



VOL: AÑO 11, NÚMERO 31

FECHA: MAYO-AGOSTO DE 1996

TEMA: VIDA COTIDIANA Y SENTIDO COMÚN. ENFOQUES TEÓRICOS Y APROXIMACIONES EMPÍRICAS

TÍTULO: **Productores de mundo o lugares del sistema. En torno a las relaciones individuo-sociedad**

AUTOR: *Margarita Olvera Serrano* [*]

SECCIÓN: Artículos

RESUMEN:

La tradición intelectual representada por Talcott Parsons parte de supuestos que imputan irrelevancia sociológica al estudio de la vida cotidiana. Al debilitarse esta tradición, se recuperan pensadores que habían permanecido casi en el silencio, como Alfred Schütz, a partir del cual la vida cotidiana se convierte en una zona legítima de análisis. El análisis fenomenológico, no obstante, supone problemas conceptuales que pueden tener una salida en la recuperación de Mead.

ABSTRACT:

World Producers or Places of the System, with Regard to Individual-Society Relations

The intellectual tradition represented by Talcott Parsons begins with an assumption attributing sociological irrelevance to the study of everyday life. When this tradition weakened, all thinkers who had remained almost in complete silence were re-discovered. Such was the case of Alfred Schütz, who transformed everyday life into an authentic analysis field. Nevertheless, the phenomenological analysis takes into consideration conceptual problems which can find a withdrawal in Mead's recovery.

TEXTO:

I. Introducción

La experiencia cotidiana constituye un tema añejo que se aborda originalmente dentro de la filosofía, y que llega a la sociología a través de la obra de Alfred Schütz, quien recoge la noción de Edmund Husserl y la "hibridiza", por así decirlo, con el concepto weberiano de acción. Con estas herramientas elabora una propuesta fenomenológica para el análisis del mundo social, entendido éste como un territorio cuya cualidad básica es la intersubjetividad. Sería justamente este campo donde los actores construirían y reconstruirían las relaciones sociales y la realidad en general. [1]

Aunque la obra donde Schütz expone esta perspectiva se publica en la década de los años treinta, su importancia dentro de la sociología no fue reconocida sino hasta finales de los cincuenta, precisamente cuando los supuestos fundamentales del funcionalismo parsoniano son puestos en discusión por autores y corrientes que tratarán de argumentar tanto que la vida social debe verse como una serie de realizaciones para las cuales la

racionalidad científica es ajena, como que el eje de la vida social es la interacción cotidiana, y que ésta transcurre en medio de procesos mediados simbólicamente. [2]

En este sentido puede afirmarse que, al menos en lo que concierne al campo de la teoría, la constitución de la vida cotidiana como una zona de examen dentro de la sociología es un fenómeno innegablemente postparsoniano. Más recientemente, la vida común y corriente ha sido "tematizada" desde una variedad de perspectivas en las que es difícil encontrar acuerdos estables. Aun así, algunos aspectos comunes en tales aproximaciones remiten a las preocupaciones que en los cincuenta condujeron a plantear que la sociología debía de tomar distancia del nivel de los macroprocesos: la reivindicación del punto de vista del actor en la vida ordinaria, el reconocimiento de su potencial constructor (en el sentido fuerte del término), así como un cuestionamiento general a la sociología centrada sólo en las instituciones. [3]

Estos supuestos están contenidos, de uno u otro modo, en alternativas analíticas tales como la fenomenología, el interaccionismo simbólico y la etnometodología. De ahí que no exista en ellas una aceptación acrítica de la "facticidad" social como algo externo al actor y, en su lugar, se proponga que tal "facticidad" existe justamente porque los actores creen en ella y la construyen cotidianamente a través de sus experiencias interactivas.

El presente trabajo trata de centrarse en una zona específica del debate entre perspectivas analíticas centradas en grandes procesos y las focalizadas en niveles ubicados en el terreno de la experiencia cotidiana a nivel individual: ¿cómo es posible establecer analíticamente las relaciones entre los niveles individual y social?

Una mirada rápida al campo del pensamiento sociológico permite identificar, al menos, dos respuestas posibles a esta cuestión. En una de ellas, la salida parsoniana, el individuo aparece como producto de procesos que logran que la cultura sea incorporada, por la vía de la socialización, en situaciones de interacción, en el nivel de las personalidades. De esta forma, el actor (suma de status y roles) experimentará sus sentimientos, necesidades, deseos, nociones y proyectos en un sentido tendencialmente compatible con las necesidades sistémicas. Aquí la prioridad analítica descansa en las estructuras de los sistemas de interacción donde desempeña cotidianamente sus roles cada actor, estructuras que, por otra parte, están circunscritas por la cultura (o lo que Parsons llama "pautas de orientación de valor").

Una segunda respuesta es la elaborada por la fenomenología. En ella el individuo construye el mundo a través de actividades rutinarias mediadas por esquemas que implican competencia hermenéutica [4] por parte del actor. La interacción sería posible porque cada actor interpreta sus propias vivencias acerca del otro y las pone en movimiento, construyendo tipificaciones para comprender a los demás. Esto significa, analíticamente, que la producción del mundo social y de la realidad en general, depende de la subjetividad.

Una revisión más fina del campo disciplinario muestra que estas salidas teóricas no son las únicas. La obra de Georg Herbert Mead representa una alternativa que, a nuestro juicio, evita la unilateralidad implícita en los planteamientos parsoniano y fenomenológico. En ella, individuo y sociedad aparecen como niveles mutuamente influidos, en los que la interacción y el lenguaje ocupan un lugar privilegiado.

Desde estos referentes es posible construir sociológicamente la vida cotidiana como un objeto de estudio asequible, como una zona de la vida social que no se reduce ni a los grandes procesos ni a la subjetividad. El modo como Mead establece los vínculos entre colectividades y sujetos, permite pensar la experiencia cotidiana como un espacio en el que confluyen lo individual y lo colectivo, como un espacio en el que -a través de la

comunicación y el lenguaje- las personas crean y recrean tanto lo social como lo subjetivo.

Enseguida hacemos una reconstrucción sucinta de las perspectivas de Talcott Parsons y Alfred Schütz para terminar con un examen de la constitución de los actores desde la óptica de Mead, destacando los aspectos que abonan el estudio sociológico de la vida cotidiana.

II. La perspectiva parsoniana

Talcott Parsons expone su concepción acerca de las relaciones entre individuo y sociedad por primera vez en 1937, en su obra *La estructura de la acción social*, en la que trata de refundar la teoría social desde una perspectiva que intenta sintetizar la tradición alemana con la asociada a los modelos naturalistas. Con base en un replanteamiento del positivismo, el utilitarismo y el idealismo, Parsons sostendrá que los hombres no sólo responden a estímulos, sino que tratan también de adecuar su acción a modelos que tanto el actor como los demás consideran valiosos y deseables. Lo básico de la concepción parsoniana en este periodo es su afirmación de que la conducta humana supone invariablemente esfuerzo, voluntad. Si bien la sociedad aparece aquí como proveedora de valores y normas y el hombre condicionado por su constitución biológica y por su entorno físico, éste tiene siempre capacidad de decisión.

Con estas ideas, Parsons pretendía ubicarse a mitad de camino entre el hombre racional y libre del utilitarismo, por una parte, y el hombre determinado por su herencia y su entorno, por otra; es decir, en 1937 Parsons trata de conciliar libertad y condicionamiento. No obstante, la lógica analítica de esta obra está lejos de dar apoyo a esta pretensión. Puede decirse que la perspectiva que tiene este autor de la acción humana se "hipotetiza" como indeterminada, en el sentido de que la acción aparecerá básicamente orientada por elementos internos (Parsons, 1968).

Más adelante este autor modificará sus concepciones acerca de las relaciones entre actores y sociedad en una perspectiva claramente determinista. Es justo este periodo de su labor intelectual el que dará lugar a sus trabajos más influyentes dentro de la sociología académica occidental. A esta etapa corresponde, asimismo, su elaboración más acabada de los vínculos entre individuos y colectividades.

En *El sistema social* [5] Parsons ubica esta relación en el contexto de las relaciones entre cultura y personalidad. La teoría de la acción elaborada aquí aborda el actuar mediante una explicación de la interacción entre un actor individual o colectivo (*ego*) con otros actores (*alter*) y con objetos físico-culturales; estos elementos, sumados a las pautas culturales que median la interacción, constituyen la situación. En este esquema, el actor se desempeña según un doble tipo de orientación de la acción: la orientación motivacional (catética, cognitiva, expresiva) y la orientación de valor (instrumental, expresiva, moral) (Parsons, 1984:24 y ss). Estas orientaciones se vinculan con el sistema de pautas culturales que dirige a los sistemas sociales y que provee a los actores de los instrumentos para evaluar moralmente sus acciones y las de los demás.

