

Sociológica, año 27, número 75, enero-abril de 2012, pp. 49-67

Fecha de recepción: 17/10/2011. Fecha de aceptación: 15/03/2012

Una aproximación desde la sociología fenomenológica de Alfred Schütz a las transformaciones de la experiencia de la alteridad en las sociedades contemporáneas

An Approximation from the Point of View of Alfred Schütz's Phenomenological Sociology to the Transformations of the Experience of Alterity in Contemporary Societies

*Maribel Núñez*¹

RESUMEN

Se pretende recuperar los planteamientos de Alfred Schütz acerca de los diferentes modos en que el "otro" se nos presenta como significativo; y se intenta abrir un breve diálogo con algunas perspectivas teóricas que se ocupan de las tendencias culturales que han producido transformaciones en la forma en que experimentamos a los "otros" en las sociedades contemporáneas. Se intentará mostrar cómo la propuesta de Schütz, que postula la existencia de estructuras de significados que nos permiten interpretar y clasificar a los demás en tanto que próximos o lejanos, puede ser dotada de contenido histórico, de manera que sea posible plantear cómo se recorren los límites de las esferas de lo íntimo y de lo extraño en los procesos de individualización actuales.

PALABRAS CLAVE: privado-público, orientación nosotros-ellos, intimidad, narcisismo, alteridad, individualismo.

ABSTRACT

This article aims to recuperate Alfred Schütz's proposals about the different ways in which the "other" is presented to us as significant, and attempts to open a brief dialogue with the theoretical perspectives that delve into the cultural tendencies that have produced transformations in the way in which we experience "others" in contemporary societies. It attempts to show how Schütz's proposal, which argues the existence of structures of meaning that allow us to interpret and classify others as near or far, can be infused with historical content, so that it is possible to put forward the idea of how the limits of the spheres of the intimate and the alien in the processes of individualization in today's societies are traversed.

KEY WORDS: private-public, us-them orientation, intimacy, narcissism, alterity, individualism.

¹ Profesora-investigadora visitante del Departamento de Derecho, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Correo electrónico: maribelnunez@hotmail.com

tesis” el mundo de la vida cotidiana ni tampoco lo da por hecho (como sucede en el nivel de pensamiento que conocemos como sentido común, que se corresponde con la llamada actitud natural de los actores), debido a que concibe la labor del investigador social precisamente como un trabajo de desfamiliarización de la experiencia del día a día, y dicha labor busca construir el entramado de conceptos que funcionarán como condiciones de posibilidad para la comprensión de sus articulaciones fundamentales.

Si bien la subjetividad es para Schütz el elemento clave para comprender la acción humana, “[...] la dimensión del sentido subjetivo no nos reenvía al ámbito de lo privado sino que, por el contrario, nos sitúa en la complejidad de un mundo intersubjetivo, cuyo rasgo distintivo [...] es la capacidad de autointerpretación e interpretación de los actores” (Soldano, 2002: 60). En consecuencia, las ciencias sociales no tratan sobre los mecanismos de funcionamiento de la conciencia ni acerca de los modos de existencia de los sujetos solipsistas, sino que intentan comprender nuestro mundo intersubjetivo como un universo de interpretaciones compartidas sin el cual no puede entenderse la producción y reproducción misma de la realidad social.

Según la fenomenología sociológica, el trasfondo de sentido que nos brinda el mundo de la vida cotidiana funciona como nuestro *horizonte mundano social* dado por nuestro *acervo de conocimiento* constituido por tipificaciones y generalizaciones de las cuales echamos mano (*conocimiento a mano*) según nos lo dicten las exigencias de la vida práctica (*motivo pragmático*), y a cuyos estratos de sentido sólo nos aproximamos parcialmente debido a que los aspectos del mundo social directamente vivenciado no agotan la multiplicidad de sus dominios.

Por otro lado, el mundo de las relaciones sociales que tienen lugar en el terreno de la vida cotidiana forma parte, a su vez, de un universo de producción de sentido más amplio:

El *mundo de vida* es para Schütz, siguiendo a Husserl, el extenso horizonte de sentido que abarca 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 (Estrada, 2000: 115).

