciones sociales, espacial y temporalmente delimitado, con fines y objetivos específicos. Pero, ¿dónde queda el mundo de vida?, ¿qué papel representa para el “concepto crítico de la vida cotidiana”?, ¿podemos tomar sin mayor problema el modelo de mundo de vida de Schütz y utilizarlo en las ciencias sociales? Esta es la faena que nos ocupa en el siguiente apartado.

#### **JÜRGEN HABERMAS: LA SOCIEDAD COMO MUNDO DE LA VIDA ESTRUCTURADA EN TÉRMINOS SIMBÓLICO-COMUNICATIVOS**

Es difícil perdonar a la vida por la fuerza con que las grandes máquinas de lo-que-es aplastan las almas de los-que-son... ¿Cómo perdonar al mundo su belleza, que sólo disfraza su fealdad; su mansedumbre, que sólo oculta su crueldad; su ilusión de continuidad, sin costuras, como sigue la noche al día, por decirlo así... cuando la realidad es una serie de rupturas brutales, que caen sobre nuestras indefensas cabezas como hachazos de leñador?

*Salman Rushdie*

Cuando nos despedimos de una teoría social de corte fenomenológico y nos acercamos a una teoría que entienda la vida social como un producto estructurado comunicativamente, el problema de la intersubjetividad toma un nuevo aliento. En efecto, la intersubjetividad puede reconocerse a través de experiencias colectivas que se objetivan en un mundo cultural lleno de sentido, gracias a un lenguaje compartido del que hacen uso los actores para autocomprenderse y actuar coordinadamente en el mundo. Aquélla toma el sitio que le corresponde gracias a la dación previa de un mundo de vida que la sostiene a través de estructuras de sentido, y el cual es producido y reproducido por los mismos actores a través de mediaciones colectivas, objetivadas en instituciones, usos y prácticas, creencias, valores y lenguaje compartidos.





La apropiación del concepto *mundo de vida* dentro del marco general de la *teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas deja entrever una recepción prometedora en intuiciones para las ciencias sociales. En este apartado reconstruyo el tema del mundo de vida a través de la crítica que hace Jürgen Habermas a la tradición que Husserl sembró; después, expongo cuáles son los rendimientos funcionales del *lenguaje* en la reproducción de la vida social y en las diferentes estructuras del mundo de vida y, por último, intento construir un puente entre el *concepto crítico de vida cotidiana*, desarrollado al final del apartado anterior, y el *concepto cotidiano de mundo de vida* de Habermas para ganar una versión más compleja y potenciada de ambos.

1) Con la introducción formal de la esfera mundana en *Krisis*, Husserl abre la posibilidad de una “teoría de la constitución de la sociedad, que en actitud descriptiva investiga las estructuras generales del mundo de la vida” (Habermas, 1989a: 40-41). La sociedad se presenta, dentro de este programa de investigación, como el resultado de la donación de sentidos, constituida sintéticamente por actores en sus prácticas cotidianas.<sup>22</sup>

Al cubierto de las estructuras de apoyo que son la intersubjetividad y el mundo de la vida, Habermas hace una crítica de la *teoría de la constitución* a través de una *teoría de la comunicación lingüística*. En forma estratégica, se mueve en la argumentación sobre la *verdad* en que descansa todo orden social, en cuanto órdenes de sentido intersubjetivamente aceptados en la actitud natural de sus miembros.

<sup>22</sup> El mundo de vida es, de acuerdo con Husserl, una síntesis que “entreteje” las intencionalidades y los significados de un actor con otro (cf. párrafos 33-35 de *Krisis*). Sin embargo, cuando la fenomenología se eleva al *ámbito trascendental*, se enfrenta al problema de que el “polo egológico” es entendido como un yo-constituyente-del-mundo, a través de sus *miradas* intencionales. El mundo se revela como una síntesis del mismo “polo subjetivo”, de ese yo que “produce toda validez”. En la síntesis hecha por la conciencia trascendental de las diferentes experiencias que tenemos de nuestro *objeto de percepción*, los *esquemas de implicación o familiaridad* son los que *constituyen y producen* la unidad del objeto y determinan qué es tal objeto, cuáles experiencias de él son posibles, etcétera (para el tema de la *constitución*, consultar las *Meditaciones cartesianas*). Como enseguida veremos, Habermas cuestiona —manteniéndose en el mismo plano epistemológico desde el que Husserl reflexiona— que la síntesis y constitución trascendental del mundo de vida sean resultado del trabajo intuitivo de la conciencia pura y sus categorías, pues éstas no pueden funcionar sino a través del *lenguaje*. En este sentido, es tentador especular que el propio Habermas plantea la apropiación del concepto mundo de vida desde una posición *no cotidiana* o, si se prefiere, *extramundana* —aunque sería mucho sugerir que en su obra el lenguaje tiene un *status trascendental*.