La perspectiva desde la cual Parsons analiza los sistemas sociales está mediada por la hipótesis de la estabilidad. Es decir, la obra se centra en la aclaración de los mecanismos estructurales que mantienen en equilibrio los sistemas sociales, por lo que otorga un lugar central al estudio de las bases normativas que posibilitan la interacción estable. La argumentación parsoniana al respecto sostiene que un proceso de interacción estabilizado en torno a la conformidad con un código normativo común, tenderá a

conservar esa estabilidad: habrá tendencias a la desviación, pero se contrarrestarán gracias a los mecanismos homeostáticos del sistema de interacción. Llegado a este punto, Parsons desemboca de modo natural en la investigación de la naturaleza del sistema estabilizado, de sus estructuras.

La estructura de los sistemas sociales estaría constituida por el conjunto de interacciones institucionalizadas: la red de status-roles en la que está ubicado el actor y que se constituye en el referente que acota su actuar. La institucionalización aquí aparece como el proceso que, al garantizar que los actores internalicen los valores culturales, convirtiéndolos en parte de sus necesidades subjetivas, asegura que deseen las metas del sistema en caso y se esfuercen por alcanzarlas. .

La institucionalización tendría, así, un vínculo íntimo con la socialización de los individuos en los sistemas sociales. Este proceso tiene lugar en la interacción social cotidiana y posibilita la adquisición de pautas de orientación, es decir, formas de ver, querer y seleccionar que inclinarían al actor hacia ciertos objetos y decisiones y no otros.

Así pues, Parsons analiza el problema de la socialización bajo el supuesto de la prioridad analítica de las estructuras. En este proceso, sobre todo en el tramo que se ubica en la primera infancia, los individuos aprenden las orientaciones de valor que instrumentarán en el curso de su interacción cotidiana en los sistemas sociales. Esto presupone en Parsons que, antes de que tenga lugar el aprendizaje de las orientaciones y de los roles, el individuo tenderá a actuar en un sentido contrario a lo que la interacción requiere para mantenerse en equilibrio.

En otros términos, el análisis parsoniano de la socialización se formula bajo la hipótesis de que el sistema se mantiene estable, excepto en lo que concierne al hecho de que las orientaciones requeridas para el adecuado desempeño de roles de un actor aún no han sido aprendidas. En este terreno el aprendizaje se refiere no sólo a la adquisición de información, sino sobre todo, de patrones culturales de valor, de un sistema simbólico de validez intersubjetiva.

Las expectativas de los individuos se organizarían, así, conforme a patrones de selección cuyo criterio es la significación diferencial de las alternativas en caso, según gratifiquen o priven en la experiencia del actor. Esta hipótesis circunscribe el análisis que hace Parsons de las relaciones entre una madre y su hijo: las primeras vinculaciones del niño con su progenitora son el punto en el que se construye el sistema de seguridad del niño. Se entiende aquí por seguridad la estabilidad de sus sistemas de orientación, la cual le posibilita ir desarrollando tolerancia a la frustración. Tal tolerancia deviene en el medio que posibilita la renuncia a las gratificaciones pulsionales y la disciplina frente a las demandas, valores y roles. [6]

Desde una perspectiva sistémica, las relaciones entre una madre y su hijo tienen como objetivo la adquisición de pautas de orientación de valor por parte de quienes aún no las tienen en absoluto. Este proceso se "concentra", por así decirlo, en la internalización de patrones culturales a través de la interacción ordinaria.

Típicamente ocurriría que, al nacer un nuevo miembro en la sociedad, es sometido a procesos en medio de los cuales se le adscribe un rol que incluye expectativas de conducta que, inicialmente, dependen del género y el status del grupo al que pertenece. En él se le estimulan las conductas compatibles con estas expectativas y se trata de extinguir las que no son, a través de una interacción continua mediada por la afectividad. [7]

Los adultos que se encargan del cuidado del infante son sus objetos potenciales de gratificación o privación, ya que controlan la situación de interacción y, por supuesto, también al niño. En este contexto el adulto opera como el modelo a imitar, en principio, sólo como administrador de recompensas y privaciones [8] y, más avanzado el proceso, como modelo al cual deseará parecerse el niño. En palabras de Parsons, *ego* toma a *alter* como el objeto al que necesita y desea parecerse para mantener su equilibrio interno.

La identificación suma al proceso no sólo lo que el adulto hace, sino sus actitudes hacia el infante, las cuales son internalizadas por éste. Así, las acciones devienen en expresión de estas actitudes al simbolizarlas. Al final de este recorrido sostiene Parsons que el niño ha adquirido orientaciones de valor comunes (ideas acerca de lo bueno, lo malo, lo propio, lo impropio), las expectativas de rol del otro (en cuanto a lo que se espera de él en términos de su sexo, edad, adscripción, etc.), y las expectativas complementarias para la definición de rol del *alter*. En este punto se ha convertido en un actor integrado a la estructura del sistema social, es decir, a su red de status y roles, por lo que tenderá a seleccionar (entre objetos que son accesibles respecto de su potencial gratificadorio) con base en imposiciones culturales.

En el estricto terreno de la personalidad, los individuos pueden estar predispuestos o no a sujetarse a las expectativas sistémicas. Puede así ocurrir que un actor se sienta distante afectivamente de las demandas que los otros le hacen en diferentes situaciones de acción. Sin embargo, razona Parsons, el sistema de la personalidad (entendido como sistema de acción) está acotado por la cultura y los sistemas sociales, por lo que su actuar típicamente se ajustará a los patrones culturales vigentes, con independencia de la variabilidad de las respuestas de cada individuo frente a las situaciones sociales.

En este sentido, Parsons asume que la integración motivacional completa de una pauta de valor X es prácticamente inexistente en los hechos. Señala así que una expectativa de rol cualquiera se estructurará en contextos de interacción específicos que están "cruzados", por así decirlo, con el plano de todas las personalidades implicadas. En este último nivel siempre habrá variaciones importantes, ya que el rol en caso es sólo uno de los muchos en los que cada actor se encuentra implicado. Es decir, el rol no agota los intereses del actor y, por otra parte, es empíricamente imposible que la "distribución" de las diferencias psicológicas de los miembros de un sistema social correspondan exactamente a la distribución societal de roles.

Un actor, en estos términos, al participar en diversos sistemas sociales [9] y ocupar así distintos lugares sistémicos, reuniría múltiples status y roles, cada uno de los cuales exigiría determinadas orientaciones de valor y no otras, por lo que aquel estará desplazándose continuamente de un marco de valor a otro. Esta dinámica llevaría implícita cierta tensión permanente en la integración de los niveles cultura-personalidad. No obstante, Parsons reitera que los sistemas sociales tienden naturalmente a la estabilidad y el equilibrio, no al conflicto. Ello equivale a considerar éste como analíticamente apromblemático, como lo muestra el que conciba a los individuos bajo una lógica adaptativa que implica que la cultura y las normas son internalizadas por éstos, en una relación unívoca que les niega capacidad de interlocución alguna. [10]

Llegado a este punto de su razonamiento es claro que el concepto de actor que postula Parsons hace referencia al conjunto de status y roles que confluyen en un individuo, Este sería, en sentido estricto, un lugar del sistema: el actor aparece motivado por necesidades ("disposiciones de necesidad de la personalidad") y acotado por valores ("pautas de orientación de valor"). El concepto de sociedad que subyace a esta idea es complementario del de actor: la sociedad es vista como un sistema de partes interdependientes que naturalmente tiende a la homeostasis. [11]

De esta manera, a pesar de que el planteamiento expreso de *El sistema social* asevera que la importancia de los sistemas sociales (dentro del marco de referencia de la acción) es análoga a la atribuible a la cultura, la personalidad o el organismo, en realidad la lógica analítica asigna la causación de la acción individual y social a la cultura. Por ello el examen del proceso de socialización muestra la interacción en los sistemas sociales como el vehículo a través del cual aquélla se constituye en el eje ordenador de la estructuración de las personalidades (Habermas, 1988).

Podemos decir, para finalizar esta parte, que el intento parsoniano de construir un concepto de sociedad que no se deslice ni al polo de la contingencia ni al del determinismo, no resulta fructífero. A pesar de los aportes que este autor hace a la explicación de los macroprocesos culturales y sus relaciones con la constitución de individuos en la sociedad, no logra una elaboración conceptual que permita reconocer el potencial innovador que tienen las personas en la vida social, puesto que "hipotetiza" la acción como determinada por la cultura.