A propósito de la pluralidad de dimensiones que involucra la experiencia vital, la del lenguaje, medio de objetivación por excelencia de los significados subjetivos, es la que permite construir puentes para conectar los diferentes campos de producción de sentido e integrar el conjunto de lo vivenciado en un todo relativamente coherente.

La propuesta teórica de Alfred Schütz abre la posibilidad de reflexionar acerca de cómo se sitúa cada uno en la existencia y, en consecuencia, sobre “cómo se nos da el yo del otro en forma significativa” (Schütz, 1972: 47), porque el “otro” aparece siempre que se trata de entender las vivencias de la cotidianidad. De hecho, aunque parezca paradójico, el otro está disponible de manera *continua y prerreflexiva*. “En cambio ‘lo que yo soy’ no está tan a mi alcance. Para que así ocurra se requiere que me detenga, que interrumpa la espontaneidad continua de mi experiencia y retrotraiga deliberadamente mi atención sobre mí mismo” (Berger y Luckmann, 1973: 47).

DEL “OTRO” FAMILIAR AL “OTRO” ANÓNIMO Y DEL “OTRO” CONCRETO AL “OTRO” ABSTRACTO

Es común escuchar que Schütz parece iniciar su reflexión ahí donde Max Weber se detuvo. A tal punto es así, que una de las críticas que el creador de la fenomenología sociológica dirige a la sociología weberiana consiste en poner en duda el supuesto de que el acto significativo del individuo es el elemento básico e irreductible de los fenómenos sociales: “El acto significativo del individuo –idea clave de la sociología comprensiva– de ninguna manera define un elemento primitivo, como él cree que lo hace.

Es, por el contrario, una simple etiqueta para designar una zona muy compleja y ramificada que requiere mucho más estudio” (Schütz, 1972: 37).

Según Max Weber, conocer el significado que el individuo atribuye a sus actos es la vía de acceso hacia el significado de las relaciones sociales. Schütz introduce la necesidad de diferenciar entre la interpretación que el individuo hace de sus propias vivencias y cómo interpreta las vivencias de otros, además de que distingue entre el significado que el productor le atribuye a un objeto y el significado del objeto producido. Este último se aleja de la idea de que el significado puede ser descubierto si accedemos a las intenciones de los individuos, porque “todo significado es resultado de la interpretación, es algo que debe ser construido, no descubierto” (Bauman, 2002: 173).

Para el sociólogo austriaco, la conducta humana es ya significativa cuando ocurre, pero las ciencias sociales permiten superar la precariedad de la comprensión inicial de los actores que, impelidos por la urgencia y la inmediatez de la cotidianidad, no aspiran a conocer cómo es que se producen los sentidos subjetivos que intervienen en sus interacciones. En cambio, la sociología debe desentrañar los mecanismos que operan en nuestra actitud natural que hacen que supongamos, a-reflexivamente, que los otros poseen el mismo esquema de *significatividades* a través del cual nuestras acciones adquieren significado.

El autor nos advierte acerca de que, aunque cada quien se encuentre siempre en una *situación biográficamente determinada*, esta situación presupone necesariamente a otros. Ahora bien, es preciso tomar en cuenta que hay diferencias radicales en los esquemas de significatividades que intervienen en las situaciones en que yo vivencio inmediatamente a otros y aquellas en las que mi experiencia del otro es totalmente indirecta. A propósito, Schütz señala que “lejos de ser homogéneo, el mundo social se nos da en un complejo sistema de perspectiva: mi partícipe y yo, por ejemplo, tenemos una experiencia recíproca íntima y rica cuando conversamos, mientras que a un observador

distante le aparecemos rodeados por un aura de ‘chatura’ y ‘anonimidad’ ” (Schütz, 1972: 38).

En consecuencia, el “otro” puede ser para mí altamente significativo o alguien cuya significatividad se confunda con la de otros igualmente “borrosos” o lejanos. Y, entre estos extremos, el de aquél con quien mantengo relaciones de intimidad y el otro como un “alguien” anónimo y abstracto, caben distintos grados de familiaridad o lejanía.