Para Husserl, recuerda Habermas, la verdad tiene una relación íntima con la intencionalidad de la conciencia. En cuanto relación, es *verdad de algo, de aquello que se da a la conciencia*; así, entonces, “todas las vivencias intencionales están referidas a la verdad en forma inmanente y necesaria” (Habermas, 1989a: 44). En la fenomenología, el concepto de *intención*, que rescata Husserl de la filosofía medieval vía Brentano, asegura intuitivamente la *susceptibilidad de verdad*, ya sea “cognitiva”, “volitiva” o “emotivamente”. Sin embargo, la validez de tales objetos de la conciencia no supera la prueba a que el lenguaje la somete, puesto que éstos, en tanto intuitivamente dados en categorías, *se generan simbólicamente en forma discursiva* y no en intuiciones intencionales como Husserl lo pretendía; además, dichos objetos se hallan en la circunstancia de producirse a través de “reglas generativas subyacentes”, de que los “sujetos capaces de lenguaje y acción” pueden disponer de manera discursiva.

De tal suerte, una:

...teoría de la sociedad, planteada en términos de la comunicación, no hace derivar el mundo de la vida de una corriente de vivencias intencionales, sino que lo concibe como plexo de productos simbólicos en el sentido de un entrelazamiento de acciones comunicativas. Pero entonces la facticidad de las pretensiones de validez implicadas en esas manifestaciones es parte esencial de la forma de existencia del mundo de la vida... su legitimidad sólo puede demostrarse en términos discursivos, es decir, en un discurso fundante (Habermas, 1989a: 49-50).

Habermas decide sustituir la *intencionalidad* propia de la fenomenología por el *entendimiento lingüístico*. De esta manera, rescata al mundo de vida como un mundo sustentado en pretensiones de validez simbólicamente estructuradas y constituidas a través de acciones comunicativas cotidianas, con las cuales se guían habitualmente los actores en la “actitud del hombre de la calle”, sin ceder a las tentaciones de un *ego trascendente*.

Los *plexos simbólicos* enlazan a la pluralidad de actores sociales, son intersubjetivamente accesibles y relativamente idénticos, y sirven así de medio de *entendimiento de algo en el mundo* (natural, social o subjetivo) como de sus *condiciones de validez*, generando al mismo tiempo expectativas recíprocas de comportamiento.<sup>23</sup> De esta

<sup>23</sup> El uso comunicativo del lenguaje contiene en sí mismo su uso cognitivo, por lo que las pretensiones de validez que los hablantes entablan abordan en forma paralela los planos de la



forma, el *giro lingüístico* permite a Habermas salvar el solipsismo latente de querer derivar los significados directamente de los “actos de conciencia”, es decir, de la intencionalidad tal y como Wilfred Sellers supone siguiendo un programa renovado y crítico de la fenomenología de Husserl (cf. Habermas, 1989a: 60-65). El lenguaje es anterior a la conciencia de los actores particulares y está allí como un medio de comunicación de dominio público, por decirlo así, en el cual ya están envueltos los actores y hacen uso en sus labores diarias.

Habermas busca introducir y afirmar una teoría del lenguaje por medio de una *pragmática universal* como programa de investigación con miras a reconstruir e identificar los sistemas de reglas conforme a los que se genera la realidad simbólica de la sociedad, los plexos de interacción en que se dan las condiciones universales del entendimiento posible y la validez del habla. Con ello retorna la tentativa fenomenológica de una “clarificación de las estructuras generales del mundo de vida” a través de las “estructuras generales de la forma comunicativa de vida”, enmarcadas en una pragmática universal como condición de los juegos de lenguaje y un análisis de la gramática generativa de éste en perspectiva universalista. Como teoría de la competencia comunicativa, se ha de enfrentar al hecho de explicar las “operaciones que hablante y oyente ejecutan con la ayuda de universales pragmáticos<sup>24</sup> cuando emplean oraciones (o expresiones extraverbales) en emisiones o manifestaciones” (Habermas, 1989a: 82). Así, cuando emitimos actos de habla, paralelamente generamos de manera realizativa las condiciones en que dichas oraciones pueden emitirse:

En los universales pragmáticos, vemos los puntos de enlace con que lenguaje y realidad están entretejidos entre sí. La realidad (susceptible de descripción) de la naturaleza y la sociedad se forma en la cooperación (regulada por universales

*inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud* que fundan relaciones intersubjetivas, sin las cuales todo uso del lenguaje sería imposible.

<sup>24</sup> Los *universales pragmáticos* son para Habermas expresiones lingüísticas que se corresponden con estructuras generales de las situaciones de habla: “1) pronombres personales (por su doble función realizativo/referencial no los incluyo simplemente entre los términos referenciales). 2) Palabras y giros que se utilizan para iniciar el habla y dirigirse al otro (gramaticalizaciones: vocativos, honorativos). 3) Expresiones deícticas (de espacio y tiempo); demostrativos, artículos; numerales, cuantores (gramaticalizaciones: tiempo del verbo, modos gramaticales). 4) Verbos realizativos (gramaticalizaciones: interrogativo, imperativo). 5) Verbos intencionales que no pueden utilizarse en términos realizativos, adverbios modales” (Habermas, 1989a: 86).



pragmáticos) de lenguaje, conocimiento y acción, mientras que el plexo de comunicación intersubjetivamente experimentado que constituye el mundo de la vida lo generamos mediante actos de habla regulados asimismo por universales pragmáticos (Habermas, 1989a: 87-88).

