

Resumen del artículo

El proceso de conferir sentido a aquello que socialmente llamamos realidad: reflexiones desde las sociologías fenomenológica y constructivista

The Process of Conferring Meaning to What We Socially Call Reality: Reflections from Phenomenological and Constructivist Sociologies

Pablo Salvador Venegas de Luca

Docente-investigador ATER Université Polytechnique Hauts-de-France,
Valenciennes, Francia

pablovenegasd@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0009-6726-5082>

Doctor en Sociología del Arte y la Cultura de la Université Grenoble-Alpes

Recibido: 6 de septiembre de 2024

Aprobado: 21 de mayo de 2025

Resumen

¿Cómo conferimos socialmente sentido a aquello que llamamos la realidad? En este artículo se propone una descripción teórica de algunos elementos y mecanismos fundamentales del proceso social a través del cual los sujetos-actores ordinarios asignan y atribuyen un sentido y una significación social a lo que ellos designan como la realidad. A través de un enfoque teórico-conceptual propio a las sociologías fenomenológica y constructivista y más específicamente mediante la noción de mundo de la vida cotidiana, se describirán los diversos dispositivos que articulan la aprehensión y construcción significativa de este mundo de significados socialmente elaborados y transmitidos que constituyen nuestra experiencia social de lo real.

Palabras clave:

realidad, sentido, mundo de la vida cotidiana, sociología fenomenológica, sociología constructivista.



REFLEXIÓN TEÓRICA

57

EL PROCESO DE CONFERIR SENTIDO A AQUELLO QUE SOCIALMENTE LLAMAMOS REALIDAD:
REFLEXIONES DESDE LAS SOCIOLOGÍAS FENOMENOLÓGICA Y CONSTRUCTIVISTA

Pablo Salvador Venegas de Luca

Intersticios Sociales
El Colegio de Jalisco
marzo-agosto 2026
núm. 31
ISSN 2007-4964

Abstract

How do we socially confer meaning to what we call reality? This article proposes a theoretical description of some fundamental elements and mechanisms of the social process through which ordinary subject-actors assign and attribute meaning and social significance to what they designate as reality. Through a theoretical-conceptual approach specific to phenomenological and constructivist sociologies, and more specifically through the notion of the world of everyday life, the various devices that articulate the apprehension and meaningful construction of this world of socially elaborated and transmitted meanings that constitute our social experience of the real, will be described.

Keywords:

reality, meaning,
world of everyday life,
phenomenological sociology,
Constructivist sociology.

Introducción

¿Cómo conferimos, socialmente, sentido y significado a aquello que llamamos la realidad? Ante esta gigantesca pregunta, uno podría esperar naturalmente una respuesta proporcional a la magnitud teórico-práctica de esta interrogante. Sin embargo, cualquier posible respuesta a esta cuestión dependerá, obviamente, del enfoque teórico que usemos para responderla. En este sentido, a través de un enfoque teórico que se articula fundamentalmente a partir de ciertos elementos propios de la protosociología fenomenológico-comprensiva^{1*} de Alfred Schütz² y ciertos conceptos de la sociología constructivo-fenomenológica^{3*} de Peter Berger y Thomas Luckmann,⁴ emprendemos en este artículo la descripción del proceso de constitución significativa del mundo de la vida cotidiana, un “mundo de significados socialmente elaborados y transmitidos”⁵ que los sujetos-actores designan como la realidad. En otras palabras, describiremos socio-fenomenológicamente –de manera teórica– algunos aspectos del proceso a través del cual los sujetos-actores ordinarios asignan y atribuyen un sentido y una significación social –y por lo tanto aprehenden y construyen significativamente– a lo que ellos designan como la realidad, esa realidad que comparten cotidianamente,^{6*} que aprehenden de manera evidente y obvia, que nos sería común a todos y que podríamos designar como nuestra realidad significativamente social.

El concepto clave y pivote en torno al cual se articulará el desarrollo argumentativo de este artículo será el de mundo de la vida cotidiana. Esta noción, este mundo –que se presentaría ante todo como una realidad interpretada por los actores– designaría, según Alfred Schütz, el lugar del despliegue del sentido común y el lugar de las exigencias pragmáticas de lo cotidiano, lo que a sus ojos lo haría nuestra realidad primordial. En este sentido, nuestro

² Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien* (París: Méridiens Klincksieck, 2008).

⁴ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité* (París: Armand Colin, 2010).

⁵ Nathalie Zaccāï-Reynners, *Le monde de la vie. 2. Schütz et Mead* (París: Les Éditions du Cerf: 1996), 41.

^{*} Véanse al final del documento las notas con asterisco (o cliqueando sobre ellas).

artículo se articulará de la siguiente manera: comenzaremos describiendo la dimensión social y evidente del proceso por el cual los sujetos actores otorgan un sentido –y una significación– a esta realidad del mundo de la vida cotidiana, ello a través de las nociones de intersubjetividad y tipicidad. Luego, describiremos el papel del lenguaje en el proceso de transmisión y tipificación de los significados sociales –de los conocimientos– en el contexto del mundo de la vida cotidiana. Posteriormente, analizaremos la dimensión temporal en este último, enfocándonos en la incidencia de la temporalidad socialmente producida del mundo de la vida cotidiana en el proceso de objetivación del sentido de éste para los sujetos-actores. Finalmente, describiremos cómo la objetividad –comprendida como orden de sentido compartido– que este mundo de la vida cotidiana posee para los sujetos-actores, haciendo que ellos lo designen como la realidad, puede ser explicada mediante una dialéctica social donde un “doble movimiento de interiorización del exterior y de exteriorización del interior”⁷ –a nivel de conocimientos intersubjetivos y sociales– permitiría una interiorización del sentido del mundo de la vida cotidiana que haría que los sujetos-actores lo aprehendan como una evidencia indiscutible, como un mundo presupuestado (pre-dado), lo cual explicamos –entre otros– mediante las nociones de institucionalización, legitimación e inteligibilidad.

Argumentación

La realidad son los otros: La evidencia del mundo de la vida cotidiana.

Entre intersubjetividad y tipicidad

En el mundo de la vida cotidiana, el uso corriente de la palabra *realidad* nos remite en primer lugar a lo que los actores –en su “actitud natural”^{8*}– llaman *cosas concretas*, es decir, al mundo que nos rodea y que se puede aprehender a través de los diferentes órganos de nuestra sensibilidad. En este sentido, en la “actitud natural”^{9*} del mundo de la vida cotidiana, nos parecería evidente que la realidad sería aquella que nos es dada por nuestras sensaciones

corporales, una realidad factual –una realidad vista, oída o tocada– donde “los objetos sensibles constituyen [...] nuestras realidades o la prueba de nuestras realidades”,¹⁰ dado que las percepciones serían consideradas como copias perfectas de lo que preexistiría a cualquier versión subjetiva, poseyendo así una existencia fuera de nosotros, que estaría ahí independientemente de la mirada que pongamos sobre ella.

En el contexto del mundo de la vida cotidiana, de la misma manera que supongo como evidente que la realidad es la que me es dada a través de mis sentidos, lo que Schütz designa como “una tensión específica de la conciencia”^{11*} teniendo un “acento de realidad”^{12*} propio del mundo de la vida cotidiana, también supongo como indiscutible que mis semejantes –“Alter Ego”–^{13*} poseerían la misma percepción del mundo que yo. La certeza –propia de la actitud natural– de que lo que percibimos poseería una existencia objetiva independiente de nosotros mismos se basaría en el hecho de que un mismo objeto, evento o estado de cosas (en adelante, OEE) sería percibido como tal por mis semejantes. Esta evidencia, esta sensación de realidad sería uno de los fundamentos del “sentido común”^{14*} en virtud del cual mis cinco sentidos personales se generalizarían hacia mis semejantes, hacia un mundo compartido con Otros, un mundo intersubjetivo que operaría una confirmación social de mi experiencia individual del mundo.

Tratándose de un mundo que comparto –en cuanto Ego– con Otros que pueden actuar sobre mí tanto como yo sobre ellos y, por tanto, interactuar comprendiendo mutuamente el sentido de nuestras acciones, esta realidad del mundo de la vida cotidiana tendría como atributo primordial e inmanente la intersubjetividad. A través de esta última, cada actor podría adivinar en el otro un otro sí mismo^{15*} y, así, presuponer la subjetividad del otro y comunicarse con él. En este sentido, Schütz propondría que el actor supondría una “reciprocidad de perspectivas”^{16*} con sus semejantes, lo que el filósofo inglés Peter Winch –por su parte– explicaría a través de su noción de inteligibilidad.¹⁷ Esta convergencia de perspectivas que marcaría el carácter social de la estructura del mundo de la vida cotidiana de cada uno sería el fruto de una doble idealización hecha por los actores. La primera propondría

¹⁰ Stéphan Galetic, “Théorie et pratique chez William James”, *Bulletin d’Analyse Phénoménologique* iv, núm. 3 (2008): 73.