Queremos saber del otro tanto o tan poco como sea necesario, según el tipo de relación que quiero establecer con él o con ella, porque *toda interpretación del mundo social está pragmáticamente determinada*. De acuerdo con el grado de proximidad, inscribimos nuestras experiencias en marcos de significación típicos que nos brindan *seguridad ontológica*, en términos de Giddens, ya que generan un sentimiento de continuidad y de orden de los sucesos. Experimentamos un sentimiento tranquilizador o algún grado de certidumbre como consecuencia de dar por hecho que la conducta del otro es predecible (en la medida en que el otro se comporte como es típico esperar, por ejemplo, de un profesor, una dentista o un sobrecargo).

Para entender cómo agrupamos e interpretamos nuestras experiencias de la alteridad a través de constructos típico-ideales, Schütz propone diferenciar la relación “Nosotros” de la relación “Ellos”: en la relación Nosotros existe un campo de interexperiencia del tipo “yo me experimento a mí mismo a través de usted y usted se experimenta a sí mismo a través de mí” (Schütz, 1974: 41). Ronald Laing ha explicado este campo de interexperiencia cuando dice:

Yo te veo y tú me ves. Yo te experimento y tú me experimentas. Yo veo tu comportamiento y tú ves mi comportamiento. Pero yo no veo, no he visto ni veré nunca tu experiencia de mí. Del mismo modo que tú tampoco puedes ver mi experiencia de ti. Mi experiencia de ti no está “dentro” de mí. Es simplemente tú tal como te experimento. Yo no te experimento como si estuvieras en mi interior. Y supongo que tú tampoco me experimentas como si estuviera en tu interior. “Mi experiencia de ti” es lo mismo que decir, con otras palabras, “tú-tal-como-yo-te-experimen-

to”, y “tu experiencia de mi” equivale a “yo-tal-como-tu-me-experimentas” (Laing, 1983: 16).

La relación “Nosotros” se da en un campo de interacción e influencia recíprocas y “se encuadra en un contexto múltiple de sentido: es experiencia de un ser humano, es experiencia de un actor típico en la escena social y es experiencia de este semejante en particular en esta situación determinada, Aquí y Ahora” (Schütz, 1974: 40). Quizá se trate de la experiencia de un Nosotros, que puede referirse a los internautas usuarios de redes sociales; a los que formamos parte de la clase media; a los que pertenecemos a un sector profesional; o a un Nosotros más restrictivo en el que caben sólo aquéllos a los que percibimos como especialmente afines o compatibles. Tal sería el caso de los que se identifican con otros que comparten sus estrictos hábitos alimenticios, como el colectivo que conforman los “veganos”.

Por otra parte, la relación “Ellos” o el *mundo de los contemporáneos* se caracteriza por involucrar tipificaciones con un grado de concreción menor que aquéllas con las que intento conocer a los más próximos. En la relación cara a cara, el otro está presente con un máximo de síntomas (sus gestos, su distancia física, el tono de la voz) que me permiten aprehender su vida consciente (y hasta algunos elementos que tienen que ver con reacciones o gestos inconscientes que brindan otros elementos también susceptibles de interpretación). Sus experiencias y mis experiencias forman una corriente común: la de nuestras experiencias. Por otro lado, en la orientación “Ellos” a alguien puede bastarle con aprehender al otro a través de una tipificación más o menos anónima, en la que destaquen aquellos rasgos pertinentes al problema práctico que se ha planteado en esa relación “Ellos” (Schütz, 1974: 48-53).

Esos otros a los que concebimos sólo por alguno de sus rasgos concretos, y a los que alude la orientación “Ellos”, pueden ser: los incluidos en la lista de los millonarios del *ranking* de la revista *Forbes*; los jefes de Estado que se reunieron en la cumbre sobre el cambio climático; los individuos reclusos o “secuestrados” en Guantánamo que han sido acusados de terroristas;

o los ingenieros que actuaron con gran heroísmo en la planta nuclear de Fukushima, que comparten entre sí la característica de ser bastante lejanos y anónimos para nosotros.

Desde esta perspectiva, la distinción entre quien nos es familiar y el mero contemporáneo depende de la forma de coexistencia espacial y temporal, así como del hecho de que las experiencias del otro puedan ser comprendidas con cierta plenitud o sólo de manera fragmentaria, además de la posibilidad o imposibilidad de la observación directa del otro en un campo compartido de experiencia.