La teoría de la sociedad de Habermas comprende la vida social como un proceso generativo mediado por actos de habla. Tal realidad descansa en las pretensiones de validez de los productos simbólicos en los que cotidianamente estamos sumergidos y que confrontamos como expectativas apoyadas o no por la experiencia. Paralelamente, Habermas anuncia una *teoría consensual de la verdad* en la cual cualquier otro pueda someter a prueba la verdad de *mis* enunciados y con ello lograr convencidamente un asentimiento: "...sólo puedo atribuir un predicado a un objeto si también cualquier otro que *pudiese entrar* en una argumentación conmigo, *atribuyera* el mismo predicado al mismo objeto" (Habermas, 1989a: 98). El supuesto de dicho consenso se justifica en que el *entendimiento es un concepto normativo* en el que se mueve la comunicación entre actores a través de discursos, es decir, "actos organizados con el fin de razonar emisiones cognitivas" (Habermas, 1989a: 98).<sup>25</sup>

2) Pero, ¿en qué sentido los actos de habla son el sustento de la reproducción simbólica del mundo de vida?, ¿cómo genera la comunicación el universo social?

La acción comunicativa, como manifestación del lenguaje del que hacen uso los actores, se relaciona de diversas maneras con el *mundo social*, *el mundo subjetivo* y *el mundo objetivo* para referirse a éstos y actuar en ellos, con base en definiciones comunes contextuales, por lo que se halla sometida a una tensión entre los participantes, que va desde el consenso hasta la crítica en medio de una pretensión continua de entendimiento, en que los horizontes de sentido y las zonas tematizadas para el entendimiento y la acción se contraen o se expanden según el derrotero de la interacción (cf. Habermas, 1988: II, 171).

<sup>25</sup> De tal suerte, "iniciamos un *discurso hermenéutico* cuando queda puesta en tela de juicio la validez de la interpretación de expresiones en un sistema de lenguaje dado. Iniciamos un *discurso teórico-empírico*, cuando ha de comprobarse la validez de afirmaciones y explicaciones dotadas de contenido empírico. Iniciamos un *discurso práctico* cuando hay que aclarar la validez de recomendaciones (o advertencias), que se refieren a la aceptación (o rechazo) de estándares" (Habermas, 1989a: 102).



Este proceso comunicativo es sustentado por “presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad (*Gemeinsamkeitsunterstellungen*) que son el mundo objetivo, el mundo social y un mundo subjetivo propio de cada cual” (Habermas, 1988: II, 174).

Dicho transfondo compartido da a los actores la seguridad de que se encuentran en un mundo circundante común, previo a ellos, que se les ofrece como marco de referencia intersubjetivo y como una plaza para proyectos de acción. Tal marco es un conjunto de saberes y prácticas culturales que los órdenes sociales ofrecen a sus miembros a través de procesos de socialización vía lingüística. Las interacciones se mueven de suyo en el medio lenguaje que permanece a sus espaldas y del cual hacen uso a través de las tradiciones culturales. En este sentido, lenguaje y cultura crean entramados sumamente complejos que se entretejen articulando, por un lado, imágenes simbólicas del mundo, y, por el otro, contenidos de tradiciones que están dispuestos para la comunidad lingüística.

Esta tríada funcional del lenguaje en la vida social hace a Habermas protestar enérgicamente contra la reducción “culturalista” del modelo del mundo de vida de Alfred Schütz, pues éste prácticamente identifica dicho mundo con un *transfondo cultural heredado* que producen y reproducen cotidianamente los colectivos sociales. Esta versión “culturalista” parece sustraer el mundo de vida de la dinámica del cambio social. Pero lo cierto es que, en opinión de Habermas, los procesos de diferenciación social (Durkheim) y racionalización propios del estar inmerso en el flujo de la historia, subdividen internamente al mundo de vida en esferas de *cultura, sociedad y personalidad*,<sup>26</sup> haciendo estallar el núcleo duro y cerrado que garantiza la venerable tradición como *conciencia colectiva*, asegurada, a través, de una *solidaridad mecánica* (cf. Habermas, 1988: II, 190-193). La versión culturalista de la que se sirve Schütz da prerrogativas exageradas al transfondo cultural como tradición. En cambio, el *concepto cotidiano de mundo de*

<sup>26</sup> La subdivisión del mundo de vida en las esferas de la cultura, la sociedad y la personalidad es la apropiación habermasiana del modelo de la sociedad “estructural-funcionalista” que Talcott Parsons desarrolló en su libro *The Social System* (1951) para superar las insuficiencias individualistas y voluntaristas tanto teóricas como metodológicas de su obra *The Structure of Social Action* (1949). La interacción entre un conjunto de actores y sus intereses queda ahora coordinada a través de un sistema cultural materializado en normas institucionalizadas, que los actores socializados internalizan y las cuales funcionan como motivadoras de la acción de forma legítima y funcional dentro de sistemas de acción social: el resultado es, obviamente, la integración sistémica autorregulada.