¹⁷ Peter Winch, *L’Idée d’une science sociale et sa relation à la philosophie* (París: Gallimard, 2009).

que en el marco de las rutinas cotidianas sería permitido proponer una “intercambiabilidad de los puntos de vista”^{18*} donde si se permutan los lugares entre *Ego* y *Alter*, ambos podrían tener acceso al mismo ángulo de vista y perspectiva del otro. En otras palabras, a través de esta idealización, la singularidad –propia de una biografía única y de una situación espacial particular del actor– sería reducida, permitiendo así que el mundo sea aprehendido en razón de una misma tipicidad. La segunda idealización residiría en la “congruencia de los sistemas de pertinencia”,^{19*} proponiendo que las diferencias biográficas entre *Ego* y *Alter* no tendrían una incidencia notable en la aprehensión y comprensión de los *OEE*. Esto implicaría que en sus respectivos proyectos prácticos, *Ego* y *Alter* –conscientes de sus diferencias biográficas– actuarían y se comprenderían como si experimentaran el mundo de la vida cotidiana de manera empíricamente idéntica. Dicho en otras palabras, supondremos que interpretamos el mundo, y los *OEE*, todos de la misma manera.

A través de estas dos idealizaciones que harían posible el hecho de que tengamos una reciprocidad de perspectivas, “sé que existe una correspondencia entre mis significados y sus significados en este mundo que compartimos el sentido común de su realidad”,²⁰ dado que toda la estructura intersubjetiva del mundo de la vida cotidiana descansaría sobre construcciones comunes y tipificadas que compartiríamos y asumiríamos como mundo presupuesto (pre-dado). Como nos propone Schütz al respecto: “El hecho de que los individuos puedan adquirir un mundo de la vida lingüísticamente formado –es decir, social– como base de su visión del mundo, se basa en la tesis general de la reciprocidad de perspectivas”.²¹

El que tengamos una comprensión mutua y recíproca de nuestro mundo de la vida cotidiana sería la expresión, según Peter Winch, de fenómenos en los que se comparte la *inteligibilidad*, es decir, maneras en que los actores harían *emergir* unos para otros una comprensión común del mundo y de los cursos de acción en los que están comprometidos.²² Esto se explicaría por el hecho de que la *realidad* –en el marco del mundo de la vida cotidiana– se manifestaría a nosotros en y por la *convergencia* de

²⁰ Berger y Luckmann, *La construcción social*, 77.

²¹ Schütz y Luckmann, *Las estructuras*, 89.

²² Winch, *L'Idée*.

perspectivas que poseeríamos sobre ésta y, por tanto, por formas de compartir la inteligibilidad que tendríamos de los OEE sobre la realidad. En este sentido, el hecho de compartir una perspectiva común del mundo –y por tanto de lo real– implicaría orientarse hacia procedimientos obligatorios de adecuación a éste, los cuales –para funcionar– deberían ser pertinentes para todos, ya que la realidad no sería la realidad si no fuera implicante para todos. En este marco, los procesos de tipificación descritos por Schütz como mecanismos de generalización, estabilización y transmisión de los significados sociales jugarían un papel clave en los fenómenos de compartir la inteligibilidad que tendríamos del mundo:

[...] el mundo se experimenta desde el principio, no como una '*confusión irisada y zumbante*' de datos sensoriales, ni como una colección de objetos individuales aislados sin relación entre sí que podrían ser sacados de su contexto, sino más bien como una estructuración distribuida en tipos y en relaciones típicas entre los tipos.²³

23 Schütz, *Le chercheur*, 206.

Frente a la gran multiplicidad de productos y procesos que abarca el uso de los conceptos de tipicidad y tipificación en los textos de Schütz, evocamos una síntesis que el sociólogo belga Claude Javeau realiza de este término, la cual nos dará algunas luces sobre este proceso:

En el mundo de la vida cotidiana [...] los objetos y las personas se perciben bajo la forma de la tipicidad. Cada objeto o persona singular remite a un tipo que concentra los atributos esenciales para el uso que debemos hacer o la interacción que establecemos con él (dicho uso e interacción siendo, además, ellos mismos típicos). Este tipo nos es conocido previamente a cualquier encuentro efectivo con el objeto o persona tipificados. Forma parte de un repertorio adquirido por socialización.²⁴

24 Schütz, *Le chercheur*, 184.

El mundo presupuesto lo está bajo el modo de la tipicidad. [...] Cada experiencia [...] la familiaridad la incluye en una unidad tipificada por condensación. Una experiencia nueva es primero relacionada con aquella que le parece más similar, a partir de la unidad típica de la cual forma parte.²⁵

25 Claude Javeau, *Sociologie de la vie quotidienne* (París: PUF, 2003), 39.

Esta habituación y repetición de esquemas, que caracterizaría la comprensión que tendríamos sobre la realidad del mundo cotidiano, refleja la idea de que el mundo de la vida cotidiana se presenta al actor como un mundo evidente y presupuesto (dado de antemano), ofreciéndose a todos nosotros como un fondo de evidencias comunes y objetivas, que vivimos bajo el modo de la tipicidad –el concepto de tipificación siendo el proceso y el de tipicidad su producto– y de la familiaridad. En este marco, la relación inicial que establecería con el mundo de la vida cotidiana sería la de la ingenuidad, donde tomaría el mundo y sus objetos como algo dado, es decir, sin cuestionar su existencia real. Desde un punto de vista psicológico, Jean Piaget nos dice al respecto:

El ser humano está inmerso desde su nacimiento en un entorno social que actúa sobre él al igual que el entorno físico. Más aún, en cierto sentido, que el entorno físico, la sociedad transforma al individuo en su estructura misma, porque no solo lo obliga a reconocer hechos, sino que le proporciona un sistema completamente construido de signos que modifican su pensamiento, le propone nuevos valores y le impone una serie indefinida de obligaciones. Es evidente, por lo tanto, que la vida social transforma la inteligencia a través del triple intermedio del lenguaje (signos), del contenido de los intercambios (valores intelectuales) y de las reglas impuestas al pensamiento (normas colectivas lógicas o prelógicas).²⁶

²⁶ Jean Piaget, *La psychologie de l'intelligence* (París: Armand Colin, 2012), 167-169.

En este sentido, si trasladamos los postulados de Piaget a nuestro enfoque sociológico, la tipicidad y la familiaridad que experimentamos frente a este mundo se explicarían por el hecho de que nos enfrentamos a una realidad donde los OEE ya han sido objetivados, y donde el orden de los significados no es solo intersubjetivo sino común,^{27*} dado que los significados de nuestra praxis diaria ya están contenidos en él, enmarcando así nuestro actuar en formas preconcebidas.^{28*} En este contexto, la realidad para el actor sería solo lo significativo, lo que quiere decir que lo real sería solo lo que ha sido designado como tal antes de mi llegada por un marco que me es anónimo, preestablecido y objetivo, pero que yo signifco a través de un “acervo social de conocimientos”^{29*} que me permite operar (atribuyendo un sentido y una

significación) en situaciones típicas –rutinarias o de rutina– sin necesariamente dominar ni su forma ni su desarrollo, pero a las cuales me adapto a través de procedimientos típicos adecuados a la situación. Esto no significaría, sin embargo, que como actores estemos completamente determinados por nuestro mundo de la vida cotidiana, sino simplemente que este opera como un trasfondo de evidencias comunes que compartimos y a partir del cual adaptamos –conscientemente– nuestros actos y comportamientos diarios.