La fenomenología sociológica aclara suficientemente la existencia de varias distancias desde las que percibimos al otro. Enseguida, con la finalidad de darle a esta reflexión algún contenido histórico, intentaremos plantear el problema de cómo la definición de lo próximo y lo ajeno se modifica según el modelo de individualización que tiende a volverse dominante en las sociedades contemporáneas, de modo que esto nos permita una exploración preliminar de los alcances de la propuesta teórico-metodológica de Schütz.

LA INSOPORTABLE INESTABILIDAD DE LA RELACIÓN ENTRE EL YO Y LOS OTROS

Si seguimos solamente la propuesta de la fenomenología sociológica pareciera que podríamos dar por sentado que todos somos capaces de distinguir y hacer convivir esos dos niveles de la vida social a los que hemos hecho referencia. La lectura de Schütz produce la impresión de que nuestras vivencias de los otros se organizan sin conflicto, en alguno de los esquemas interpretativos de los que disponemos para definir cuándo se trata de “nosotros” y cuándo de “ellos”, ya que las exigencias prácticas de la cotidianidad quedarían satisfechas a partir de alguna de estas dos soluciones tipificadoras de la experiencia. Sin embargo, algunos autores que se han interrogado recientemente sobre las transformaciones de las relaciones sociales en

las sociedades actuales han puesto a discusión este supuesto equilibrio que resultaría de subsumir nuestras experiencias en cualquiera de esas dos dimensiones.

Es necesario considerar también, como lo sugiere Norbert Elias, que el equilibrio entre el yo y el nosotros, así como el alcance de la posible identificación de un ser humano con otros, se modifican históricamente. “Sin duda, la capacidad de los seres humanos para salir de sí mismos y verse como algo que existe en segunda y tercera personas varía en su forma y en sus dimensiones según sea el nivel de desarrollo en que se encuentra cada sociedad” (Elias, 1990: 218).

Cabe decir que a la propuesta de Alfred Schütz podría agregársele también otra dimensión o estrato que hiciera alusión a las formas típicas para pensarse como un “yo”, y a sus respectivas mutaciones históricas, que abriera la posibilidad de reflexionar, por ejemplo, acerca de cómo se ha transitado “del difundido sometimiento de la identidad del yo a la identidad del nosotros, a un sometimiento de la identidad del nosotros a la identidad del yo” (Elias, 1990: 226).

Por otro lado, ha de señalarse que Schütz prestó poca atención al hecho de que el modo en que nos reconocemos en una construcción tipificadora que nos incluye en un “Nosotros”, o aquél a partir del cual nos excluimos del “Ellos”, supone construcciones de identidades típico-ideales que definen espacios de inclusión-exclusión. Si bien el sociólogo vienés trata el caso específico del forastero que encarna en la figura del inmigrante, éste le interesa en la medida en que le permite aproximarse al problema de cómo el “extraño” intenta interpretar el esquema cultural de un grupo ajeno.

Otra de las limitaciones de la perspectiva de Alfred Schütz resulta de concebir un supuesto equilibrio “cognitivo” que se produciría al organizar nuestras experiencias en los constructos tipificadores que las definen como “orientación Nosotros” y “orientación Ellos”, dado que simplifica en extremo la conflictividad y complejidad que entrañan las relaciones sociales y la propia relación con uno mismo, que se asocia con el hecho de que el

“otro”, íntimo o anónimo, representa para los sujetos una fuente de angustia permanente, que parece resolverse sólo de manera precaria a través de la posibilidad de tipificarlo.

Los individuos experimentan con frecuencia la sensación de ruptura del sentido de su *orden habitual de conocimiento*, y el desasosiego que ello les produce puede resultar la norma más que la excepción. Cuando creo que he comprendido al otro, dada su proximidad, a menudo me sorprendo de cuánto lo desconozco. Asimismo, puedo experimentar sentimientos de comprensión “empática” con alguien con quien no tengo ningún vínculo.