*la vida* de Jürgen Habermas no solamente reconoce el entendimiento, vía acción comunicativa, sino las solidaridades e integración a órdenes sociales percibidos como legítimos, además de procesos de socialización dados en las mismas interacciones.

Gracias al análisis de la obra de George H. Mead, Habermas reconoce la utilidad del lenguaje en la reproducción del mundo de vida: bajo “el *aspecto funcional de entendimiento*, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el *aspecto de coordinación de la acción*, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el *aspecto de socialización*, finalmente, sirve a la formación de identidades personales” (Habermas, II, 1988: 196). Y más adelante detalla:

Cuando los participantes en la interacción, vueltos “al mundo”, reproducen a través de las operaciones mediante las que se entienden el saber cultural de que se nutren, están produciendo a la vez su pertenencia a los colectivos y su propia identidad. En cuanto uno de estos dos aspectos pasa a primer plano, el concepto de mundo de la vida vuelve a recibir una versión nuevamente unilateral, a saber: una versión estrechada, o bien en términos *institucionalistas*, o bien en términos de *teoría de la socialización* (Habermas, 1988: II, 198-199).

Cultura, sociedad y estructuras de personalidad son, para Habermas, plexos complejos interrelacionados (no sólo sistemas envueltos en entornos que se autoobservan, como en la tradición que va de Parsons a Luhmann), que se *entrelazan* en los procesos comunicativos y se materializan en formas simbólicas y objetos culturales manteniendo constantemente una “referencia a la totalidad del mundo de vida” (cf. Habermas, 1990: 101-102). El mundo de vida, compuesto de dichos elementos y en tanto “plexo de sentido simbólico”, da respuesta no sólo a la existencia del orden social sino a las *mediaciones entre individuo y sociedad* que la fenomenología clásica no podía percibir, pues,

... los sujetos socializados comunicativamente no serían sujetos sin la red de órdenes institucionales y sin las tradiciones de la sociedad y la cultura... [Así, entonces] la práctica comunicativa cotidiana en que el mundo de vida tiene su centro se nutre de la *cooperación* de reproducción cultural, integración social y socialización, cooperación que tiene a su vez sus raíces en esa práctica (Habermas, 1990: 103).



El mundo de vida es entendido, por un lado, como el horizonte de entendimiento en el que se mueven los actores sociales<sup>27</sup> y, por el otro, como un recurso para la reproducción simbólica y material de la sociedad. Según Waldenfels, la concepción del mundo de vida de Habermas “no es tanto un mundo en el que vivimos, sino un mundo en el que nos proveemos para nuestras actividades y en el cual se depositan los residuos de éstas” (Waldenfels, 1994: 96).

La triple diferenciación interna del mundo de vida (sus “componentes estructurales”) constituye un sistema de relaciones subyacentes formado por procesos comunicativos, en el que tanto tradiciones o manifestaciones culturales como relaciones sociales o procesos de socialización y de formación de identidades personales se integran dinámicamente. Dentro de este sistema, le toca al lenguaje ser el cemento del mundo de vida, el cual garantiza a los actores una reserva de autoevidencias como trasfondo del entendimiento comunicativo, en contextos determinados de interacción. Pero el mundo de vida no se reproduce sólo a espaldas de los actores, sino que requiere de la *cooperación interpretativa* de los mismos en su *praxis* cotidiana.

No hay que dejar de apuntar, aunque sea de manera sucinta, que *el mundo de vida no se identifica con la sociedad en su conjunto*; es sólo el espacio de interacción experimentado desde la perspectiva de los participantes. El cuadro de la sociedad se complementa con los efectos institucionales y objetivantes de las condiciones de reproducción material de la sociedad por medio de sistemas sociales especializados.

3) Sin correr el riesgo del trascendentalismo fenomenológico, Habermas rescata plausiblemente el mundo de vida como el problema “copresente” de la intersubjetividad, y nos ofrece una versión refinada, sugerente y ampliamente aprovechable para las ciencias sociales.

<sup>27</sup> El mundo de vida es el horizonte que enmarca las interacciones contextuales y las situaciones en las que se encuentran en cada momento los actores sociales: “hablante y oyente, al entenderse frontalmente entre sí sobre algo en el mundo, se están moviendo dentro del horizonte de su mundo de la vida común; éste permanece a espaldas de los implicados como un trasfondo holístico, intuitivamente consciente, aproblemático e indescomponible. La situación de habla la constituye en cada caso el fragmento de mundo de la vida delimitado en relación con un determinado tema, mundo de la vida que constituye un *contexto* para los procesos de entendimiento y les proporciona también los *recursos* necesarios. El mundo de vida constituye un horizonte y ofrece a la vez una provisión de autoevidencias culturales, de la que los participantes en la interacción toman para sus tareas interpretativas patrones de interpretación a los que asiste el consenso de todos” (Habermas, 1989b: 355-356).