El hecho de que –en la actitud natural– asumamos el mundo cotidiano como algo natural e indudable, casi como un hecho objetivo, lleva a Schütz a decir que el actor opera –como el fenomenólogo^{30*} una especie de *epojé*. Sin embargo, esta última opera al revés –o en contra– de la *epojé* fenomenológica, ya que la pone entre paréntesis:

Podríamos aventurarnos a sugerir que el hombre en la actitud natural también utiliza una *epojé* específica, que por supuesto es completamente diferente de la del fenomenólogo. No suspende su creencia en el mundo exterior y en sus objetos, sino que, por el contrario, suspende toda duda sobre su existencia. Lo que pone entre paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser algo diferente de lo que parecen. Proponemos llamar a esta *epojé* la *epojé* de la actitud natural.³¹

31 Schütz, *Le chercheur*, 127.

Esta especie de *epojé* de la *epojé*, utilizada por el actor en la mayoría de las ocasiones de la vida cotidiana, no reflejaría una falta de conocimiento –o absoluta ingenuidad– por parte del actor al vislumbrar la posibilidad de cuestionar la realidad de este mundo. Esta *epojé* específica expresaría el hecho de que las acciones e interacciones que realizamos no necesitan tener un conocimiento –o saber– detallado y absoluto de los OEE del mundo para poder operar dentro de la vida cotidiana. Esto se debe a que nuestras acciones en la vida cotidiana se caracterizan por su pragmatismo, es decir, por operar mediante conocimientos estrictamente pragmáticos (también llamados conocimientos-receta) sobre un mundo que nos parece hecho de prácticas típicas y rutinarias, aparentemente evidentes. Sobre este tema, Schütz escribe:

En su vida cotidiana, el hombre se interesa solo parcialmente –nos arriesgaríamos a decir excepcionalmente– por la claridad de su conocimiento, es decir, arrojar luz total sobre las relaciones entre los elementos de su mundo así como los principios generales que regulan esas relaciones. Está satisfecho con que un servicio telefónico en funcionamiento esté a su disposición y, normalmente, no pregunta por los detalles del funcionamiento del aparato ni por las leyes físicas que lo hacen posible [...]. Que el metro funcione mañana, como de costumbre, es para él una certeza que es casi del mismo orden de verosimilitud que la salida del sol ese mismo día siguiente.³²

³² Alfred Schütz, *Estudios sobre teoría social. Escritos II* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 97-98.

Mundo de la vida cotidiana y acervo social de conocimientos

Para lograr simplificar la complejidad inherente a lo real, haciendo que el mundo sea obvio y evidente para todos nosotros, los actores sociales deben contar con un conjunto de herramientas que les permita descifrar este mundo, así como con una estructura previa que les permita comunicar estos conocimientos. En este sentido, en el marco de su vida cotidiana, el actor adquiere a través del proceso de múltiples socializaciones^{33*} sucesivas un acervo social de conocimientos que le sirve para interpretar sus experiencias pasadas y presentes, así como anticipar las futuras, mediante un esquema de interpretación que le proporciona herramientas –tanto en términos de contenidos como de formas de implementarlos– para abordar las situaciones a las que ha estado, está o estará enfrentado.^{34*} Para profundizar en el concepto schütziano de *acervo social de conocimientos*^{35*} y comprender su lugar en el proceso de apropiación de la realidad del mundo de la vida cotidiana como algo obvio, podemos destacar su cercanía relativa con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, que éste define como

un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su propósito sin requerir la intención consciente de fines y el dominio explícito de las operaciones necesarias para alcanzarlos.³⁶

³⁶ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (París: Minuit, 1980), 88.

Como podemos apreciar, tanto en la definición de *habitus* como en la de *acervo social de conocimientos*,³⁷ el actor puede operar dentro de una situación determinada sin necesariamente ser realmente consciente de las reglas de procedimiento que le permiten ejecutarla, y por lo tanto, puede predefinir ciertas situaciones sin necesariamente conocerlas de antemano. Entre los elementos de estas (pre)definiciones, nos centramos —en unos párrafos más adelante— en los medios lingüísticos utilizados por los actores, pero antes nos detendremos un poco más en profundizar en este aspecto evidente (y típico) del mundo de la vida cotidiana. Imaginemos, por ejemplo, que no poseemos un acervo social de conocimientos (o *habitus*, si el lector está más familiarizado con el lenguaje de Bourdieu): ¿Nuestras rutinas diarias nos parecerían tan evidentes? ¿Podríamos actuar en el mundo de manera tan pragmática como lo hacemos durante la *epojé* de la actitud natural? La respuesta más obvia es no. Si como actores percibíramos el mundo como si fuéramos un recipiente vacío, las situaciones, experiencias y *oee* que nos llegan desde el exterior también serían vacías, carecerían de sentido y estarían desprovistas de sus posibles funciones; enfrentaríamos, entonces, una realidad desestructurada y totalmente incoherente. En este contexto, como probablemente el lector ya puede intuir, también adoptamos ciertos fundamentos del enfoque constructivista de Jean Piaget, quien sobre el conocimiento, plantea la imposibilidad de concebir la experiencia independientemente del significado de los objetos sobre los que se ejerce:

A todos los niveles (incluida la percepción y el aprendizaje), la adquisición de conocimientos implica la implementación de actividades del sujeto en formas que preparan en diversos grados las estructuras lógicas [...]. Las estructuras lógicas ya están implicadas en la coordinación de las propias acciones y, por lo tanto, se esbozan desde el funcionamiento de los instrumentos más elementales utilizados para la formación de conocimientos.³⁸

Estas estructuras lógicas son relaciones o correspondencias, vecindades o separaciones, cuantificaciones de más o menos que conducen a medidas, en resumen,

³⁷ “[...] recetas que permiten dominar los problemas de rutina”. Berger y Luckmann, *La construction*, 63.

³⁸ Jean Piaget, “La psychogenèse des connaissances et sa signification épistémologique”, en *Théories du langage, théories de l'apprentissage*, coord. por Massimo Piatelli-Palmarini (París: Seuil, 1979), 53-64.

³⁹ Jean Piaget, *Problèmes de psychologie génétique* (París: Denoël, 1972), 67.

toda una conceptualización debida al sujeto y excluyendo la existencia de hechos puros, como completamente externos a las actividades del sujeto: por lo tanto, se asemejan a la dimensión semántica del objeto, definida como la suma de las relaciones prácticas potenciales que el sujeto mantiene con él y que se integran en escenas de la vida cotidiana.³⁹

⁴¹ Michel Dobry, “L’apport de l’école néophénoménologique”, en *Analyse de l’idéologie* tome 2, coord. por Gérard Duprat (París: Galilée, 1983), 103-110.

Si traducimos estos postulados a un lenguaje más sociológico y los incorporamos al marco de nuestra argumentación –vale decir, la descripción de proceso de asignación de sentido y significado a aquello que socialmente designamos como la realidad– podemos decir que el acto de tomar conciencia de *lo real* o de un fragmento de *lo real* equivaldría a construirlo, o viceversa, construir una realidad sería conocerla, dado que tanto la experiencia de conocer como la de construir se definirían ambas en el proceso de representación. Esta última no consistiría en aprehender una cosa –objetos, eventos o estados de cosas– ya presente, lo que expresaría una re-presentación –en el sentido de duplicar una presencia–, sino que correspondería a un acto de aprehensión realizado por un sujeto-actor que posee un acervo de conocimientos que ha sido socialmente construido, lo que significaría que cuando el sujeto-actor convoca este acervo para aprehender el mundo, todo un aspecto de lo social se actualiza a través de esta respuesta fenomenal que él produce y que puede renegociar^{40*} continuamente. En este sentido, la realidad del mundo de la vida cotidiana nos resultaría familiar y evidente porque –en cierto sentido– nosotros mismos la construiríamos mediante la removilización de marcos de significación, marcos preformados que estructurarían y enmarcarían nuestras acciones, pero que actualizariamos a medida que los sometiéramos a nuestra experiencia cotidiana del mundo a través de una “interiorización nunca completada”,⁴¹ renegociando, confirmando y reconfirmando, así, nuestra preinterpretación típica del mundo y, por lo tanto, de lo que designamos como realidad. En este contexto, el actor socializado –poseedor de este acervo social de conocimientos que le permite valorar y significar su entorno– no sería pasivo sino activo, ya que daría un sentido típico al mundo, a los OEE y a los significados que encuentra en sus acciones (mediante la movilización

y actualización del acervo social de conocimientos), pero también –y sobre todo– porque sería únicamente a través del acervo social de conocimientos –nunca estático– que lo real se le presentaría, objetivándose al momento de aprehender el mundo y otorgándole, así, un contenido significativo –significante– a este último. De esta manera, las representaciones de lo real, adquiridas por el actor, poseerían los límites que su acervo social de conocimientos le impondría, a través de una estructura de plausibilidad definida como “la base social de la suspensión particular de la duda sin la cual la definición de la realidad no podría mantenerse en la conciencia”.⁴² En otras palabras, el actor tendería a descartar representaciones de la realidad que le parecieran manifiestamente contradictorias con la imagen típica que usualmente se hace de ésta, necesitando que un conjunto suficientemente poderoso de elementos ocurran para que se vea obligado a revisar su juicio.