En relación con los “otros” les son dados a los seres humanos la felicidad o el sufrimiento. Es por ello que convive la preocupación por la sociabilidad con los intentos por sustraerse a la influencia de los demás. Los sujetos viven tratando de mover las fronteras que definen la inclusión y la exclusión de los “otros” en su campo de experiencia, y estos desplazamientos no están exentos de dificultades ni de dudas. A propósito, nuestras sociedades han elevado la búsqueda de la felicidad al nivel de un imperativo cultural y promueven el perfeccionamiento del yo y la atención desmedida del individuo sobre sí mismo como una fuente de realización y de satisfacción, pese a que tal proyecto pronto encuentra sus límites: “Puesto que dependo de otros para ser completamente feliz, mi dicha es necesariamente fugitiva e inestable” (Lipovetsky, 2011).

LAS FRONTERAS MOVEDIZAS DEL ESPACIO QUE HABITAMOS NOSOTROS Y AQUÉL EN EL QUE HABITAN ELLOS

Como una vía para incursionar en esta discusión sobre la transformación de los sistemas de perspectivas desde los que tratamos de comprender a los otros y también de acercarnos a los debates contemporáneos es preciso plantear desde un principio que existe una cierta equivalencia entre la “relación Nosotros” y la “relación Ellos” con la división entre lo privado y lo público. Sobre cómo se redefinen históricamente las fronteras que separan esos dos ámbi-

tos tratan autores como Phillipe Ariés y Georges Duby, en su *Historia de la vida privada*, al hacer un recorrido por los diferentes momentos del proceso de individualización que tuvieron lugar durante el siglo xx, mismo que arrancó con la “privatización de la familia” como el ámbito propicio para la expansión de las experiencias afectivas y la renuncia paulatina a sus funciones públicas, hasta llegar al surgimiento de otra forma de vida privada, “la vida privada individual”, que surge dentro de la “vida privada familiar”: “Hace medio siglo la familia se situaba delante del individuo; ahora el individuo pasa delante de la familia. El individuo estaba incorporado a la familia; cuando no se confundía con su vida familiar, su propia vida privada era secundaria, subordinada y a menudo clandestina o marginal” (Ariés y Duby, 1990: 94).

Lo que Ariés y Duby ponen en evidencia es que la relación Nosotros puede ensancharse o contraerse de manera que esta noción puede ser, de hecho, más o menos incluyente. Por ejemplo, cuando el “nosotros” se refería a la familia, que al mismo tiempo formaba parte del ámbito de la vida privada, hasta llegar a una vida privada que tiende a dejar de ser entendida como un Nosotros y que remite, más bien, sólo a la vida privada individual. Una evidencia de la hiperindividualización presente como tendencia en las sociedades actuales es que el consumo de bienes como el televisor, el teléfono o la computadora, que tuvo el propósito de satisfacer necesidades familiares, hoy se ha modificado y se ha impuesto un patrón de consumo individual que trasciende en muchas ocasiones las limitaciones de la clase social, y que se orienta a satisfacer gustos y necesidades del individuo: cada uno ha de tener sus propios dispositivos electrónicos y utilizarlos para satisfacer sus gustos personales, fenómeno que se observa incluso entre los miembros de familias con recursos económicos y culturales escasos.

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos de este proceso de individualización en cuanto a la definición de lo próximo y lo extraño?; ¿cuáles son las transformaciones que se producen sobre nuestros marcos interpretativos como efecto de la atención privilegiada y hasta obsesiva que nos prestamos a nosotros mismos?

La propuesta de Schütz pone en claro que no sólo podemos percibirnos como sujetos próximos a otros sino que también lo hacemos de hecho, aunque en otras circunstancias, como sujetos anónimos para otros; y que ambas percepciones nos permiten movernos de los planos de mayor contenido concreto a otros con mayor nivel de tipicidad. Sin embargo, autores como Marcel Gauchet, Christopher Lasch y Richard Sennet afirman que los procesos de la individualización creciente en las sociedades contemporáneas evidencian que existen dificultades para reconocernos como sujetos anónimos para otros.

A propósito, una de las tesis de Marcel Gauchet sostiene que la estructuración de la personalidad contemporánea, a diferencia de la tradicional y de la moderna, no pasa por el tipo de socialización que permite a los individuos no sólo coexistir con otros, sino aprender a verse como “uno entre otros” a partir de un aprendizaje simbólico-cognitivo que denomina “del anonimato de sí”. Y es precisamente ese aprendizaje del sí mismo anónimo o de la “abstracción de sí” el que crea el sentido de lo público y el que abre la posibilidad de reconocer la existencia de formas objetivadas de la cultura (Gauchet, 1998: 172).