Mas, aunque Jürgen Habermas asegure tener un *concepto cotidiano del mundo de vida*, lo cierto es que el tema en sí de *la vida cotidiana* no es elaborado consecuente ni sistemáticamente. Con suma dificultad podríamos inferirlo por medio de una exégesis de su obra.

¿Cómo podemos rescatar el tema de la vida cotidiana y conjugarlo con el mundo de vida para tener una visión más sofisticada y compleja de la vida social? Tal conjugación merece un puente teórico que no constriña ni reduzca de manera unilateral ninguno de los dos polos en cuestión.<sup>28</sup>

El mundo de vida puede ser entendido como un “plexo de sentido simbólico” y como el conjunto de estructuras que conforman el horizonte circundante de sentido último y prerreflexivo de los *contextos cotidianos de interacción social*, estructuras que ponen a disposición de los actores una serie de *recursos mundanos*—saberes tradicionales, normas sociales y medios de socialización—, los cuales son movilizadas por éstos —actores socializados en forma comunicativa que, entre tanto, “no serían sujetos sin la red de órdenes institucionales y las tradiciones de la sociedad y la cultura” (Habermas, 1990: 103)—, en el marco de su vida cotidiana, es decir, en el *marco intersubjetivo* de la (re)producción simbólica y material *continua* de los “particulares” y, a sus espaldas, del mundo social. De esta manera, el concepto de mundo de vida de Habermas es el *receptor* del concepto crítico de vida cotidiana en forma de *marco estructural*.

Pero, ¿cómo quedan parados los importantes y clásicos temas fenomenológicos de la intersubjetividad, la tipificación, la reducción, la intencionalidad, etcétera?, ¿es que la versión comunicativa del mundo de vida simplemente los hace a un lado como meros *detritus metafísicos*? ¿puede entenderse, entonces, el *lenguaje* como el sustituto comunicativo de la intencionalidad de la conciencia? La obra de Ha-

<sup>28</sup> En no pocos puntos, el concepto de vida cotidiana de Heller se complementa con el modelo de mundo de vida de Habermas. La “esfera de la objetivación en sí misma” se caracteriza por ofrecer a los actores sociales una tríada de “reglas” que lo sumergen en el universo social: gracias a estas reglas, el actor adquiere una personalidad social, actúa competente y normativamente dentro de grupos sociales y adquiere una imagen del mundo a través del uso del lenguaje. La “esfera de la objetivación en sí misma” es la esfera de la vida cotidiana, es decir, el espacio donde se ejercitan el conjunto de actividades necesarias para la producción y reproducción de la existencia de los actores particulares. Como antes mencioné, la cotidianidad es un *dominio específico de las relaciones sociales*; en ningún modo agota lo social ni está sobre la sociedad —entendida ésta como el sistema social que contiene en su interior el conjunto de los sistemas sociales especializados.





bermas así lo confirma; pues los rendimientos *funcionales del lenguaje* en la reproducción de la vida social —entendimiento, coordinación, socialización— se ponen en juego en el plano de la cotidianidad a través de prácticas comunicativas cotidianas que nutren las estructuras del mundo de vida y las cuales son su “centro”. Como vimos, la crítica a la fundamentación husserliana del mundo de vida por medio de *síntesis intencionales de la conciencia constituyente* dejaba en malos términos a las estructuras mundanas. Desde la posición crítica de la teoría comunicativa de Habermas, no se pueden sustentar plausiblemente dichas síntesis trascendentales en forma de resultados de las categorías de la conciencia ni, por consiguiente, las estructuras del mundo de vida; puesto que las estructuras sintéticas del mundo de vida son *productos generados simbólicamente y, en forma discursiva, se hallan entrelazadas por acciones comunicativas*. Es decir, es gracias al *lenguaje* común y compartido que los entramados de sentido son intersubjetivamente accesibles (tipificación), pues sus significados han sido dados con anterioridad gracias a prácticas comunicativas públicas (reducción) que cooperan en el “entendimiento lingüístico”.

En el proyecto teórico de Habermas, la *pragmática universal*, como condición de los juegos de lenguaje, es la que produce sistemas de reglas que generan la realidad simbólica de la sociedad, los plexos de interacción en el que se juega el entendimiento y la validez de los actos de habla. Como programa de investigación, la pragmática universal estudia las estructuras generales de la forma comunicativa de vida producidas por la relación cooperativa entre lenguaje, conocimiento y acción. En este marco, los mundos objetivo, social y subjetivo son el *sustento de los procesos comunicativos*, pues son la base de las “presuposiciones formales de comunidad e intersubjetividad” (Habermas). Este *transfondo* da la seguridad a los actores de encontrarse en un mundo circundante, común e intersubjetivo. Transfondo que se expresa, *como fenómeno cotidiano*, en forma de saberes y prácticas culturales, imágenes simbólicas y tradiciones que refrendan y reproducen la integración normativa de los actores sociales a los órdenes sociales.