Es interesante notar cómo este proceso activo, en el cual –en cuanto sujetos actores– aprehendemos el mundo –a través de un trabajo de articulación y reexamen reflexivo, actualizando nuestros conocimientos y, por lo tanto, construyendo el mundo social–, se borra completamente bajo la impresión de evidencia y familiaridad bajo la cual se nos presentan los significados de nuestras experiencias vividas. Como nos propone la socióloga belga Nathalie Zaccaï-Reyners al respecto,

si la significación de nuestras experiencias vividas nos parece obvia, es porque el proceso de constitución que subyace a la emergencia del sentido de alguna manera se pierde una vez estabilizada la significación.⁴³

Sin embargo, si intentamos discernir un poco más finamente lo que sostiene –y estructura– el proceso de aprehensión significativa del mundo realizado por el actor y tratamos de entender cuál es la sustancia de sus conocimientos ordinarios, podemos llegar a interrogarnos sobre la estructura que, finalmente, nos permitiría conocer/construir una realidad que nos sería inteligiblemente común. El lenguaje podría ser una respuesta o, al menos, una pista interesante a seguir.

⁴² Berger y Luckmann, *La construcción*, 212.

⁴³ Nathalie Zaccaï-Reyners, “Fiction et typification”, *Methodos* 5 (avril 2005), <https://doi.org/10.4000/methodos.378>.

Lenguaje y realidad del mundo de la vida cotidiana

Incluso si no situamos nuestros argumentos en un nivel exclusivamente lingüístico—donde hacer de la realidad una construcción se limitaría al truismo según el cual decir equivaldría a representar—, examinemos aunque sea someramente, el papel del lenguaje en el proceso de aprehensión/constitución significativa del mundo de la vida cotidiana: Si la realidad del mundo de la vida cotidiana se nos presenta a través de un prisma propio de una suma de conocimientos tipificados —acervo social de conocimientos—, por el cual excluimos “lo que hace al individuo [o al evento] único e irreemplazable”,⁴⁴ despojándolo de toda su singularidad,^{45*} si nuestras experiencias —directas o realizadas por nuestros contemporáneos o predecesores— aparecen como conocimientos “típicos, de los cuales se espera que sean similares a los del pasado”,⁴⁶ sería necesariamente preciso disponer de una estructura previa que permita la generalización y socialización de estos conocimientos. Entre los principales medios de transmisión del acervo social de conocimientos, el lenguaje^{47*} juega un papel central al permitir a través de su aprendizaje, la apropiación y estabilización de los esquemas tipificadores por los actores. Intentemos desglosar más conscientemente esta idea.

El lenguaje, en cuanto que sistema de signos^{48*} que habilitaría al actor a desprenderse de las expresiones inmediatas de su subjetividad, nos permitiría objetivar nuestra experiencia de la vida cotidiana, haciendo objetivamente disponibles nuestras experiencias e intenciones “más allá de la expresión de intenciones subjetivas ‘aquí y ahora’”,⁴⁹ permitiéndonos, así, transmitirlas a otros y perpetuarlas a través del tiempo. En este sentido, para que nuestras experiencias vividas subjetivas sean transmisibles, primero tendrían que ser objetivadas socialmente, lo cual se realizaría a través de procesos de idealización y de anonimización.^{50*} A través de estos procesos podríamos clasificar nuestras experiencias en categorías generales que poseerían un sentido, tanto para mí como para mis semejantes, generalizando y socializando —a través de la tipificación— el significado de las experiencias hacia categorías similares. Sobre este tema, Schütz nos explica lo siguiente:

⁴⁴ Schütz, *Le chercheur*, 24.

⁴⁶ Schütz, *Le chercheur*, 13.

⁴⁹ Berger y Luckmann, *La construcción*, 92.

El lenguaje es un sistema de esquemas tipificadores de la experiencia que se basa en las idealizaciones y la anonimización de la experiencia subjetiva inmediata. Estas tipificaciones de experiencia, separadas de la subjetividad, son objetivadas socialmente, convirtiéndose así en una parte del *a priori* social previamente dado al sujeto. Para la persona que crece normalmente en la actitud natural, la tipificación está muy estrechamente entrelazada con el lenguaje.⁵¹

51 Schütz y Luckmann, *Las estructuras*, 282.

En este sentido, si la realidad del mundo de la vida cotidiana está hecha de objetivaciones, sería a través del lenguaje –y solo a través de él– que la aprehenderíamos, ya que nos permitiría “tanto la estabilización de experiencias vividas prelingüísticas como su puesta en común y su transmisión intersubjetiva”.⁵² Pretipificado en el lenguaje, nuestro mundo sería así aprehendido por una acumulación de significados estabilizados y disponibles en modo de evidencia –acervo social de conocimientos–, lo que nos permitiría actuar, interactuar y comunicar, ya que la interiorización de las categorizaciones que movilizaría implicaría la interiorización de un mundo y, por tanto, de una realidad. Siguiendo esta línea, el sociólogo norteamericano Aaron Cicourel nos propone que la socialización del joven actor (el niño) dependería directamente del aprendizaje del lenguaje y, más precisamente, de la interiorización de los significados a través de este:

El problema del significado para el antropólogo-sociólogo puede plantearse de la siguiente manera: ¿Cómo adquieren los miembros de una sociedad un sentido de la estructura social que les permita negociar las actividades cotidianas? El estudio de la adquisición progresiva, por parte del niño, de procedimientos interpretativos y reglas de superficie debe tener en cuenta una teoría de la adquisición del lenguaje [...].⁵³

52 Zaccāi-Reyners, “Fiction et typification”.

En esta perspectiva, la actividad lingüística del actor adulto supondría competencias a nivel fonológico, sintáctico y semántico, pero también –e inseparablemente– implicaría una visión del mundo socialmente

53 Aaron Cicourel, *La sociologie cognitive* (París: PUF, 1979), 59

⁵⁴ Darmon, *La socialisation*, 109.

⁵⁵ Darmon, *La socialisation*, 109.

determinada. Según Aaron Cicourel, el orden social sería posible gracias a la adquisición —durante la infancia— de la estructura social, la cual se operaría en (y a través de) el lenguaje y sus significados. Para ilustrar esto, podemos, por ejemplo, pensar en el momento en que “instruimos a un niño para que ‘se comporte como un niño valiente’”.⁵⁴ A través de esta simple acción podemos medir, y apreciar, cómo —a través del lenguaje— “reproducimos y construimos un mundo en el que hay niños y niñas, pequeños y grandes, así como valientes y cobardes”.⁵⁵

Siendo tanto contenido como instrumento en el proceso de generalización y socialización de significados comunes, el lenguaje no sería concebible sin la realidad del mundo de la vida cotidiana, y también, a la inversa la realidad de la vida cotidiana no sería concebible sin el lenguaje, ya que ambos se impondrían como realidad primera y presupuesta. En este sentido, si como actores hablamos del mundo como una realidad objetiva y, por tanto, externa a nosotros mismos, sería solo por el lenguaje que existiría, ya que se nos impondría como una facticidad externa que encajaría nuestros posibles —nuestra objetividad de la vida social— dentro de los límites coercitivos de sus fronteras.^{56*} En su obra *Ciencia social y filosofía*, Peter Winch escribe al respecto:

Nuestra idea de lo que pertenece al reino de la realidad nos es dada en el lenguaje que usamos. Nuestros conceptos establecen para nosotros la forma de la experiencia que tenemos del mundo. Vale la pena recordar el truismo según el cual cuando hablamos del mundo, hablamos de lo que entendemos de hecho por la expresión ‘mundo’: no hay forma de salir de los conceptos en términos de los cuales pensamos el mundo [...]. El mundo es para nosotros lo que se presenta bajo estos conceptos. Esto no quiere decir que nuestros conceptos no puedan cambiar, pero cuando lo hacen, significa que nuestro concepto del mundo también ha cambiado.⁵⁷

⁵⁷ Winch, *L’Idée*, 67.

⁵⁸ John R. Searle, *La construcción de la realidad social* (Barcelona: Paidos, 1995).