III. El análisis fenomenológico de Alfred Schütz

La fenomenología representa una postura radicalmente distinta de la parsoniana frente al análisis de los vínculos entre individuo y sociedad. Un punto de partida adecuado para establecer las diferencias entre los modos fenomenológico y sistémico de concebir las relaciones entre sociedad e individuo es la concepción que tienen de la sociología como disciplina.

Parsons asume la identidad de la teoría sociológica siguiendo al neopositivismo lógico, [12] con la de una estructura lógico-deductiva formada por conceptos e hipótesis a corroborar. Ello le autoriza a postular una relación de exterioridad del sujeto con el objeto de investigación, así como la no separación -desde este punto de vista entre ciencia natural y ciencia social.

En cambio Schütz plantea, siguiendo a Husserl, que todas las ciencias [13] son en lo fundamental una totalidad de actividades humanas cuya base de sentido es el ámbito de la vida precientífica, opuesto al de las actividades de la filosofía y la ciencia. Las ciencias tienen que asumir esto y ocuparse de aquello de lo que tiene sentido ocuparse, es decir, del mundo de la experiencia mundana. Bajo este *a priori*, Schütz propone que la sociología se ocupe del análisis de los procesos a partir de los cuales se constituye el mundo de la vida cotidiana, es decir, del ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común [14] (Schütz y Luckmann, 1977: 25).

Esta postura plantea consecuencias epistemológicas muy importantes, sobre todo contra el fondo de la concepción parsoniana de la teoría y la ciencia. El hombre común y corriente, ése que vive en el mundo de la vida en medio de la actitud natural, interpreta su mundo como dotado de sentido; ese mundo está abierto a su interpretación y todos los elementos del mismo tienen referencia a su situación particular. Señala Schütz que, desde esta perspectiva, el lugar en que el individuo vive no tiene significación como concepto geográfico, sino como su hogar; el lenguaje no es para él un sistema gramatical, sino un medio para comunicarse y así sucesivamente (Schütz, 1979). Asimismo, ve a los demás actores como seres con propósitos semejantes a los suyos, por lo que da por hecho que también tienen intenciones, nociones, motivos, fines. Si esto es así, la sociología sería una disciplina que involucraría una doble hermenéutica: la del actor del mundo precientífico y la del observador (miembro también del mundo de la vida cotidiana). En

otros términos: los hechos a abordar por el sociólogo serían, pues, hechos que constituirían un universo estructurado previamente por la actividad interpretativa consustancial a todo actor. Esto implica una idea de comprensión que, distanciada de Weber en este punto, ostenta un *status* ontológico, no sólo metodológico.

Así, en vez de ver los conceptos científicos como parte de un sistema lógico-deductivo a la manera de Parsons, Schütz los concibe como construcciones intelectuales que tienen como in sumo básico las construcciones y formalizaciones que, a su vez, han sido previamente elaboradas por los hombres en la actitud natural.[15] Si esto es así, la sociología necesariamente ha de tomar como punto de partida cognoscitivo, las interpretaciones que los individuos elaboran en el mundo de la interacción cotidiana. El punto de llegada natural, bajo este razonamiento, es la constitución de la sociología necesariamente como sociología de la vida cotidiana.

El objeto de esta sociología estaría constituido por las interpretaciones de los actores en su mundo vital: se trataría de indagar por que el mundo se interpreta de un modo y no de otro, de aclarar cómo se han conformado las estructuras y esquemas que posibilitan las interpretaciones de la acción del actor y de los otros, así como de la realidad y el mundo en general.[16] Todo lo anterior bajo el *a priori* según el cual la realidad en su conjunto es producida por la actividad hermenéutica de los individuos.

El paso siguiente es proceder a una caracterización fenomenológica del mundo de la vida cotidiana. Esto significará un desplazamiento radical hacia la actitud reflexiva que permite a Schütz problematizar todo aquello que desde el punto de vista de los individuos inmersos en la actitud natural, aparece como dado, es decir, como una "facticidad" externa. "Hipotetizará" que, contra la evidencia del sentido común, la sociedad y la realidad en su conjunto existen gracias a la interacción cotidiana de los individuos y que ésta descansa en las vivencias y las experiencias del sujeto.

Se pregunta, entonces, cómo es que el adulto alerta experimenta el mundo de la vida cotidiana y responde que el primer dato que arroja esta experiencia es el hecho de que el hombre está acompañado de otros hombres, que ese mundo existe antes de que él naciera, que seguirá existiendo tras de su muerte, por lo que da por hecho que puede interactuar con contemporáneos, antecesores y sucesores. [17] Todo esto aparece como un campo abierto a su interpretación.

Para ello, el actor cuenta con un amplio repertorio de conocimiento social ("acervo de experiencia") previo acerca de los objetos naturales, sociales y culturales que constituyen ese mundo. Este saber, que ha sido adquirido a través de la interacción del individuo con los otros (sociedad, grupo, maestros, padres, etc.) y con objetos culturales, se organiza como "acervo de conocimiento a mano". Este contiene, pues, todo el conocimiento que el actor posee de la realidad en la que se mueve y puede actuar, real o potencialmente.

Este saber y experiencias previas sobre el mundo se encuentran organizadas como experiencias típicas y es la vivencia subjetiva la que decide qué aspectos o rasgos de la realidad son susceptibles de servir como insumos para su construcción. Su existencia depende de su utilidad: representan un marco de interpretación que sirve al actor para moverse en el mundo y saber qué hacer en diversas situaciones; son vigentes mientras la experiencia no indique lo contrario.

Schütz "hipotetiza" tales construcciones como esenciales. Sin ellas las personas no podrían comprender al mundo, ni comprender a los otros, ni interpretar sus propias vivencias: la realidad aparecería como un caos sin orden ni concierto. Gracias a las construcciones intelectuales que ejecutan diariamente las personas, las experiencias

están disponibles en cualquier momento como experiencias típicas, de modo tal que el mundo puede ser percibido como un ordenamiento de objetos (animales, hombres, cosas, etc.) y no como un cúmulo fragmentado y difuso de singularidades. De esta manera, cuando las personas se enfrentan a nuevas situaciones pueden apelar a toda su experiencia anterior (bajo la forma de tipificaciones) y comprenderlas.

Lo anterior supone que, en cualquier situación, el actor se encuentra en una situación biográficamente determinada, es decir, que tiene una historia que es la "sedimentación" de experiencias pasadas. Es a partir de su situación biográfica y de su acervo personal de conocimiento (que incluye tanto conocimiento intersubjetivo, común a todos los actores, como saberes privados referidos a su historia personal) que el actor formula sus propósitos. Estos, a su vez, definen qué elementos de todos los que incluye su situación son significativos y cuáles no, organizando un sistema de significatividades que determinará qué es materia de tipificación.

Una implicación metodológica de esta reconstrucción de la experiencia es que, a diferencia del modelo sistémico, la realidad aparece como algo móvil y múltiple, que depende de la experiencia del actor, no de una estructura ontológica. En otros términos: realidad que no es reconocida como tal por el sujeto, no existe. Esto significa que la causación de la realidad recae en el actor, quien la construye justamente a partir de la elaboración interpretación y negociación intersubjetiva de significados.

Esta tarea se llevaría a cabo a través de las múltiples interacciones de la vida cotidiana en las que se involucra toda persona. La producción de la realidad, entendida así, dado que se lleva a cabo desde la actitud natural, pasa desapercibida por los actores, para los cuales sólo existe la objetividad resultante. Es decir, todas las características enumeradas hasta este punto en la descripción fenomenológica de la realidad social de Schütz, simplemente se dan por sentadas por todos y cada uno de los individuos en su interacción ordinaria. Es el observador científico quien puede dar cuenta de los procesos de elaboración de aquélla, una vez que se pone en el puesto de observador que ha "abandonado" su situación biográfica dentro del mundo de la vida y que la ha sustituido por una "actitud científica".

La pregunta siguiente sería ¿cómo es que los hombres pueden entenderse?; ¿cómo, si parten de una situación biográfica y de sus experiencias particulares, pueden llegar a interactuar con otros y comprenderlos? Esto plantea el problema de la constitución de la intersubjetividad como una cualidad de la realidad social. Es justo en este terreno que es posible ver, de forma más nítida, cómo concibe este autor las relaciones entre la sociedad y los individuos. La situación social típica aquí es la relación "cara a cara", es decir, aquélla en la que el actor puede interpretar los movimientos, gestos y expresiones corporales del otro como "síntomas" de sus vivencias. Cuando no se encuentran en una situación cara a cara, las personas necesariamente han de recurrir a las tipificaciones.