Con esta suerte de disección teórica, disponemos y podemos aprovechar para las ciencias sociales un concepto complejo, potenciado y crítico de vida cotidiana, sin perder de vista la importancia del tema mundo de vida como su fundamento estructural.

Jürgen Habermas presenta un modelo de la sociedad en dos niveles: el del mundo de la vida y el del sistema. El origen bifásico de este mo-



delo se halla en la distinción fundamental de los tipos de acción social: la acción orientada al entendimiento intersubjetivo por medios discursivos, normativos y culturales, que corresponde a la acción típica en el mundo de la vida, y la acción instrumental orientada al éxito caracterizada por el cálculo racional de medios y fines, que pertenece al tipo de acción predominante de los sistemas sociales (administración estatal, economía). Esta distinción conceptual implica un concepto de poder doble: uno generado comunicativamente en las interacciones cotidianas, el otro producido a través de mecanismos de autorregulación sistémicos a espaldas de los actores, a fin de realizar las metas y los objetivos del sistema (ver Habermas, 1992). Si concebimos la generación de poder comunicativo desde el mundo de la vida, en el marco de una movilización política de protesta y en confrontación con el sistema político-estatal, caemos en la ilusión de que esta forma singular de generación de poder en el espacio público autónomo es la forma típica del poder en el mundo de vida: un poder legitimado discursivamente, abierto a todo participante que acepte el constreñimiento de que únicamente el mejor argumento y no las pretensiones de validez y autoridad indiscutidas es el juez de una disputa. Lo que me interesa subrayar es que no basta con distinguir entre dos modos de constitución de poder pues, oponiéndolos simplemente entre sí, se corre el riesgo de idealizar las interacciones sociales en la esfera de la vida cotidiana como interacciones entre iguales y, en consecuencia, generadoras de un poder democráticamente sancionado. El mundo de la vida, no obstante, se sustenta primordialmente en estructuras de poder no legitimadas racionalmente y configuradas por medio de los recursos normativos socioculturales tradicionales. Así pues, las interacciones cotidianas no pueden pensarse *a priori* como libres de poder, fundamentadas en el consenso y orientadas al entendimiento: las relaciones intrafamiliares, de género e interculturales son los ejemplos más palpables de una vida cotidiana y un mundo de vida estructurados y cruzados por ejercicio y pretensiones de poder no expuestos a la validación y fundamentación crítico-racionales. Por tanto, bien valdría la pena echar mano de un concepto de poder como el de Michel Foucault, que tome en cuenta la “microfísica” del poder para complementar y corregir el concepto del mundo de vida de Jürgen Habermas.

## CONCLUSIÓN

He puntualizado las diferencias conceptuales entre mundo de vida y vida cotidiana, como también sus relaciones en la obra de Alfred Schütz. Después de esta revisión quedan dudas e incertidumbres sobre la versión fenomenológica del mundo de vida; en particular, el intento fallido de sentar las bases intersubjetivas de ese mundo pone en cuestión su estructura y el ámbito mismo de la realidad de la vida cotidiana. En consecuencia, ésta queda *depotenciada* para su uso analítico y explicativo, pues es constreñida, en última instancia, al inestable espacio de la actitud natural. Para resarcir este déficit, he discutido el modelo marxista de la vida cotidiana de Ágnes Heller, en donde ésta se entiende como la esfera de las actividades que permiten la reproducción de los actores particulares en su ambiente inmediato, según los patrones sociales, culturales, económicos y políticos de un determinado estrato y una clase social específica. Al contrario que Schütz, Heller acentúa exageradamente los procesos de satisfacción de las expectativas sociales como función social, los aspectos socializantes y reproductivos en su categoría de la cotidianidad. El resultado de la reconstrucción teórica de ambos modelos permitió hallar una suerte de síntesis para introducir el *concepto crítico de la vida cotidiana*. Finalmente, la recepción de la versión cotidiana del mundo de la vida de Jürgen Habermas permitió superar las deficiencias y limitaciones del “modelo culturalista” del mundo de vida de Schütz, con la ventaja de reformular las aportaciones fenomenológicas en el estudio de la vida social, reconstruir sus conceptos clave y reinterpretar sus intereses de análisis a través del *giro lingüístico* que introduce la teoría de la acción comunicativa. Al mismo tiempo, se ponen las condiciones para el empalme del concepto cotidiano del mundo de vida y el concepto crítico de vida cotidiana, multiplicando sus posibilidades analíticas y ofreciendo una imagen consistente y compleja de los fenómenos de la cotidianidad social.