En la misma óptica, también nos alineamos con John Searle y su enfoque del lenguaje desarrollado en *La construcción de la realidad social*.⁵⁸ En este texto, propone que el “lenguaje es esencialmente constitutivo de la realidad

institucional”,⁵⁹ y donde el adjetivo institucional y más precisamente, la noción de hechos institucionales, se referiría a hechos que constituirían elementos de la sociedad y, por tanto, hechos que requerirían instituciones humanas para existir, como –por ejemplo– el dinero, los partidos de fútbol, los juegos de ajedrez, etcétera.^{60*} En este marco, afirma que “el lenguaje es una de esas instituciones; de hecho, está constituido por un conjunto de tales instituciones”,⁶¹ lo cual –dicho de otra manera– expresaría que la realidad institucional estaría no solo determinada de manera lingüística, sino que ella misma sería una realidad lingüística, dado que la función performativa del lenguaje^{62*} –donde el estado de las cosas representado por el contenido proposicional de un acto de habla nacería en ese acto de habla– se aplicaría a través de las acciones e interacciones de los actores que articulan diariamente nuestro mundo, a la construcción de nuestra realidad social, que sería –en esta óptica– esencialmente una realidad institucional. Sobre esto, Claude Javeau nos dice:

El lenguaje no es, por tanto, un fenómeno o conjunto de fenómenos sociales entre otros, como la familia, el trabajo, la escuela, etc., sino que representa el fenómeno o conjunto de fenómenos que posee la facultad de instituir el orden de lo social mismo, dentro del cual todos los demás fenómenos sociales pueden ser instituidos y por tanto cobrar sentido.⁶³

Retomando lo que decíamos unos párrafos más arriba, el lenguaje nos habilitaría a desprendernos de nuestras expresiones inmediatas de nuestra subjetividad, permitiéndonos hacer objetivamente disponibles nuestras experiencias e intenciones en nuestra vida cotidiana. Debido a este poder de trascender el aquí y ahora, el lenguaje nos permitiría relacionar y poner en relación diferentes temporalidades de la realidad de la vida cotidiana, insertándolas en un todo significativo. En consecuencia, a través del lenguaje podríamos sincronizar nuestras secuencias temporales personales (biográficas) con las de los semejantes y, también, hacer presentes no solo objetos sino personas que estarían físicamente y temporalmente ausentes del aquí y ahora. Lo

⁵⁹ Searle, *La construcción*, 75.

⁶¹ Searle, *La construcción*, 75.

⁶³ Claude Javeau, “Sociologies du langage”, *Raisons politiques* 2 (febrero de 2001): 79-87.

más interesante de esta dualidad lenguaje/tiempo –características de los enfoques sociológicos fenómeno-comprensivos– sería el hecho de que gracias al lenguaje podríamos hacer presentes no solo a nuestros semejantes que estarían “físicamente ausentes en ese momento, sino también aquellos que pertenecerían a un pasado reconstruido, o recordado, así como aquellos proyectados como figuras imaginarias en el futuro”.⁶⁴ Analicemos más en detalle las características particulares de la relación que los actores establecerían con estos diversos planos temporales presentes en la realidad continua de la vida cotidiana intentando definir mejor cada uno de ellos.

Tiempo social y mundo de la vida cotidiana

Como actor social, el mundo de la vida cotidiana, nuestra realidad significativamente social, se me presentaría mediante una multiplicidad de planos temporales, abriéndose “sobre temporalidades que no vivo [...] de modo que mi mundo se encontraría ampliado a la medida de la historia colectiva que mi existencia privada retoma y asume”.⁶⁵ En este sentido y como dijimos antes, el mundo de la vida cotidiana no se limitaría al mundo de mis contemporáneos, sino que incluiría también un mundo “que existió antes de mi nacimiento y que no puedo influenciar mediante ninguna interacción realizada en un presente común”,⁶⁶ que correspondería al mundo de mis predecesores y, también, un mundo venidero del cual ya no formaré parte, correspondiente al mundo de mis sucesores.^{67*} Entre mi memoria individual y ese tiempo pasado, de mis predecesores, habría naturalmente una frontera; sin embargo, ésta sería porosa dado que “existiría entre memoria y pasado histórico un solapamiento parcial que contribuiría a la constitución de un tiempo anónimo, a medio camino entre el tiempo privado y el tiempo público”.⁶⁸ Esta intersección donde presente y pasado se unirían en una especie de presente común^{69*} –donde actores vivos, muertos y no nacidos se relacionarían en una especie de nosotros– sería una de las características propias de la dimensión temporal del mundo de la vida cotidiana, a la cual tendríamos acceso de manera intersubjetiva. Como nos propone aquí Paul Ricoeur:

⁶⁴ Berger y Luckmann, *La construcción*, 97.

⁶⁵ Maurice Merleau Ponty, *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1976), 495.

⁶⁶ Ricoeur, *Temps*, 168.

⁶⁸ Ricoeur, *Temps*, 168.

Se tiende un puente entre pasado histórico y memoria, por el relato ancestral, que opera como un *relevo* de la memoria en dirección al pasado histórico, concebido como tiempo de los muertos y tiempo de antes de mi nacimiento. Si remontamos esta cadena de memorias, la historia tiende a una relación en términos de nosotros, extendiéndose de manera continua desde los primeros días de la humanidad hasta el presente.⁷⁰

70 Ricœur, *Temps*, 168.

Además de la intersección presente entre el tiempo de mis predecesores y el de mis contemporáneos, habría otro nivel de intersección que caracterizaría el estándar temporal propio del mundo de la vida cotidiana. Esta intersección se presentaría entre, por una parte, la conciencia que cada individuo tendría sobre el flujo interior del tiempo, categorizado por Claude Javeau como el tiempo psíquico,^{71*} el cual “correspondería más o menos a la duración según Bergson, y que se referiría a la percepción mental del flujo del tiempo”,⁷² y por otra parte, un marco temporal –en el sentido del marco social durkheimiano– total y único que reuniría y condensaría la inmensa multiplicidad de temporalidades singulares en una temporalidad social única. Este marco temporal común por el cual aprehenderíamos y experimentaríamos el tiempo, esta noción o categoría de tiempo sería “un marco abstracto e impersonal que envuelve no solo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad”,⁷³ imponiéndonos un ritmo temporal común, pero permitiéndonos también interpretar nuestras experiencias y proyectar nuestras acciones a partir de ciertos puntos de referencia orientadores y comparativos. Al respecto, el socio-antropólogo francés Francis Farrugia nos dice:

Nuestra aprehensión temporal individual de los fenómenos es en sí una ordenación del mundo, pero ella misma ya está ordenada por la forma colectiva y común del tiempo, superior a las formas singulares y particulares que no son más que modalidades individuales de ésta. Ninguna experiencia propia puede concebirse antes o fuera de un marco temporal socialmente preexistente, significativo y culturalmente transmitido de generación en generación, elaborado a lo largo de la duración de la vida social y cultural.⁷⁴

72 Javeau, *Sociologie*, 11.

73 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París: PUF, 1990), 14.

74 Farrugia, *Sociologics*, 128.

⁷⁵ Thomas Luckmann, *Conocimiento y sociedad*, (Madrid: Trotta, 2008), 61.

Es interesante notar que a pesar de que este marco temporal común (que podemos designar también como categorías temporales sociales) tenga una génesis socialmente construida (siendo engendrado en las prácticas colectivas, en “la acción intersubjetiva, en actos recíprocos de responsabilidad y atribución de responsabilidades: en la memoria colectiva”⁷⁵), se presentaría a los actores no como un fenómeno histórico sino como un dato natural. Estas categorías de sentido de amplitud vital interpretativa y planificadora, como las llama Thomas Luckmann, que dividen y organizan la vida de los actores individuales –tales como la infancia, la juventud, la madurez, la vejez, etcétera– poseerían un grado de objetivación social tal que se presentarían a los actores como un *a priori* sociohistórico, como un dato irrefutable. En este sentido, Francis Farrugia escribe:

Es precisamente porque es el resultado de una inculcación social olvidada, que aparece falsamente ante sí misma como 'dato inmediato de la conciencia' [...]. Por lo tanto, creo permanentemente –por un efecto de ilusión inherente a la vida colectiva– que lo que está organizado por mí como *organizador* de mi vida, es un tiempo que me es propio. Pero lo *propio* surge al examen como verdad común, como experiencia compartida, como dato universal de una civilización.⁷⁶

⁷⁶ Farrugia, *Sociologies*, 128-129.