Schütz trata aquí de aclarar los fundamentos de la comprensión del otro en la vida cotidiana.¹⁸ El actor da por sentada la existencia de otros sin cuestionarla; igualmente, ve como una facticidad externa la existencia de los objetos naturales y culturales. Puede hacer esto porque parte del supuesto de que el otro es consciente y de que su corriente de conciencia tiene un carácter temporal y la misma forma básica que la de él. Es por ello que las vivencias del otro no son inaccesibles ni asignificativas.

El problema que esto representa es que el significado que el sujeto da a las vivencias del otro no puede ser exactamente el mismo que este último les asigna cuando las interpreta: la versión del actor, en principio, ha de diferir de la versión del otro. La salida que Schütz

da a esta cuestión es elaborada a partir de Bergson y Husserl, autores a los que se refiere en su explicación de cómo es posible la comprensión intersubjetiva en la vida cotidiana.

El razonamiento es el siguiente: en el mundo de la vida diaria, a cada corriente de vivencias del yo corresponde una corriente de vivencias del tú. Una persona sólo puede observar sus vivencias cuando ya ocurrieron. En cambio, puede observar las del otro cuando ocurren, puesto que coexisten en ciertas coordenadas espacio-temporales y hay una sincronía entre ambas corrientes de vivencias, en medio de la cual el actor siente que la corriente de conciencia de la otra persona fluye a lo largo de una trayectoria paralela a la suya.

Los flujos de duración de sus respectivas conciencias están sincronizadas y el flujo de la interacción pueden vincularse. No obstante, existe aquí un problema: la corriente de vivencias del otro no es accesible para el actor como lo son sus propias vivencias (que representan un *continuum* abierto a su interpretación). ¿Cómo entenderse con el otro en estas condiciones? Schütz responde que esto será posible si el actor apela a sus propias vivencias y las usa como marco de interpretación para comprender a los demás. De esta forma si una persona se encuentra en la calle con alguien que está, digamos, llorando, interpretará sus propias vivencias de situaciones en las que ha experimentado lo mismo e interpretará el cuerpo y las expresiones del otro como indicios de que sufre.

Así pues, la comprensión del otro se da al actor sólo en perspectivas interpretativas, por lo que su conocimiento de los demás está siempre expuesto a la duda. . Esta esfera subjetiva, según Schütz, deviene en intersubjetiva cuando los procesos percibidos por el actor (un gesto, un cuerpo, un movimiento, etc.) son considerados como síntomas de vivencias que pertenecen a alguien que posee una estructura de conciencia similar a la suya.

De esta manera, la experiencia que el actor acumula en la conciencia como vivencias y tipificaciones le permite presuponer que todo lo que tiene sentido para él también tiene sentido para aquéllos con los que interactúa ordinariamente. Supone que también a ellos el mundo se les presenta como un campo de interpretación y que ciertos segmentos de su propia vida tienen relación con las vidas de los demás.

El conocimiento de sentido común que los individuos movilizan en cualquiera de sus interacciones para entenderse con los demás presupone (entre otros elementos) dos tipos idealizaciones. La primera de ellas es lo que Schütz llama la "idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista", que hace que el actor suponga que si cambia su lugar con el otro, verá la realidad como él la ve y viceversa; la segunda se denomina la "idealización de la congruencia del sistema de significatividades", por la cual el individuo supone que, en tanto la práctica no muestre lo contrario, las diferencias originadas en su situación biográfica y la del otro no son significativas para los propósitos de cualquiera de ellos. *Ego* y *alter* parten así del *a priori* de que han elegido e interpretado los objetos real o potencialmente comunes de la misma manera, o al menos, de un modo suficientemente parecido para llevar a cabo sus propósitos prácticos (Schütz, 1979:43).

Este par de idealizaciones ("construcciones del sentido común") constituyen los vehículos que permiten superar el carácter privado de la experiencia del sujeto y sus congéneres. El resultado final de estos procesos es la experimentación del mundo desde la hipótesis de la existencia indudable de un "nosotros" que incluye a cualquiera que sea un semejante. El mundo es construido así a partir de las abstracciones que se dan en el seno de la conciencia de cada individuo, como un espacio intersubjetivo en el que las personas pueden entenderse y en el que, además, los elementos desconocidos o de difícil

interpretación de una situación, pueden inferirse. La estructura social generada de esta manera, tiene su origen en la competencia de los actores en la organización de sus experiencias y vivencias bajo la forma de tipificaciones, así como en la habilidad de movilizarlas en procesos interactivos.

Hay, al menos, dos problemas fuertes en la perspectiva fenomenológica elaborada por Alfred Schütz. El primero de ellos es que no existe una argumentación plausible acerca de las condiciones en que, efectivamente, pueda el actor intercambiar idealmente su punto de vista por el del otro, ni de cómo puede suponer que *alter* podrá efectuar lo mismo. Es decir, Schütz omite la cuestión de la asimetría de las relaciones sociales, con lo cual incurre en el fallo parsoniano de excluir el conflicto del análisis de la interacción, siendo que le es consustancial.

El segundo problema es que, si bien su tratamiento de la intersubjetividad resulta iluminador, en el sentido de que permite reflexionar sobre las bases de la interacción en la vida cotidiana, así como sobre el carácter ingenuo de los modelos que postulan la existencia de datos previos a la interpretación, impide al mismo tiempo construir un concepto sociológico de sociedad. Este problema se relaciona con la pesada carga que representa la subjetividad trascendental de Husserl, en la que el mundo se reduce al *ego* y de la cual Schütz trata de distanciarse justamente a través de este concepto, sin lograrlo del todo.

En suma, al fundamentar la intersubjetividad en la vivencia, no logra distanciarse de las connotaciones solipsistas que la fenomenología tenía en su formulación filosófica, con lo cual las relaciones entre el individuo y la sociedad transcurren en un sentido que lleva del yo al nosotros.

Paradójicamente, Schütz trataría de identificar estructuras universales comunes al mundo de la vida cotidiana en cualquier contexto societal y, al mismo tiempo, ello le inhabilita para analizar las estructuras sociales como algo que incluye la interacción y la intersubjetividad, pero que no se agota en ellas.

IV. Una crítica a Parsons y Schütz a través de Mead

Llegados a este punto, es claro que las principales diferencias entre Schütz y Parsons pueden enunciarse afirmando que Schütz no parte del supuesto ontológico de la existencia de un mundo objetivo, sino que convierte ese supuesto en problema, preguntándose cómo es posible que exista y cuáles son las condiciones de su constitución como cuestión de acuerdo intersubjetivo.

La sociedad es, aquí, no un campo objetivo en el que existen macroprocesos que insertan a los actores en determinados lugares, sino un resultado de la negociación de significados entre los actores. Ello permite destacar el hecho de que el mundo social y la realidad en general tienen un vínculo íntimo con las intervenciones que las personas llevan a cabo en sus contextos de interacción ordinarios, sin aclarar cómo se constituyen aquéllas. [19]

Pensamos que las relaciones entre individuo y sociedad tienen que plantearse en un terreno analítico que permita no reducir la complejidad de la interacción al plano de la determinación cultural, pero que, al mismo tiempo, nos posibilite el reconocimiento de la importancia que tiene en el conjunto de las relaciones sociales la definición de la situación que construye el actor y su capacidad de modificar su entorno.

G. H. Mead es un autor que, bajo el supuesto de la prioridad de la comunidad, presenta tanto la individuación como la interacción como procesos que están mediados lingüísticamente. En la perspectiva de Mead, el individuo se constituye en medio de la interacción comunicativa consigo mismo y con los otros. El individuo, en este contexto, no puede existir sin un reconocimiento intersubjetivo ni en ausencia de un autoentendimiento mediado socialmente.

Esto significa que el individuo no puede ser tal sin el reconocimiento del otro y la interacción con él, como queda manifiesto en el hecho de que este autor haga descansar la posibilidad de comprender a los otros no en el pensamiento, sino en el lenguaje. Mead se pregunta cómo es posible que la sociedad constituya a los individuos y, paralelamente, éstos sustenten y modifiquen aquélla. Postula, para responder a ello, una relación mutuamente constitutiva entre individuo y sociedad en la que la individuación deja de ser un proceso autorreferencial para convertirse en un proceso que supone tanto el autoentendimiento lingüístico, como el reconocimiento intersubjetivo (Habermas, 1990).