Gauchet desestabiliza el supuesto de que los individuos puedan, independientemente de su adscripción cultural, pensarse como anónimos y participar como tales de lo público, y construye una tipología de la personalidad en la que destaca que la personalidad contemporánea se caracteriza por la dificultad para disociar el elemento público del elemento personal. Al individuo contemporáneo le cuesta trabajo identificarse con la concepción del individuo abstracto que subyace al liberalismo. Además, este nuevo individuo no reconoce adhesiones a la colectividad si siente que éstas no han sido elegidas libremente (*personalización de las adhesiones*), por lo que tiene dificultades también para asumirse como ciudadano (Gauchet, 1998: 177)

Si desde el punto de vista de Schütz nacemos en un mundo con significados ya constituidos que nos permiten contar con marcos de sentido que nos habilitan para enfrentar la relación con otros, para Gauchet la personalidad contemporánea tendría

problemas para reconocerse como heredera de una tradición que provee de formas preexistentes para convivir con los demás y para asumir que las reglas son independientes de mí (aunque no ponga en duda que este individuo cuenta con esquemas interpretativos, ni pretenda decir que sería preferible una actitud conservadora en relación con la tradición).

Christopher Lasch nos advierte, por su parte, acerca de la presencia de una tendencia similar en el individualismo narcisista que se traduce en una *pérdida del sentido de la historicidad*, porque promueve “vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o para la posteridad” (Lasch, 1999: 23). De ahí la insistencia al interior del discurso de la “responsabilidad social” de combatir, sin demasiado éxito, la actitud muy difundida de vivir para el entretenimiento o el placer inmediatos, y sustituirla con una preocupación por no provocar un daño ambiental que merme las posibilidades de vida para las generaciones futuras. Lo anterior nos permite ilustrar en qué sentido es que la observación del historiador estadounidense a la que aludimos más arriba contradice también otra de las tesis centrales de Schütz según la cual nuestras acciones están conectadas, aunque sea de manera indirecta, con el *mundo de los predecesores* y con el *mundo de los sucesores*.

En resumen, podemos afirmar que la personalidad individualista contemporánea, pensada también en términos típico-ideales, no suele conformarse con los modelos de cursos de acción que nos han sido legados y desafía continuamente todas las convenciones, toda vez que gracias al movimiento de destradicionalización deja de creer en las recetas para garantizar la fluidez de las relaciones con otros, sean éstos íntimos o lejanos. De manera paralela, aparece además una creciente preocupación por legitimar todas las expresiones de la individualidad en la medida en que éstas surjan de estados subjetivos “auténticos” y no a partir de su correspondencia con modelos de acción aceptables.

Otra de las consecuencias de las transformaciones en la experiencia de los otros consiste en que la “adhesión a sí” (*adherence a soi*) pone en crisis la posibilidad de darle sentido a las

dimensiones del mundo social que no se relacionan directamente con los deseos o expectativas de los individuos concretos. El sentimiento de que los “otros”, anónimos o cercanos, pueden ser significativos sufre una dislocación cuando el círculo de la significatividad se cierra sobre nosotros mismos.

Gauchet señala que estas transformaciones debilitan la posibilidad de identificación con otros, y que esta des-identificación es consecuencia de un movimiento de des-idealización de los otros. El resultado de este proceso sería, ya no la angustia por el otro sino la angustia de haber perdido a los otros. La des-idealización conlleva la redimensionalización de la propia individualidad y la dificultad de satisfacer la creciente exigencia de autocomprensión que se asume como una búsqueda de sí, prescindiendo de los otros. Por eso Gauchet afirma que la personalidad contemporánea no se caracteriza por el conflicto con los otros sino por la evitación de los otros.

Richard Sennet es otro de los autores que se han ocupado de las nuevas tendencias en las maneras de relacionarnos con los otros. Sostiene que en las sociedades contemporáneas se ha privilegiado el dominio íntimo sobre el espacio de lo común a todos. Así, afirma que “se ha producido una confusión entre la vida privada y la pública; las gentes están resolviendo en términos de sentimientos personales aquellas cuestiones públicas que sólo pueden ser correctamente tratadas a través de códigos de significado impersonales” (Sennet, 1978: 14).