El estudio del mundo de vida y de la *praxis* real en la vida cotidiana es una estancia crítica en dos niveles: 1) en el nivel epistemológico, como crítica del cientificismo y de la razón objetivante y 2) en el nivel de la vida social, como espacio en que existen prácticas críticas de contrapoder frente al orden imperante.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Pero no se debe olvidar el otro lado de la moneda: 1) que el conocimiento mundano también

La introducción de los temas mundo de vida y vida cotidiana en el pensamiento social contemporáneo pone de cabeza la herencia de las categorías tradicionales del análisis social; específicamente, la importancia de los conceptos y la relevancia de determinados objetos de estudio privilegiados por su supuesto poder explicativo de la realidad social, como el trabajo, las grandes organizaciones burocráticas, el Estado, la clase social, etcétera (ver Alexander, 1989; Luther, 1992; Offe, 1992): lo particular, lo efímero, lo concreto en la vida social toman un lugar importante en las ciencias sociales *no como sustitutos* de los grandes conceptos totalizadores sino *como complemento y crítica reflexiva*. El estudio de las estructuras de la vida cotidiana y del mundo de vida no debe entenderse como la afirmación de la “microsociología” frente a la “macrosociología” y sus temas preferidos como la estructura social, la institución o la organización. Ambas perspectivas no sólo son legítimas y no sólo no se descalifican entre sí, sino que son complementarias. Las interacciones cara-a-cara no tienen lugar exclusivamente en el ámbito de lo cotidiano: las microinteracciones llenan de vida y ponen en movimiento a las grandes organizaciones burocráticas. Éstas, a su vez, ofrecen un marco institucional y una serie de recursos sociales materiales y simbólicos sin los cuales serían imposible las relaciones cotidianas.

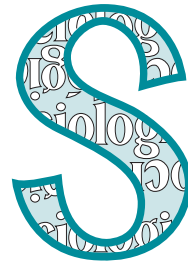
Por otro lado, al reconocer la complejidad de la vida cotidiana ésta deja de ser un llano, en donde el eterno retorno de lo mismo no sorprende más. La experiencia de la cotidianidad de los actores también es impredecible, es disrupción y sorpresa. En la vida cotidiana somos testigos, no pocas veces, de la inherente inestabilidad del mundo, que la costumbre apenas puede velar con dificultades. Precisamente, como espacio del ritualismo y como espacio de lo alterno, entre estos dos polos la tensión de la vida cotidiana se manifiesta como extrañamiento y como liberación. En cuanto al extrañamiento, la vida cotidiana se presenta como *refugio privado* de los horrores de la existencia, de las reglamentaciones sistémicas, de la disciplina de la oficina y el taller, de la soledad urbana, etcétera. La posibilidad de que el fiel de la balanza se incline hacia uno u otro lado depende de que, siguiendo a Richard Grathoff, el mundo de la vida cotidiana sea sencillamente el mundo en el que escenificamos nuestra existencia o *nuestro* mundo

es *doxa*, expresión de prejuicios y fe ciega en tradiciones muertas y sin capacidad de renovación y aprendizaje de nuevos sentidos, y 2) que el ejercicio rutinario y disciplinado de la vida social se manifiesta en extrañamiento colectivo.



de vida: actuar *juntos* y *con* otros, como bien sabía Hannah Arendt, hace del mundo nuestro hogar humano común.

Mientras que orientamos nuestras acciones hacia otros en la actitud natural y éstos responden activamente a nuestra invitación, el mundo *transita* de ser un lugar como-trasfondo-escénico de la vida hacia un mundo compartido y construido colectivamente, que requiere de diferentes perspectivas y formas de comprenderlo, de diferentes maneras prácticas de intervenir en él, de formas alternativas de relacionarnos con los otros, etcétera. *Nuestro-mundo* sólo existe en la pluralidad y es ésta la que confecciona una unidad dinámica en medio de la tensión de la diversidad. En la posibilidad de ese *tránsito*, la vida cotidiana puede también, como la abeja, enloquecer al león del sistema social.



## BIBLIOGRAFÍA

- Alexander C., Jeffrey  
 1989 *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*, Gedisa, Barcelona.
- Apel, Karl-Otto  
 1985 *La transformación de la filosofía*, t. I, Taurus, Madrid.
- Arendt, Hannah  
 1989 *Vom Leben des Geistes. Das Denken*, t. 1, Piper, Munich.  
 1992 *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, Munich.  
 1993 *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Piper, Munich.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann  
 1986 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bernstein, R. J.  
 1983 *La reconstrucción de la teoría social y política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Calderón, Fernando  
 1995 *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*, Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Castoriadis, Cornelius  
 1989 *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, Tusquets, Barcelona.
- Colomer, Eusebi  
 1990 *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t. III, Herder, Barcelona.
- Coraggio, José Luis  
 1991 *Ciudades sin rumbo*, Ciudad, Quito.
- Crozier, Michel y Erdhard Friedberg  
 1990 *El actor y el sistema*, Alianza Editorial Mexicana, México.
- Dilthey, Wilhelm  
 1990 *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza Editorial Mexicana, México.
- Estrada, Saavedra, Marco  
 1995 *Participación política y actores colectivos*, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, México.  
 1997 “¿Es reformable la teoría de los actores colectivos?”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año LIX, núm. 3, julio-septiembre, pp. 55-79.
- Fadda, Cori, Giuletta  
 1990 *La participación como encuentro: discurso, política y praxis urbana*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela (Fondo Editorial Acta Científica), Caracas.
- Funkel, Gerhard  
 1987 *Fenomenología, ¿metafísica o método?*, Monte Ávila Editores, Caracas.