La objetividad socialmente producida de nuestra temporalidad común, que se traduciría en una certeza subjetiva del tiempo que me es propio y de las categorías interiorizadas como dimensiones objetivas, reflejarían lo que caracterizaría la temporalidad de nuestro mundo de la vida cotidiana, es decir, una “sincronización entre la acción intersubjetiva de los actores y la aplicación de las categorías temporales socialmente objetivadas en referencia recíproca a estas acciones”,⁷⁷ donde “no es mi tiempo el que está así organizado; es el tiempo tal como es objetivamente pensado por todos los hombres de una misma civilización”.⁷⁸

Estos diferentes niveles de temporalidades, interactuando incesantemente unos con otros, conformarían la dimensión temporal de la vida cotidiana. Este tiempo social,^{79*} común a todos nosotros, se impondría a nosotros bajo la forma de una estructura temporal –y por lo tanto, de categorías temporales

sociales— que aprehenderíamos como una facticidad ineludible,^{80*} pero que al mismo tiempo nos proporcionaría una historicidad que determinaría nuestra situación en el mundo.^{81*} Compartida y modelada socialmente, esta estructura temporal sería interiorizada bajo la forma de reglas de conducta temporales, de manera que sabríamos cuáles serían los comportamientos —y actividades— que podríamos tener y efectuar en ciertos momentos y cuáles serían los que no podríamos realizar. Estos comportamientos compartidos, almacenados en forma de marcos temporales, serían utilizados en función del rol que el actor desempeñaría en cada momento. Por ejemplo, a medida que aumentara el número de roles, los marcos temporales que deben ser almacenados también aumentarían. Podemos observar claramente esto en el marco de nuestras sociedades modernas, donde existe una rigurosa fragmentación del tiempo social —el tiempo de trabajo, el tiempo para la familia, el tiempo para el ocio, etcétera—, lo que multiplica exponencialmente el número de marcos temporales. En este contexto, las relaciones cotidianas tenderían a dividirse —por ejemplo— en relaciones laborales (durante el día) y familiares (por la noche). Las relaciones de amistad o familiares serían desplazadas al fin de semana; la noche sería el tiempo en que se privilegian las interacciones festivas y amistosas y así sucesivamente. Tenderíamos, así, a estructurar el tiempo en función del tipo de actividad que tendría lugar durante ese tiempo, lo que se basaría en el aprendizaje de las reglas de apropiación del tiempo —y de sujeción a éste— propias de una sociedad dada, lo que William Grossin designaría como *cultura temporal*.⁸² Con respecto a estos marcos temporales Claude Javeau escribe:

Desde un punto de vista macrosocial, los marcos temporales aportan al individuo los recursos (cognitivos) y las reglas (normativas) que necesita para gestionar sus múltiples temporalidades, mientras que, desde un punto de vista microsociológico, es su cultura temporal la que le hace capaz de asignar correctamente, en cada momento de su trayectoria de vida, dichos recursos y reglas. La vida cotidiana [...] consiste para cada actor en una sucesión de situaciones que agrupan diversos episodios, los cuales son abordados, al mismo tiempo que son simultáneamente producidos por ella, con la ayuda de los recursos y reglas que componen las competencias temporales de los individuos.⁸³

⁸² William Grossin, *Pour une science des temps. Introduction à l'écologie temporelle* (Toulouse: Octarès, 1996), 67.

⁸³ Javeau, *Sociologie*, 14.

En este sentido, si nuestras interacciones se producen durante episodios de nuestra existencia común, ellos mismos insertados en situaciones que poseen una definición comúnmente aceptada y común –obligándonos a actuar, ver o pensar de una manera determinada según el momento–, será únicamente dentro de esta estructura temporal que la vida cotidiana mantendrá, a nuestros ojos, su acento de realidad. Esto se explicaría por el hecho de que la estructura temporal de la vida cotidiana estipulará no solo las secuencias predeterminadas día a día, sino también la de toda nuestra vida: “No solo el individuo debe aprender a gestionar su tiempo, sino que también debe ser capaz de asumirlo, en su devenir tanto biológico (el envejecimiento) como societal (la secuencia de roles: niño-adolescente-joven adulto-adulto-jubilado-anciano)”.⁸⁴

84 Javeau, *Sociologie*, 12.

En el marco de las coordenadas impuestas por esta estructura temporal podría aprehender significativamente y, por lo tanto, aprehender el sentido tanto de mis acciones cotidianas como de las de toda mi biografía, colocándolas dentro de una temporalidad social que me situaría temporalmente, atestiguándome que efectivamente soy un hombre de mi tiempo. Para explicar esto podemos pensar, por ejemplo, en las circunstancias en las que –por razones cualesquiera– nos encontraríamos totalmente desorientados, como puede ser el caso después de un accidente en el que perdemos el conocimiento. Al momento de despertar, sentiríamos –en general– la imperiosa necesidad de recuperar nuestros puntos de referencia y reubicarnos en la estructura temporal de la vida cotidiana. Con la simple acción de preguntar qué día es y qué hora es, o al mirar un reloj y un calendario, podríamos situarnos temporalmente y, de esta manera, reintegrarnos en la realidad de la vida cotidiana.⁸⁵ A través de este ejemplo podemos apreciar cómo las coordenadas impuestas por esta estructura temporal

85 Este ejemplo está tomado de Berger y Luckmann, *La construcción*, 81.

[...] organizan mi vida social en referencia a una duración 'pública' ajena a mi duración interior, pero sobre la cual esta duración privada está abierta. Como actor social, mi vida particular, mi 'duración interior' se encuentra con la temporalidad pública 'tiempo civil o *tiempo estándar*', mi vida transcurre siguiendo un 'lecho ya trazado' por los horarios de trabajo, la frecuencia del transporte público, los horarios de vacaciones, que contribuyen a establecer las estructuras fundamentales alrededor de las cuales se organiza mi 'vida cotidiana'.⁸⁶

86 Frédéric Tellier, *Alfred Schütz et le projet d'une sociologie phénoménologique* (París: PUF, 2003), 80-81.

El orden y la objetividad de la realidad del mundo de la vida cotidiana: tipificación e institucionalización, legitimación e intelibilidad

El hecho de que nuestro mundo de la vida cotidiana, nuestra realidad social se nos presente como teniendo un “orden”^{87*} y poseyendo una objetividad (en el sentido de un mundo de objetos separados de los sujetos), puede explicarse a través de la idea de lo que Peter Winch llama un *orden de sentido compartido*. En este marco, la objetividad de los hechos sociales no se basaría en la no interferencia del pensamiento y lo fáctico^{88*} –una realidad que estaría ahí independientemente de nosotros y de lo que pudiéramos pensar de ella–, sino en el compartir un *orden de sentido*, propio de una intelibilidad común donde el orden –lo que hace que el mundo de la vida cotidiana (nuestra realidad significativamente social) y lo que en ella sucede tenga continuamente un sentido para nosotros– sería el producto de las interacciones mutuamente inteligibles de los actores, es decir, una comprensión general común de nuestras prácticas que implican una perspectiva recíproca sobre los *oee* del mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, incluso si aceptamos esta idea, ¿cómo es posible que este orden social (un mundo previsible, producto de nuestras interacciones) no sea cuestionado todos los días?, ¿cómo es posible que este orden nos parezca coherente, que tenga un sentido que hay que preservar, como un orden natural? En nuestra vida cotidiana, nuestras interacciones siempre se enmarcarían en un número limitado de posibilidades, lo que significaría que, por ejemplo, aunque pudiéramos inventar todos los días –y durante toda nuestra vida– una forma diferente de saludar, nos limitaríamos a tres o cuatro, y esto en todo orden de acciones cotidianas. ¿Cómo y por qué este orden natural de las cosas social toma consistencia y se perpetúa?

Si como hemos explicado algunos párrafos antes, comprendemos nuestra vida cotidiana de manera típica, es decir, en forma de “habituación”^{89*} –como rutina–, sería en parte debido a una especie de *economía de energía*, como nos dice Alfred Schütz –ya que no tendríamos que preguntarnos todas las mañanas cómo saludar a nuestro cónyuge ni reinventar continuamente todas nuestras acciones e interacciones cotidianas tipificadas–, pero sobre

todo porque sin esta habituación rutinaria seríamos incapaces de anticipar los comportamientos de nuestros semejantes y, por lo tanto, seríamos incapaces de hacer inteligibles sus acciones a nuestros ojos y viceversa.