En tal relación destaca un hecho central que, bajo los supuestos de Schütz y Parsons, no era posible considerar más allá de una mera mención. Este hecho es la capacidad que el ser humano tiene de simbolizar y actuar con otros y consigo mismo por medio de abstracciones que no pueden tener lugar sin la precedencia de lo social. Así, el pensamiento es visto en Mead como un suceso que, si bien tiene como sede la mente de cada individuo, presupone un proceso social. Es decir, no hallamos aquí un camino que conduce del yo al nosotros como en la propuesta fenomenológica, sino un itinerario que va de la interacción social al yo, sin pasar por los problemas que este recorrido tiene en Parsons.

Con estas ideas Mead permite pensar al individuo como una instancia que no puede existir sin procesos sociales por detrás, pero, al mismo tiempo, reconoce que la acción humana implica elementos selectivos y creativos que no pueden asimilarse sin más a los procesos sociales como proponía el planteamiento parsoniano de las relaciones entre individuo-sociedad. De ahí que, por ejemplo, normas y reglas sean en Mead no elementos sustentables automáticamente, sino relaciones que son modificadas por las acciones cotidianas de los miembros de una comunidad. [20]

La manera como Mead explica el desarrollo de la "persona" [21] ilustra claramente su perspectiva conceptual. Remite este proceso a contextos de interacción pautada y organizada entre individuos que desempeñan roles. Es justamente esta interacción con el otro lo que sienta la posibilidad de existencia del actor como miembro de una comunidad. El presupuesto central de este proceso es la existencia de sistemas simbólicos supraindividuales que, como tales, son sociales.

Lo anterior significa que ningún individuo se convierte en individuo y miembro de una sociedad sin ser partícipe de un proceso específico de inclusión. La socialización representa el contexto relacional en el que un nuevo miembro de la especie humana comienza a formar parte de la sociedad, al mismo tiempo que se constituye en un individuo claramente diferenciado de ella porque paralelamente construye un yo (*self*). Sin embargo, este yo se desdobra en un *I* y un *me*, en una persona con una identidad social que puede ser objeto para sí mismo y, al mismo tiempo, en un individuo que tiene un rango de libertad, creatividad y espontaneidad que no se reduce a aquélla; en un actor que se vive como extraño y propio a la sociedad al mismo tiempo. Así, la individualidad implicaría una tensión constante entre las demandas del *I* y las del *me*, con lo cual el conflicto aparece tácitamente como constitutivo de la interacción. Sobre esto volveremos más adelante.

Mead reconstruye el itinerario que lleva a tal punto a partir de la hipótesis de que la persona es algo que resulta de un proceso interactivo mediado por la comunicación y el lenguaje. Es decir, una cría humana, para llegar a ser persona, tiene que pasar por un dilatado tramo social sin el cual no puede convertirse ni en miembro del grupo, ni en individuo. [22] Para Mead esto comienza en una situación interactiva arraigada en una base fisiológica común a la especie humana que se manifiesta en impulsos y tendencias que no pueden satisfacerse sin ayuda cooperativa. Señala como ejemplos de lo anterior los impulsos reproductor, paternal y gregario (Mead, 1993: 171) que, por definición, no pueden manifestarse fuera de las relaciones sociales. Es decir, los procesos fisiológicos de la conducta son procesos que ineludiblemente involucran a más de un individuo.

La comunicación tendría así un referente fisiológico sobre el cual se levantaría la construcción de la persona [23] que es, no obstante, enteramente distinta de un organismo rodeado por cosas y actuando por referencia a las mismas. Por ello piensa Mead en la "conversación de gestos" como el escenario en el que daría inicio el proceso de transformación de la cría humana en persona. Puede pensarse así la relación entre un infante y el adulto que está a su cargo como una relación en la que hay una "adaptación" mutua a partir de gestos. Así, cuando un lactante llora emite un gesto que es interpretado por el adulto de un modo X que le conduce a una reacción adaptativa. Si el gesto es definido como indicador de hambre, le alimentará, si lo interpreta como frío, tal vez le cubrirá, y así sucesivamente, dependiendo del contexto relacional particular en que estén ubicados. Inicialmente el gesto del infante no es significativo y está amarrado al instinto, por lo que puede ser "entendido" sin reflexión. [24] Se entiende que el adulto sí está en posesión de un código lingüístico de validez intersubjetiva que es, por otra parte, el que deviene en medio de interacción con el infante. [25]

El gesto, tal y como se manifiesta en los organismos humanos, representa el punto de partida del itinerario que les conduce de la relación estímulo-respuesta carente de significado, a un contexto en el que se manifiesta la capacidad específicamente humana de simbolizar e interactuar con otros y con uno mismo por medio de abstracciones y conceptos. En este contexto, la posibilidad de relación del actor consigo mismo vendrá dada por la interpretación del otro participante en la interacción: el "organismo" comienza a reconocerse a partir de la reacción del otro que, en sentido estricto, es interpretación de su comportamiento. Más adelante hace suyo el significado de sus propios gestos, que son estímulo para ambos. Esta idea de conocerse en el otro será el eje que permitirá a Mead aclarar que la forma más elemental de relación consigo mismo depende de las interpretaciones de los participantes en la acción.

Puestas así las cosas, la significación del gesto para un "organismo" se encuentra en la reacción de otro organismo a lo que sería la culminación del acto [26] iniciado por el gesto del primero (en nuestro ejemplo, el llanto del lactante). Esto quiere decir que, si bien existe en este momento del proceso de formación de una persona una relación comunicativa, ésta es prelingüística e implica que el contenido del gesto esté vinculado íntimamente a la contingencia de la situación. Más adelante, a través de la interacción y el lenguaje, el gesto deviene en significativo, pero sin que exista aún un nivel de desarrollo en la comunicación que permita que ésta se desvincule de la contingencia.

Por ejemplo, en general toda cultura tiene una manera específica de dirigirse lingüísticamente a los lactantes y los niños en etapa de adquisición de lenguaje. Esta manera es diversa de la utilizada entre hablantes adultos (Pomerleau y Malcuit, 1992:282 y ss). No obstante, esto no implica que el contenido de este lenguaje dirigido al niño tenga un contenido universal, accesible a cualquiera. Si un observador examina el tipo de comunicación vocal y gestual entre, digamos, una madre y su lactante, hallará grandes dificultades para entender el contenido de su comunicación, aunque le será obvio que

ellos sí se están entendiendo. Ello representaría una corroboración, en lo cotidiano, del supuesto de Mead según el cual en esta etapa del desarrollo de la persona, existe una comunicación que puede implicar ya, no sólo conversación de gestos, sino gestos vocales cuyo significado es unívoco exclusivamente para los que participan en la interacción.

Aunque existe aquí comunicación ligada ya a emisiones lingüísticas, el significado de las mismas está ligado a la particularidad de la interacción. [27] Lo esencial aquí es que el símbolo suscite en un "organismo" lo que despierta en el otro, sin lo cual la interacción *ego-alter* no tendría lugar (Mead, 1993: 180).

Mead ilustra este tramo del proceso de constitución de la persona acudiendo a la metáfora del juego. Señala que en las actividades lúdicas donde los niños se ponen en el lugar de otro, se manifiesta ya la capacidad de provocar reacciones sobre sí mismo, al igual que sobre otras personas. Esto se refiere al juego infantil típico de niños en edad preescolar, en los que asumen roles que no son los suyos: médico, maestro, madre, bombero, policía. Es una actividad en la que se expresa la capacidad para adoptar papeles y donde es claro que el niño ha llegado a un punto en el que puede generar estímulos que provocan en él las reacciones que provocaría en los otros (Mead, 1993:18). El niño ha constituido ya en esta etapa un yo más desarrollado que, sin embargo, aún no se ha desdoblado en un *I* y un *me*.

En este momento del desarrollo de la persona, el niño moviliza sus propias reacciones a los estímulos que emplea para construir una persona. Así, por ejemplo, si el compañero imaginario de juego en esta etapa es un cartero, se entrega a sí mismo una carta y luego la recibe. Se convierte en otro para sí mismo en una secuencia temporal: en un momento es uno y al siguiente es otro. Pero para comprender al otro, tiene aún que ponerse en su lugar; es decir, no puede todavía generalizar su percepción del otro, por lo que ha de recurrir a los juegos de representación, en un itinerario que no está sujeto a ningún tipo de regla: puede ser cualquiera en cualquier momento.

Evidentemente, en esta etapa el niño ha adquirido un lenguaje, pero éste continúa ligado a la contingencia de la situación, por lo que su comprensión de los roles no es abstracta. Empíricamente, esta fase es identificable porque los niños, aunque parecen estar jugando en grupo, en realidad están involucrados en juegos monológicos que, gradualmente, darán lugar a juegos grupales efectivos.