- Gadamer, Hans-Georg  
1988 *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca (tercera edición).
- Garfinkel, Harold  
1976 *Studies in ethnomethodology*, Printence-Hall, Nueva Jersey.
- Giddens, Anthony  
1987 *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, Anthony, Jonathan Turner *et al.*  
1991 *La teoría social hoy*, Alianza Editorial, México.
- Goffmann, Erving  
1979 *Relaciones en público*, Alianza Universidad, Madrid.  
1989 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Grathoff, Richard  
1989 *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Main.
- Habermas, Jürgen  
1986a *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.  
1986b *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.  
1988 *Teoría de la acción comunicativa*, t. I y II, Taurus, Madrid.  
1989a *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.  
1989b *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.  
1990 *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México.  
1992 *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Main.
- Haupt, Heinz-Gerhard, ed.  
1994 *Orte des Alltags. Miniaturen aus der europäischen Kulturgeschichte*, Verlag C.H. Beck, Munich.
- Heller, Ágnes  
1985 *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, México.  
1986 *Teoría de las necesidades en Marx*, Ediciones Península, Barcelona.  
1991a *Sociología de la vida cotidiana*, Ediciones Península, Barcelona (tercera edición).  
1991b *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Ediciones Península, Barcelona.
- Heller, Ágnes y Ferenc Fehér  
1989 *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Ediciones Península, Barcelona.
- Holub, Robert, C.  
1991 *Jürgen Habermas: critic in the public sphere*, Routledge, Londres y Nueva York.



Husserl, Edmund

- 1982 *Investigaciones lógicas*, t. II Alianza Universidad, Madrid.
- 1984 *Crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*, Folio Ediciones, México.
- 1986 *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid.
- 1986 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Innerarity, Daniel

- 1985 *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Universidad de Navarra, Pamplona.

Jelin, Elizabeth

- 1987 "Ciudadanía e identidad. Una reflexión final", en Elizabeth, Jelin, comp., *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, Organización de las Naciones Unidas, Ginebra.
- 1989 *Los nuevos movimientos sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Keane, John

- 1992 *La vida pública y el capitalismo tardío*, Alianza Editorial, México.

Leher, Ursula M. y Hans Thomae

- 1994 *La vida cotidiana. Tareas, métodos y resultados*, Herder, Barcelona.

Luther, Henning

- 1992 "Die Zwiespältigkeit des Alltags. Perspektiven der neuen Diskussion zu 'Alltag' und 'Lebenswelt'. Ein Literaturbericht", en Henning Luther, *Religion und Alltag: Bausteine zu einer praktischer Theologie des Subjekts*, Radius Verlag, Stuttgart.

Massolo, Alejandra, comp.

- 1992 *Mujeres y ciudades. Participación social, vivienda y vida cotidiana*, El Colegio de México, México.
- 1994 "Introducción. Política y mujeres: una peculiar relación", en Alejandra, Massolo, comp., *Los medios y los modos. Participación política y acción colectiva de las mujeres*, El Colegio de México, México.

Mc Carthy, Thomas

- 1987 *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.

Melucci, Alberto

- 1989 *Nomads of the Present*, Temple University Press, Filadelfia.

Offe, Claus

- 1992 *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Alianza Universidad, Madrid.

Olvera Serrano, Margarita

- 1990 "El problema de la intersubjetividad en Alfred Schütz", en *Sociológica*, año 5, núm. 14, septiembre-diciembre, pp. 131-153.



Ruiz-Rico, Juan José

1980 *Política y vida cotidiana. Un estudio en la ocultación social del poder*, Anthropos, Barcelona.

San Martín, Javier

1987 *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona.

Scheingart, Martha y Luciano D' Andrea, eds.

1991 *Servicios urbanos, gestión local y medio ambiente*, El Colegio de México, CE.R.FE., México.

Schütz, Alfred

1972 *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires.

1974a *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.

1974b *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires.

Schütz, Alfred y Thomas Luckmann

1977 *La estructura del mundo de vida*, Amorrortu, Buenos Aires.

Skinner, Quentin, comp.

1988 *El retorno de la gran teoría en las ciencias sociales*, Alianza Universidad, Madrid.

Touraine, Alain

1986 *El regreso del actor*, Eudeba, Barcelona.

Waldenfels, Bernhard

1994 *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Main.

Zemelman, Hugo

1989 *De la historia a la política*, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas, México.