Sería en este proceso de habituación de nuestras interacciones –según el constructivismo fenomenológico de Berger y Luckmann– donde se encontraría el embrión del surgimiento y el mantenimiento del orden social en nuestra vida cotidiana. Examinemos y desarrollemos esta propuesta con más detalle. Lo que en un primer momento no serían más que simples rutinas compartidas, si se prolongan regularmente a través del tiempo –como solución a un problema determinado–, pueden adquirir progresivamente la forma de secuencias preestablecidas de uso del tiempo, restringiendo así la elección de las posibilidades y liberando a los actores del peso de las decisiones, permitiéndoles enmarcar ciertas situaciones cotidianas según definiciones predeterminadas y ajustar sus acciones en consecuencia. En este marco, la habituación sería el preludio de la institucionalización, la cual –en sentido amplio– “se manifiesta cada vez que tipos de actores realizan una tipificación recíproca de acciones habituales”⁹⁰ y donde “cada una de estas tipificaciones es una institución”,⁹¹ y la institución misma tipifica tanto a los actores como a las acciones individuales. Esto supondría que estas tipificaciones, hechas por los actores, serían siempre compartidas y accesibles a los miembros del grupo en cuestión, ya que como bases de la institución deben ser recíprocas para que la institución pueda surgir. Este proceso institucionalizante –de nuestras tipificaciones recíprocas– enmarcaría nuestras acciones en modelos predeterminados de conducta, imprimiéndoles límites que nos indicarían hasta dónde –y hacia dónde– pueden llegar nuestras acciones, así como la forma en que estas deben desarrollarse. De esto se deduce, como podemos apreciar, que el control social sería una característica propia de las instituciones, donde como nos dice Frédéric Tellier: “El mundo social es un universo de objetivaciones, un universo de situaciones típicas –enviar una carta, pedir un libro en la biblioteca, comprar un billete de tren– a las que me adapto mediante conductas típicas adecuadas, adquiridas de una vez por todas”.⁹²

⁹⁰ Berger y Luckmann, *La construcción*, 118.

⁹¹ Berger y Luckmann, *La construcción*, 118.

⁹² Tellier, *Alfred Schütz*, 75.

Por supuesto, este proceso en el que las tipificaciones se institucionalizan no sería fruto de una generación espontánea, sino que se produciría dentro de un proceso histórico determinado y compartido, es decir, una “situación social prolongándose en el tiempo”.^{93*} Sin embargo, si hablamos de una situación social que se prolonga en el tiempo, equivaldría a hablar de transmisión y por lo tanto, de formas de hacer tipificadas que se transferirían de generación en generación. ¿Cómo entonces estas interacciones tipificadas pueden mantener su orden de sentido –o su sentido en general– para las nuevas generaciones de actores que no han vivido el proceso de génesis de estas instituciones? Por supuesto, estas nuevas generaciones pueden tener la presunción de que una acción instituida x debe realizarse de una manera determinada por una razón u otra, pero el sentido primero –o último– de por qué se hace esta acción de una manera determinada –y no de otra– les resultará impenetrable, ya que se instauró mucho antes de que ellos nacieran.

Estamos de acuerdo –como investigadores– con la idea de que desde cierto punto de vista y en un sentido muy específico, construimos la realidad. Sin embargo, esto no significa que toda nuestra realidad del mundo de la vida cotidiana –nuestro mundo social hecho de interacciones– se recree integralmente y de manera significativa en cada lugar y en cada momento. Más bien, hacemos nuestra la idea –retomada de Claude Javeau, quien a su vez retoma de Fernand Braudel– de que nuestro mundo cotidiano sería el lugar del “cambio sobre un fondo de continuidad y al mismo tiempo el lugar de la continuidad sobre un fondo de cambio”,⁹⁴ como veremos más adelante en nuestro argumento. Nos hemos desviado, pero solo con el propósito de explicar mejor esto: para que las nuevas generaciones acepten estas tipificaciones recíprocas institucionalizadas, que se les presentan como instituciones *a secas*, deben dar sentido a algo que ya tenía sentido pero que, por decirlo de alguna manera, se ha perdido en el camino. Para ello, los actores reinterpretan las formas de hacer de la institución para, de alguna manera, explicarla y justificarla a sus propios ojos. Este proceso de reasignación de significado se llevaría a cabo a través de las fórmulas de legitimación, que concebirían significados nuevos que se añadirían a los

94 Javeau, *Sociologie*, 17.

previamente asignados a dichas instituciones. Aunque estas instituciones se presenten a las nuevas generaciones como realidades objetivas, casi como hechos naturales, la legitimación será necesaria para afianzar su autoridad y validar su verdad, ya que como nos dice Max Weber, “la actividad social, y más especialmente aún una relación social [lo que hemos llamado interacción] puede orientarse, por parte de quienes participan en ella, según la representación de la existencia de un orden legítimo”.⁹⁵

⁹⁵ Max Weber, *Économie et Société* (París: Plon, 1971), 33.

Sería precisamente en el momento en que estas instituciones se transmiten a las nuevas generaciones –o simplemente a los nuevos actores recién llegados que no han experimentado directamente el proceso genético de la institución– y por lo tanto, durante el proceso de socialización, que adquirirían la consistencia de la que hablábamos unos párrafos más arriba, es decir, su objetividad. Las reglas de interacción –e incluso este orden coercitivo– de las instituciones serían interiorizadas como algo evidente, siendo experimentadas como teniendo una existencia que iría más allá de los actores, como si poseyeran una realidad en sí completamente externa a nuestra volición, como un orden reificado. En este sentido, a los ojos de la nueva generación, este orden institucional –presente en ciertas interacciones tipificadas recíprocamente– no sería solo una forma de hacer las cosas, entre muchas otras, sino la única y exclusiva forma de hacer las cosas. Sin embargo, para que las instituciones puedan ser socializadas con un significado tan unívoco y explícito es imprescindible que vayan acompañadas de los procesos de legitimación, ya que en última instancia, es a través de estos que se construiría el sentido de las cosas del mundo social, por su dimensión cognitiva y normativa, es decir, a través de las formas simbólicas que permitirían su conocimiento –práctico y teórico– y que les darían valor.

Como nos dicen Berger y Luckmann sobre este tema: “La legitimación explica el orden institucional al otorgar una validez cognitiva a sus significados objetivos. La legitimación justifica el orden institucional al ofrecer una dignidad normativa a sus imperativos prácticos”.⁹⁶ En este sentido, la legitimación no se contentaría con explicar por qué tales acciones deben ejecutarse, sino que también daría una explicación del *por qué* las cosas

⁹⁶ Berger y Luckmann, *La construcción*, 130, 133.

son lo que son, permitiendo así que los actores comparten una representación, un sentido y una significación, comunes y recíprocos del mundo. Sobre este orden institucional Claude Javeau nos propone:

El orden institucional, que enmarca las tipicidades reconocidas en un contexto social dado, se impone a los individuos como lo 'social objetivado', ante el cual se enfrentan las subjetividades separadas unas de otras. Este social objetivado es lo que encontraríamos en el *Otro generalizado* de George Herbert Mead o en el *superyó* de Sigmund Freud. Aunque sea inculcado por 'otros significativos' singulares para el individuo durante su socialización primaria (que socializaciones secundarias posteriores podrán perfeccionar o, a veces, deshacer), el orden institucional inevitablemente adquiere los colores del anonimato. Frente al 'Yo', más allá de algunos 'Tú' y otros 'Vosotros', se constituye para el actor un 'Uno', que aparece ante él en forma de tipos, a cuya permanencia contribuye al integrarlos en su *Mitwelt* y al orientar sus acciones hacia ellos.⁹⁷