La fase que sigue al juego de representación es la del juego reglamentado. En ella, el infante ha logrado ya ir formulando una comprensión abstracta de los roles y de sí mismo, la cual le posibilita (potencialmente) la adopción de la actitud de todos los involucrados en el juego. Mead ilustra esta etapa con el famoso ejemplo del béisbol. En este deporte el niño que adopta un papel, tiene que estar capacitado para asumir el rol de cualquier otro en el campo. Su propia posición implica la comprensión de las actitudes del resto de los puestos: tiene que saber exactamente qué han de hacer los demás, a fin de efectuar su parte en el juego (Mead, 1993: 181). En este deporte habría entonces una serie de reacciones de los otros, organizadas de modo tal que la actitud del niño genera una actitud complementaria en el otro. En la medida en que el niño adopta la actitud del otro y ello define lo que hará en referencia a los objetivos del equipo, en esa medida se ha constituido en un miembro de la sociedad en un sentido amplio.

A partir de lo anterior, Mead "hipotetiza" que en esta fase del desarrollo de la persona el infante ha internalizado lo que denomina el "otro generalizado". [28] En este momento, la persona ha efectuado el pasaje que lleva al yo a un desdoblamiento que da lugar a la existencia de un *me* (social) y un *I* (contingente). Esto significará que la cualidad que Mead considera específica de la persona, es decir, la reflexividad que permite tomarse a

sí mismo como objeto, está potencialmente presente, por lo que lo más básico del proceso de constitución de aquella ha tenido lugar: El *me* se ofrece en la memoria reflexiva del actor como recuerdo más o menos exacto de un estado del yo (Habermas, 1990: 211). La mirada del otro permite al actor verse a sí mismo como un *alter-ego*.

La existencia del otro generalizado en el interior de la persona implica la presencia de una instancia normativa (*me*) a través de la cual ésta hace suyas las expectativas de los otros. Aunque en algunas franjas el razonamiento puede resultar semejante al tratamiento que hace Parsons de la socialización, en realidad puede establecerse aquí un deslinde claro entre ambos planteamientos, dado que las expectativas siempre se mantienen en tensión con la espontaneidad del *I*, que resulta ser una fuente de innovación en la vida social.

V. Nota final

Mead permite concebir las relaciones entre individuo y sociedad fuera del campo de la conciencia solitaria. En estas condiciones puede pensarse, a partir de Mead, en un concepto de individuo que no será suma de determinaciones sistémicas ni productor de mundo, sino un actor con capacidad de lenguaje y acción que posee una identidad que está vinculada necesariamente al reconocimiento del otro. Igualmente, puede pensarse en un concepto sociológico de sociedad donde ésta no es un conjunto de estructuras que constituyen una "facticidad" externa al sujeto, ni una producción subjetiva, sino una estructura que existe donde hay interacción referida a un código lingüístico que no es propiedad privada, sino intersubjetiva y donde el curso de la acción implica siempre cierta novedad: la persona tiene conciencia de sí y conciencia de la situación, pero sus propias características impiden que entre en la experiencia el conocimiento exacto del modo como actuará. Este conocimiento sólo es accesible hasta después de que tiene lugar la acción.

Esto último introduce la posibilidad de dar un lugar analítico al conflicto, en vez de excluirlo, como ocurre con las propuestas parsoniana y fenomenológica. Así, podemos pensar en el actor como un individuo que nunca está completamente socializado y que contiene dentro de sí la tensión que potencialmente representan las demandas sociales que presionan hacia un desempeño exitoso de roles (expresadas en el carácter controlador del *me*) y el impulso hacia la espontaneidad (expresado en la naturaleza del *I*). En palabras de Mead: "el mí exige cierta clase de yo, en la medida en que cumplimos con las obligaciones que se dan en la conducta misma, pero el yo es siempre algo distinto de lo que exige la situación misma" (Mead, 1993: 205). Con ello quiere decir Mead que sin un *self* desdoblado así, la sociedad no sería posible y nunca habría nada nuevo en la experiencia.

La introducción de la comunicación en el análisis de la interacción hace posible avanzar el planteamiento fenomenológico en una dirección que haga posible pensar los esquemas de interpretación que utiliza toda persona en la vida cotidiana para moverse en el mundo, como códigos lingüísticos que posibilitan la estructuración de un yo no autorreferencial, sino intersubjetivamente construido. Así, si para Schütz los acervos de conocimiento, los propósitos a mano, las idealizaciones que hacían posible la comprensión de los otros, las operaciones intelectuales que posibilitaban la existencia de realidades fragmentadas, eran nociones vagamente referidas a nivel declarativo a un fantasmal origen social, con Mead podemos verlas, en cambio, como elementos codificados lingüísticamente que se mueven en una relación mutuamente constitutiva de los individuos y las colectividades y, más aún, como elementos que son creados y recreados en las interacciones cotidianas entre *ego* y *alter*, así como por las tensiones e intercambios ordinarios entre el *I* y el *me* en el contexto del *self*. El vínculo puede facilitarse si consideramos que, fenomenológicamente, es posible mostrar que la identidad individual, para ser estable, debe quedar referida a

relaciones de reconocimiento intersubjetivo que implican al lenguaje, puesto que ella no se reduce a la subjetividad y la privacidad. [29]

La vida cotidiana puede verse así, como asumía Schütz, como el nivel de la realidad que el actor simplemente presupone en la actitud natural. Pero a ello agregaríamos que los códigos y marcos de interpretación que los individuos movilizan en sus interacciones en ese territorio, implican una lógica descifradora y que ella reposa en un "texto" más vasto: la sociedad.

Por supuesto, el planteamiento de Mead tiene también problemas que sería necesario tomar en cuenta. El más obvio de ellos es que, si bien por una parte permite pensar el conflicto entre individuos y colectividades (y del individuo consigo mismo) como algo consustancial a la interacción social, por otro, omite el hecho de que el "otro generalizado" [30] sería cristalización de una conciencia moral ligada a las convenciones y perspectivas de grupos determinados que presionan sobre la voluntad de los individuos, debilitando con ello la perspectiva que abre la puerta al estudio de aquél. Igualmente, Mead compartiría con la sociología fenomenológica de Alfred Schütz y la funcionalista de Parsons la pretensión de hallar universales analíticos, pretensión que se ve acotada por la referencia empírica que las teorías de estos tres autores tienen en las sociedades modernas y sus procesos de diferenciación y destradicionalización de la constitución de las individualidades. Tenderían así a universalizar lo que en todo caso no puede verse más que como los procesos específicos de formación-transformación del yo y su vida cotidiana en las sociedades modernas.

Por último, quisiéramos señalar que un problema sociológico adicional es la explicación de por qué siendo Mead un autor que en los años previos a la emergencia del modelo parsoniano tuvo una gran influencia en muchos sociólogos norteamericanos, sobre todo a partir de sus famosos cursos de psicología social en la Universidad de Chicago, no ha sido tomado demasiado en cuenta por las corrientes estructural-funcionalistas, sobre todo considerando sus referencias comunes al pragmatismo. Mead representaría un claro caso de exclusión de las filas de lo que corrientemente se denominó "clásicos" en los medios intelectuales y académicos. [31] Probablemente ello se haya debido a la postura no determinista, pero reconocedora de lo social que alberga su obra. En todo caso, una respuesta definitiva a esta pregunta no podrá darse al margen de estudios que traten de recuperar los diversos modos de creación y recreación de la memoria intelectual de nuestra disciplina, que necesariamente habrían de pasar por un cuestionamiento de los modos como el presente define los modos de interrogación e interpretación del pasado.

CITAS:

[*] Profesora-Investigadora del Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

[1]. Alfred Schütz nace en Austria en 1899, estudia ciencias sociales y derecho en la universidad de Viena. A partir de 1939 y hasta su muerte vive en Nueva York, donde se desempeña como profesor de filosofía y sociología de la New School of Social Research. El clásico debate acerca de las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura influye profundamente en su pensamiento, sobre todo en lo que concierne a la reivindicación de la experiencia individual en la reconstrucción del mundo histórico. En este sentido, es posible identificar en su obra las huellas de Dilthey al igual, por supuesto, que las de Husserl. Presentes también en su labor dentro de las ciencias sociales están las ideas de Bergson, James, así como de Mead. Ver Natanson, Alfred Schütz, *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Aguilar, Vol. 9, pp. 508-510.

[2] Esta discusión está contenida en las reconstrucciones de la teoría sociológica más conocidas entre los sociólogos, tales como las elaboradas por Giddens (1990), Gouldner (1979) o más recientemente, Alexander (1990).