La propuesta teórica de Sennet busca poner de relieve el hecho de que privilegiar el reino de los amigos y familiares cercanos, y considerarlo como el lugar propicio para el desarrollo de la personalidad, pasa por la destrucción de lo público como el espacio en el que se utilizaban ciertas *máscaras rituales de la sociabilidad*. Además, este autor afirma que los intentos por alcanzar gratificaciones psicológicas, que tienden a concentrarse en el dominio íntimo, producen lo que ha denominado la *tiranía de la intimidad*, resultado de una búsqueda narcisista incesante que posee la doble cualidad de configurar una absorción voraz en las necesidades del yo y un obstáculo para su satisfacción.

La atención obsesiva sobre nuestros estados sentimentales o nuestras cualidades personales hace que los esfuerzos individuales se dirijan al plano de los estados subjetivos. La primacía de la dimensión de lo subjetivo se correspondería, además, con una señalada pérdida de significatividad de los planos objetivos de la acción. Sennet señala las paradojas de la *narcisización* de la personalidad individualista contemporánea al mostrar que la concentración excesiva de atención sobre el yo y sobre la intimidad como la esfera que pretendería ser propicia para su pleno desenvolvimiento produce cargas excesivas sobre el yo y sobre aquéllos con los que se establecen contactos íntimos, al tiempo que genera una merma de las facultades que permiten la sociabilidad, toda vez que la expectativa de obtener el máximo de satisfacción en las relaciones con los más próximos se convierte fácilmente en fuente de malestar debido a las demandas excesivas de los individuos con respecto a sus seres más cercanos; por otro lado, también se cancela paulatinamente la posibilidad de establecer relaciones satisfactorias con los extraños, cuya presencia se percibe como amenazante.

De esta forma, otra de las consecuencias del temor a la impersonalidad consiste en que lleva a las personas a imaginar a la comunidad en una escala cada vez más restringida (*absorción en el localismo*). Ahora bien, afirma Sennet que con el rechazo de las máscaras principalmente se priva a una sociedad de su civilidad, porque “civilidad significa tratar a los demás como si fuesen extraños y forjar un vínculo social sobre dicha distancia social” (Sennet, 1978: 327).

En síntesis, el diagnóstico que realiza Sennet acerca de los males que aquejan en forma creciente, desde la segunda década del siglo xx, a las sociedades norteamericanas y europeas principalmente, se fundamenta en la tesis de que existe un fuerte desequilibrio entre las esferas de lo privado y de lo público. La especificidad de la reflexión de Sennet radica en que enfatiza que con la carencia de significatividad en las relaciones con los extraños el Yo sufre una pérdida de ciertos poderes creadores que se expresan plenamente cuando se recurre a la actuación y

a la ritualización, sin que estas últimas tengan que ser legitimadas por considerárseles expresiones de motivaciones individuales.

El problema que subyace a la reflexión de Sennet es, en realidad, muy cercano al que preocupa a Marcel Gauchet: la dificultad del individuo contemporáneo para abstraerse de la preocupación por afirmar la propia individualidad. Para Gauchet, ésta se expresa en la imposibilidad para reconocer la dimensión del “anonimato de sí”; mientras que para Sennet se relaciona con la dificultad de reconocer la significatividad de la actuación ritualizada o teatral por sí misma, independientemente de quién la realice.

En conclusión, es posible afirmar que el modelo que propone la sociología fenomenológica de Alfred Schütz abre la posibilidad de plantear los diferentes modos en que los “otros” se vuelven significativos para alguien, pero que se queda a medio camino cuando se trata de asumir plenamente la historicidad de la experiencia de la alteridad. Sin embargo, el propio Schütz advierte acerca de que dichos esquemas significativos sólo nos ofrecen explicaciones típicas que intentan responder a circunstancias típicas o motivos típicos, pero que en tanto constituyen idealizaciones de la realidad deben ser dotadas de contenido concreto para cada circunstancia “aquí” y “ahora”.