[3] Estas coincidencias y distancias pueden encontrarse en las obras de Garfinkel (1976), Goffman (1979), Bovone (1989), Giambacorta (1989), Berger y Luckmann (1986), así como Maftesoh (1990) y Habermas (1988), entre otros.

[4] Schütz piensa que una tarea fundamental de la sociología es completar el examen weberiano de la acción social con una reflexión de los procesos de establecimiento e interpretación de significado que los hombres realizan en su mundo cotidiano. En este sentido su argumento es que el mundo social es significativo, no sólo para sus intérpretes científicos, sino también para los actores que viven en él. Esto supone que el objeto de los investigadores son los significados previamente construidos por los hombres en su interacción ordinaria. Esto conduce a la idea de que la comprensión no es sólo un problema metodológico de las ciencias sociales, sino que involucra un nivel ontológico, común a todos los actores en el mundo de la vida. En este mundo, el actor necesariamente interpreta sus acciones, las de los demás, así como la realidad en general, ya que sin ello su actuar no sería posible. Para realizar esta tarea tiene a su disposición un acervo de conocimiento social que está organizado como experiencias típicas en relación con su experiencia subjetiva. Estas tipificaciones sirven al actor como una especie de "recetario" que le permite moverse en el mundo y saber qué hacer en diversas situaciones. Son vigentes mientras la experiencia no muestre lo contrario. Todo lo anterior es lo que está contenido en la expresión "competencia hermenéutica".

[5] Hacia finales de 1949, en el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard tuvo lugar una serie de reuniones en las que participaron importantes psicólogos, antropólogos y sociólogos, entre los cuales figuraban Edward Shils, Samuel Stouffer y Talcott Parsons, entre otros. Su intención era tratar de formular una serie de conceptos básicos para el estudio de la sociología, la psicología y los fenómenos culturales, que fuesen suscribibles por todas estas disciplinas, bajo la idea de que la unificación teórica de las ciencias sociales era una empresa asequible a corto plazo. Estos trabajos dieron lugar a dos publicaciones fundamentales en el desarrollo de la teoría parsoniana: una monografía escrita por él en coautoría con E. Shils denominada "Valores, Motivos y Sistemas de Acción" (que formaría parte del libro colectivo *Hacia una Teoría General de la Acción*), por una parte, y *El Sistema Social*, por otra. Es particularmente en esta obra que Parsons concibe el sistema general de acción como un modelo que incluye cuatro subsistemas: organismo, personalidad, sistema social y cultura. El estudio de los sistemas sociales (al análisis de cuya estructura se aboca en esta obra) se ubica específicamente en uno de los cuatro subsistemas que incluye aquél. La cultura, la personalidad y el organismo constituirían el campo de análisis de la antropología, la psicología y la biología, respectivamente. Es obvio que cada uno de estos terrenos representa un sistema específico de acción. Cf. Parsons (1986) y Lasch (1988).

[6] Aunque Parsons tiene ya en *El sistema social* una interpretación de la obra de Freud, ésta no es lo suficientemente penetrante y amplia, por lo que no alcanza a analizar cómo la socialización temprana de un niño implica un complejo proceso de diferenciación que dará lugar, hacia el final del primer año, a la existencia de un yo rudimentario en el infante. Este proceso está invariablemente mediado por el conflicto, cosa que Parsons no considera. Para un análisis psicoanalítico del desarrollo del infante, iluminador desde un punto de vista sociológico, ver Erikson (1973) y Spitz (1992).

[7] Aunque el análisis de Parsons admite que las dinámicas interactivas implicadas aquí involucran también procesos "cognitivos", atribuye una importancia mayor en la

socialización temprana a los aspectos afectivos de aquéllas (Cf. Parsons y Shils, *Hacia una teoría general de la acción*). Por otra parte, resulta obvio que aunque Parsons trata de formular un modelo sincrónico panexplicativo, su referente empírico es la sociedad industrial avanzada, específicamente la norteamericana de los años cincuenta.

[8] Siempre en el contexto del marco de referencia de la acción, el autor considera que esto tiene una estrecha relación con las características del actor desde el punto de vista del organismo. Esto supondría que las necesidades humanas tienen una organización fisiológica que discrimina positiva-negativamente entre los elementos de la situación, por lo que el organismo puede "catectizar". Otro rasgo del organismo involucrado aquí es la proclividad que la cría humana tiene hacia situaciones interactivas, dada su absoluta indefensión ante el entorno físico y social. (Cf. Parsons y Shils, *Hacia una teoría general de la acción*).

[9] El concepto de sistema social se refiere a "una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a obtener un 'óptimo de gratificación' y cuyas relaciones con sus situaciones -incluyendo a los demás actores- están mediadas y definidas por un sistema de símbolos cultural mente estructurados y compartidos" (Parsons, 1986: 17).

[10] Este aspecto ha sido largamente discutido y criticado tanto en la sociología, como en la psicología social, sobre todo por las grandes dificultades que supone para explicar los cambios que experimentan la dinámica social y sus referentes culturales y normativos.

[11] El esquema de las variables-pauta intenta otorgar cierta capacidad de decisión al actor en el terreno del desempeño de roles. El modelo plantea que a pesar de los límites sistémicos, los individuos tienen frente a sí determinadas alternativas de elección, no aleatorias ni infinitas (afectividad-neutralidad afectiva, autoorientación-orientación colectiva, universalismo-particularismo, adquisición-adscripción y especificidad-difusividad). A pesar de este esfuerzo por colocarse entre el determinismo y el voluntarismo, es claro que la lógica analítica de *El sistema social* se ubica claramente en el polo determinista del espectro, a pesar de estos correctivos. Ver Parsons (1986) y Girola (1994).

[12] El propósito de los miembros del Círculo de Viena era "formar un lenguaje unificado en el que estuvieran comprendidos todos los lenguajes científicos particulares. Es decir, una verdadera enciclopedia del saber científico" (Farfán, 1995:12).

[13] Schütz sostiene, pero bajo presupuestos distintos, que no existe una diferencia básica entre la estructura de las ciencias naturales y la de las ciencias sociales, puesto que "ciertas reglas de procedimiento relacionadas con la organización correcta del pensamiento son comunes a todas las ciencias empíricas" (Schütz, 1979:38). Esto quiere decir que habría una franja común entre estas disciplinas: el hecho de que ambas ordenan la realidad a partir de tipificaciones.

[14] La fenomenología plantea la distinción entre "actitud natural" y "actitud fenomenológica" o reflexiva. La primera de ellas es propia de todos los actores en el mundo cotidiano y se caracteriza por la suspensión de toda duda acerca de la realidad; es decir, en ella los individuos dan por supuesto que el mundo es exactamente lo que parece ser, y no otra cosa. El segundo tipo de actitud es común a los intérpretes científicos de la realidad y su rasgo principal es que implica la suspensión de cualquier certeza acerca del mundo social y la realidad en general. A esta peculiar suspensión de las presuposiciones la denomina Husserl "*epojé* fenomenológica", diversa de la "*epojé* de la actitud natural".

La intención filosófica de la actitud reflexiva es "suspender" todas las presuposiciones metafísicas y epistemológicas para identificar y describir las esencias de la experiencia, tal y como son aprehendidas intuitivamente por el sujeto, y partiendo de esta base, hallar la subjetividad en su forma pura y considerar desde una nueva perspectiva, los problemas clásicos de la metafísica, la epistemología, la psicología, la lógica, etc. (González, 1979).

[15] "Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente se trata siempre de hechos interpretados" (Schütz, 1979: 37).

[16] Para Weber, uno de los problemas básicos de la sociología es el sentido de las acciones, Schütz, en cambio, sostiene que el sentido es un problema del actor (que es quien conoce el significado de su actuar) no del observador. Al carecer del punto de vista auto evidente del actor, el observador debe centrar su atención en las interpretaciones.

[17] Schütz propone una estructuración espacio-temporal del mundo social que tiene como referencia las coordenadas del actor en ese terreno. Así, existirían tres estratos básicos en el mundo cotidiano: el de los contemporáneos (*soziale Mitwelt*), que coexisten con el actor y tienen una duración (en el sentido de la *durée* de Bergson) simultánea a la suya; el de los predecesores (*Vorwelt* o historia), del cual el actor sólo puede ser observador, aunque representa también un campo de interpretación potencial para él y, finalmente, el de los sucesores (*Folgewelt*) , que representa un mundo que el actor sólo puede captar vagamente, aunque supone un referente potencial de sus acciones (Cf. Schütz, 1972).

[18] "El mundo de la vida cotidiana es el mundo intersubjetivo que existe antes del sujeto, experimentado e interpretado por otros como un mundo organizado y que se ofrece a la experiencia y a la interpretación. del actor. Es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado. Sólo en este contexto puede construirse un mundo intersubjetivo comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por ello, la realidad fundamental del hombre" (Cf. Schütz y Luckmann, 1988:25).

[19] En este sentido, resulta sintomático que no exista en Schütz un planteamiento del modo como se constituye el individuo. La perspectiva fenomenológica que le permite acceder al examen de las bases de la interacción, es también la que le impide una reconstrucción de los procesos involucrados en la producción de individualidades en la sociedad. Por ello su punto de partida es justamente el del "adulto alerta".

[20] Este carácter constructivo del individuo queda claramente enunciado así: "nuestra selección constructiva de nuestro medio es lo que denominamos "conciencia". El organismo no proyecta cualidades sensoriales -colores por ejemplo- al medio al que reacciona, pero dota a dicho medio de tales cualidades, en un sentido similar a aquél en que un buey dota al pasto de la cualidad de ser alimento, o a aquél en que -hablando en términos mas generales- la relación entre los organismos biológicos y los órganos especiales de los sentidos da surgimiento a los objetos alimenticios. Si no hubiese organismos con órganos especiales de los sentidos, no habría ambiente, en el sentido correcto o usual del término. Un organismo construye, en el sentido selectivo. su medio y la conciencia se refiere a menudo al carácter del medio, en la medida en que es seleccionado constructivamente por nuestros organismos humanos, y en la medida en

que depende de la relación entre el primero (en cuanto de tal modo seleccionado o construido) y los últimos" (Mead, 1993).

[21] Mead concibe a la persona de la siguiente manera: "La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en un individuo dado a resultas de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso"(Mead, 1993: 165). Más adelante aclara lo que sería característico de la persona: "lo que quiero destacar es la característica de la persona como objeto para sí. Esta característica está representada por el término "sí mismo" que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto. Este tipo de objeto es esencialmente distinto de otros objetos, y en el pasado ha sido distinguido como consciente, término que indica una experiencia con la propia persona, una experiencia de la propia persona" (Mead, 1993: 169). La persona es así, no autorrealización subjetiva, sino resultado de un proceso social.

[22] Un aspecto muy interesante de Mead es que reconoce la importancia de las bases fisiológicas de la interacción (al igual que Parsons), que implican que una "cría humana" nazca en un estado de absoluta indefensión y dependencia de su entorno. Las necesidades que el organismo ha de satisfacer para poder sobrevivir requieren ineludiblemente de la interacción con los otros, sin la cual no puede pasar del estado inicial de indiferenciación a la diferenciación que permite el "espejo del otro" y, por lo tanto, no puede construir un yo, adquirir un lenguaje ni, en general, pasar exitosamente por el dilatado camino de la "humanización" que, por otra parte, es justamente el que tiene lugar en la socialización temprana.

[23] El rasgo que Mead distingue como característico de la persona es el hecho de que puede ser un objeto para sí. De esta manera, la existencia de la persona implicaría la capacidad de autorreflexión, bajo referentes intersubjetivos.

[24] A lo largo del tiempo, la interacción llega a un punto en el que el gesto deviene en significativo, es decir, en símbolo que posibilita una comunicación específicamente humana. En medio del proceso, el infante ha ido diferenciándose de las personas con las que se relaciona y del medio, por lo que ha podido integrar un yo (*self*) que depende del reconocimiento del otro pero que, no obstante, aún no está firmemente establecido.

[25] En esta relación el adulto no controla totalmente la situación (y muchas veces no la controla en absoluto), ya que el "organismo humano" tiene, según Mead, la capacidad de influir en el ambiente y de inducir, por tanto, cierto tipo de respuestas por parte de las personas con las que se vincula. Esto significa que podemos ubicar la socialización en Mead en un territorio claramente delimitado con respecto a Parsons, para quien el adulto controla unívocamente la situación.

[26] El acto es un proceso que implica para Mead varias fases (impulso, percepción, manipulación, etc.) y cuyo "completamiento" trasciende el nivel individual, por lo que implica la interacción.

[27] Esto corresponde al periodo del proceso de adquisición de lenguaje en el cual el niño únicamente es capaz de producir emisiones de un solo término. Así, si en una relación concreta, un adulto escucha a su hijo de año y medio decir algo parecido a la palabra "agua" interpretará que el niño lo que está queriendo comunicar, podría ser enunciado bajo la frase "quiero agua" y actuará en consecuencia. Por supuesto un observador externo a la relación no comprenderá (antes de ver la reacción del adulto) qué quiere decir el niño porque la interacción está mediada, en esta etapa, por un tipo específico de

comunicación en el que no existe estabilidad en el significado, sino para los participantes en el caso.

[28] Con esta noción Mead enfatiza el carácter social del gesto significativo y, en general, del lenguaje. De ahí que el "otro generalizado" implique que cada actor actúa en referencia no sólo al otro inmediato, sino en relación al grupo, cuya perspectiva ha internalizado: "La comunidad o grupo social organizados que posibilita al individuo su unidad de persona pueden ser llamados el "otro generalizado". La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad (Mead, 1993:184).

[29] Podemos hallar un ejemplo de ello en el tipo de relación que reconstruye la película *La red*, exhibida hace unos meses, donde la anécdota gira justamente alrededor de los problemas que involucra el pretender poseer una identidad que no cuenta con un reconocimiento intersubjetivo. El planteamiento de esta cinta recuerda al individualismo posesivo de una filosofía de la conciencia que ve al yo como una propiedad privada.

[30] O más bien, los "otros generalizados", ya que existirían tantos como grupos a los que pertenece o con los que se relaciona cada persona.

[31] Resulta interesante reparar en que el silencio relativo sobre la obra de Mead es compartido por Simmel, quien también asignó en sus estudios una importancia decisiva a la interacción y a la individualidad, bajo referentes incompatibles con la tradición intelectual representada por Parsons. Este autor ofrece a varias generaciones de sociólogos un mapa de conocimientos sobre el desarrollo de la sociología que excluye a ambos pensadores. Curiosamente, *La Estructura de la Acción Social* originalmente incluía un capítulo sobre la obra de Simmel que se omitió finalmente (Frisby, 1990).

BIBLIOGRAFÍA:

Alexander, J. (1990), *La teoría sociológica desde la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa, México.

Berger, P. Luckmann, T. (1986), *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

Bovone, L. (1989), "Theories of everyday life: a search of meaning or a negation of meaning", *Current Sociology*, Vol. 37, Number 1.

Erikson, E. (1973), *Infancia y Sociedad*, Ed. Horné.

Farfán, Rafael (1995), *Cinco lecciones de sociología*, Mimeo, México.

Frisby, D. (1990), *Georg Simmel*, Breviarios del FCE, No. 512, México.

Garfinkel, (1976), *Studies in ethnomethodology*, Printence Hall, New Jersey.

Giambacorta, C.(1989), "Experiences of daily life", *Current Sociology*, Vol. 37, Number 1.

Giddens, A et. al (1990), *La teoría social, hoy*, CNCA, México.

Girola, Lidia (1994), *El esquema de las variables-pauta*, UAM-A, México.

Goffman (1979), *Relaciones en público*, Ed. Alianza, Madrid.

González, J (1979), "La fenomenología", en Villegas, A (coord.) *La filosofía*, UNAM, México.

Gouldner, A (1979), *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires.

Habermas (1988), *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.

----- (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid.

Heller, A (1991), *Sociología de la vida cotidiana*, Ed. Península, Madrid.

Maffesoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus*, Ed. Icaria, Barcelona.

Mead, G. H. (1993), *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires.

Lasch, Christopher (1988), *La familia. Refugio en un mundo despiadado*, Paidós, Buenos Aires.

Parsons, T. (1968), *La estructura de la acción social*, Ed. Guadarrama, Madrid.

----- (1984), *El sistema social*, Ed. Revista de Occidente, Argentina.

----- (1986), *Autobiografía intelectual*, UAP, México.

Parsons y Bales (1984), *Apuntes para una teoría de la acción*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

Pomerleau y Malcuit (1992), *El niño y su ambiente. Un estudio de la primera infancia*, Trillas, México.

Schütz, A (1972), *La fenomenología del mundo social*, Ed. Paidós, Argentina.

----- (1974), *Estudios sobre teoría social*, Ed. Amorrortu, Argentina.

----- (1979), *El problema de la realidad social*. Ed. Amorrortu, Argentina.

Schütz, A, y Luckmann, T. (1988), *Las estructuras del mundo de la vida*, Ed. Amorrortu, Argentina.

Spitz, R. (1992), *El primer año de vida del niño*, Ed. Siglo XXI, México.