El gran potencial heurístico de la propuesta de Schütz, que postula la existencia de marcos de interpretación (proveídos por la cultura, la ciencia o la tradición) a través de los cuales nuestras experiencias adquieren sentido, nos permite ante todo pensar acerca de la importancia de las estructuras de significados que preexisten a los sujetos y que constituyen acervos de conocimiento para interpretar a los mundos social y natural.

El objetivo de este trabajo fue plantear cómo se modifican los modelos tipificadores que nos permiten distinguir la dimensión del Nosotros de la dimensión del Ellos en el contexto de los procesos de individualización propios de las sociedades contemporáneas. Abordar este problema hizo necesario considerar que asimismo están en juego en este proceso las construcciones

tipificadoras de la relación del “yo” consigo mismo, que también llevan la impronta de los modelos culturales vigentes.

De esta manera, a partir de la recuperación de algunos autores representativos de la discusión a propósito del tipo de individualización que caracteriza a las sociedades contemporáneas podemos afirmar que las fronteras entre el Nosotros y el Ellos tienden a modificarse de manera que el Nosotros es cada vez más excluyente. Aunque cabe señalar que algunas formas del Nosotros, que también tendría distintos niveles, no parecen haber sufrido cambios tan importantes, aun en estos tiempos de tránsito hacia los llamados Estados posnacionales, y ello a pesar del impulso individualizador. Es este el caso de esa capa del espectro del Nosotros que se refiere a la identidad nacional, que sigue siendo un referente altamente incluyente (Elias, 1990: 242).

Otra de las características importantes de estos procesos de individualización consiste en que la atención excesiva que tiende a dispensarse al “yo” y a la esfera íntima apunta a modificar el significado de las relaciones con los otros, de forma tal que aquellas que puedan establecerse con quienes se tipifican como extraños o lejanos ven mermada su significatividad, mientras que se incrementa la de todo aquello que tenga que ver con el ámbito de la intimidad, la cual al mismo tiempo se torna cada vez menos incluyente.

Cabe señalar por último que, como en todo proceso, existen tendencias dominantes que siempre están acompañadas por otras cuyos itinerarios van muchas veces en sentido contrario. Una de ellas es la que apunta a ampliar la esfera de las identificaciones más allá de los espacios nacionales como, por ejemplo, el movimiento de los “indignados”, que comienza a tener expresiones en muchas partes del mundo; y otra muy destacada es la que resulta de la exhibición obsesiva de la vida privada en las redes sociales de los usuarios de internet, que parece dirigida a engrosar el campo de las interacciones comunicativas o, cuando menos, funciona a partir de la producción de la fantasía de que es así, al agregarse continuamente a más personas a la lista de amigos de *Facebook* o al conseguir que se incremente el número

de seguidores en *Twitter*: se trata de la ilusión de que así se logra una intensificación de la sociabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariés, Phillipe y Georges Duby
 1990 *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid.
- Bauman, Zygmunt
 2002 *La hermenéutica de las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann
 1973 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Elias, Norbert
 1990 *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- Estrada Saavedra, Marco, editor
 2000 “La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana”, *Sociológica*, núm. 43, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, D. F., pp. 103-151.
- Gauchet, Marcel
 2004 *La democracia contra sí misma*, Homo Sapiens, Buenos Aires.
 1998 “Essai de psychologie contemporaine: un nouvel age de la personnalite”, *Le Debat*, núm. 1, Gallimard, París.
- Laing, Ronald
 1983 *La política de la experiencia*, Grijalbo, Barcelona.
- Lasch, Christopher
 1999 *La cultura del narcisismo*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Lipovetsky, Gilles
 2011 *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona.
 1996 *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, novena edición, Anagrama, Barcelona.

- Schuster, Federico L., compilador
2002 *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Manantial, Argentina.
- Schütz, Alfred
1974 *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires.
1972 *Fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires.
- Sennet, Richard
2006 *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.
1978 *El declive del hombre público*, Península, Barcelona.
- Soldano, Daniela
2002 "La subjetividad a escena: el aporte de Schütz a las ciencias sociales", Federico Schuster (comp.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Manantial, Argentina.
- Verdú, Vicente
2009 *El capitalismo funeral. La crisis o la Tercera Guerra Mundial*, Anagrama, Barcelona.
2003 *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Anagrama, Barcelona.