97 Javeau, *Sociologie*, 48-49.

Si como mencionábamos algunos párrafos atrás, la institución misma tipifica tanto a los actores como a las acciones individuales, esto significaría que en un marco institucional de interacción ya no nos enfrentaríamos a individuos, sino a actores tipificados que actúan de manera típica.^{98*} Esto se designaría en el marco conceptual del interaccionismo simbólico de George Herbert Mead como "toma de roles".^{99*} Estos roles serían tipificaciones de formas de acción desligadas de un personaje en particular que condensarían un conjunto de percepciones socialmente valoradas, reglas sociales que definen modelos predefinidos de conducta, canalizando en una dirección determinada un conjunto de acciones y estandarizando y especializando sus comportamientos de modo que sean mutuamente inteligibles para los actores.^{100*} En este sentido, cualquier rol podría ser ejecutado y reanudado, al menos potencialmente, por un actor común, solo si la conducta institucionalizada que representa ese rol ya forma parte del acervo social de conocimientos compartidos –sociales– que el actor posee. Dicho de otra manera, el rol sería la interiorización de la institución por parte del actor, lo cual se materializaría en el momento de la

ejecución y cumplimiento de dicho rol. El orden institucional del cual hablaba Claude Javeau, o simplemente el orden de lo real, se realizaría y se volvería real para el actor a través de la ejecución de roles, permitiendo que “la institución exista [...] como una presencia real en la experiencia de los individuos”.^{101*} Esta representación de la institución, esta objetivación del orden, que ocurre durante la ejecución de los roles, no sería la única, ya que también las objetivaciones lingüísticas la representarían en el marco de la experiencia cotidiana. Sin embargo, cualquier representación de la institución, aparte de los roles, carecería de vida, es decir, de realidad para el actor si no se llevara a cabo como una interacción concreta en el contexto de la experiencia del mundo de la vida cotidiana. Para explicar esta idea, podemos pensar en la institución educativa, que estaría representada por un lenguaje educativo, innumerables teorías sobre la educación, manuales e incluso legitimaciones que se basarían en disposiciones legales, dado que incluso existen leyes sobre la educación. Sin embargo, sobre este tema, Berger y Luckmann nos dicen que “todas estas representaciones derivan su significado continuo e incluso su inteligibilidad de su uso en conductas humanas que aquí, por supuesto, son conductas tipificadas en roles institucionales”,¹⁰² que en nuestro ejemplo específico serían roles en la institución educativa y de los cuales dependerían todas las demás representaciones de dicha institución.

Por otro lado, es interesante notar que si en la habituación y tipificación de nuestras interacciones encontramos el embrión de la institución, también encontraríamos allí el origen de los roles, dado que este proceso de habituación, según Berger y Luckmann, sería “endémico a la interacción social”.¹⁰³ ¿Significaría esto que, finalmente, es simplemente en nuestras interacciones diarias donde se encuentra la piedra angular del orden de nuestra realidad social significativa? ¿Es ahí donde, como investigadores, deberíamos dirigir nuestra mirada para tratar de entender la ilusión de naturalización de un orden social que, sin embargo, se presenta como real para los actores? La respuesta es sí... pero también no. Es decir, sí pero siempre teniendo en cuenta que en esta interacción diaria hay un actor impregnado de un conjunto de conocimientos socialmente construidos

¹⁰² Berger y Luckmann, *La construcción*, 147.

¹⁰³ Berger y Luckmann, *La construcción*, 147.

y, por lo tanto, un actor que interpreta un papel en el cual se articulan las dimensiones macrosociológicas y las experiencias subjetivas. Sobre este punto, Claude Javeau nos dice:

Es en las interacciones más elementales, más comunes, que se elabora y justifica el orden social en su capacidad para 'mantener unidas la pluralidad' de órdenes parciales. Pero, a su vez, es este orden el que enmarca estas interacciones tanto en su desarrollo más espontáneo como en sus expresiones más complicadas [...] como una 'doble hélice' (la primera, ascendiendo desde las interacciones hacia las estructuras; la segunda, realizando el recorrido inverso).¹⁰⁴

104 Javeau, *Sociologie*, 52-53.

Conclusiones: la dialéctica social del mundo de la vida cotidiana

Esta idea, expresada en el título de esta parte de nuestro artículo –y formulada por Claude Javeau–, nos permite abordar el núcleo central de esta sección de nuestro desarrollo argumentativo, pero también, en última instancia, lo que será el corazón de todo este artículo. Lo que hemos intentado hacer durante este proceso es sintetizar la clásica fórmula dialéctica de exteriorización e interiorización de nuestro mundo social significativo, es decir, de nuestra realidad (común) del mundo de la vida cotidiana, con su intrínseco orden evidente, su evidencia, su familiaridad y tipicidad, para tratar de describir cómo el actor ordinario aprehendería/crearía significativamente su realidad diaria. Esta dialéctica continua de la vida social (de exteriorización e interiorización significativa de nuestro mundo social) sería propia de las perspectivas constructivistas¹⁰⁵ o, más bien, de cierto enfoque constructivista, como el constructivismo fenomenológico de Berger y Luckmann y sus nociones de acervo social de conocimientos e institución; pero también del constructivismo estructuralista^{106*} de Pierre Bourdieu a través de sus conceptos de *habitus* y *campo*; la epistemología genética¹⁰⁷ de Jean Piaget, con su reciprocidad entre estructuras mentales y sociales (y sus nociones de asimilación y acomodación), o el Jean-Paul Sartre de *Cuestiones de método*¹⁰⁸ y su doble movimiento de interiorización del exterior y exteriorización del interior.¹⁰⁹ Obviamente, estos enfoques teórico-prácticos

105 Corcuff, *Les nouvelles*.

107 Jean Piaget, *L'épistémologie génétique* (París: PUF, 2005).

108 Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (*Critique de la raison dialectique*) (París: Gallimard, 1986).

109 Corcuff, *Les nouvelles*, 28.

no son completamente convergentes entre sí, ni mucho menos. Tienen enfoques investigativos (sociológico, psicológico, filosófico) muy distintos, objetos de investigación completamente diferentes y buscan demostrar cosas muy diferentes. Sin embargo, es exclusivamente el poder heurístico de esta dialéctica social y su doble movimiento de interiorización del exterior y exteriorización del interior, presente en estos diferentes enfoques teóricos para explicar el proceso de aprehensión/construcción significativa de nuestra “realidad colectiva”,¹¹⁰ lo que nos interesa desarrollar aquí, a expensas de un análisis más detallado que podría, seguramente, revelar más diferencias que convergencias entre cada uno de estos enfoques. Hacer una sociogénesis de las ideas constructivistas o recrear una secuencia o hilo conductor teórico/histórico entre cada uno de estos autores y sus respectivos movimientos no es el objetivo aquí. Nos limitaremos, en cambio, únicamente a presentar brevemente la fórmula dialéctica de exteriorización e interiorización del mundo social, común a los enfoques que acabamos de citar y describir los puntos sobresalientes que nos parecen particularmente importantes y que, de una manera u otra, han guiado nuestra comprensión y descripción del proceso de constitución significativa del mundo de la vida cotidiana, “mundo de significaciones socialmente elaboradas y transmitidas”¹¹¹ que los sujetos-actores designan como la realidad.

En el doble movimiento de la dialéctica social, encontramos conjuntamente dos tipos de exteriorizaciones, que podríamos entender también como materializaciones o construcciones: por un lado, los productos de las elaboraciones realizadas por nuestros predecesores y, por otro lado, procesos en constante reestructuración significativa. En este sentido, la realidad del mundo de la vida cotidiana sería captada por los actores como construcciones históricas, producidas por mis predecesores, y elaboraciones diarias (coconstruidas diariamente con mis contemporáneos), que pueden darse tanto a nivel individual como colectivo. Es durante los procesos históricos que el sentido y significado de esta realidad cotidiana se objetivaría e interiorizaría, lo que significa que según la síntesis realizada por el sociólogo Philippe Corcuff, estas realidades sociales

¹¹⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (París: Gallimard, 1986), 76.

¹¹¹ Zaccāï-Reynners, *Le monde*, 41.

por un lado, remiten a mundos objetivados: los individuos y grupos usan palabras, objetos, reglas e instituciones, etc., legados por generaciones anteriores, los transforman y crean nuevos. Estos recursos objetivados, y por lo tanto exteriorizados con respecto a ellos, actúan a su vez como restricciones sobre su acción, al tiempo que ofrecen puntos de apoyo para esta acción. Por otro lado, estas realidades sociales se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados, constituidos en particular por formas de sensibilidad, percepción, representación y conocimiento.¹¹²

112 Corcuff, *Les nouvelles*, 16-17.

En este marco, gracias al proceso de socialización (y sus respectivos aprendizajes), sería posible la interiorización de los universos exteriores. En este sentido, Berger y Luckmann formulan esta dialéctica continua de la vida social a través de su explicación del proceso de institucionalización que se desarrolla en tres fases: una primera de exteriorización, durante la cual las instituciones se separarían de los individuos que las han engendrado; una segunda fase de objetivación, por la cual las instituciones adquieren para los actores una apariencia de realidad objetiva, y una tercera fase denominada de interiorización, al término de la cual las instituciones serían interiorizadas por cada actor. En este enfoque, las dos primeras fases permitirían “subrayar una amplia familia de desviaciones de sentido, la reificación, a través de las cuales los fenómenos humanos serían percibidos como hechos no humanos que escapan a su voluntad”.¹¹³ Durante la tercera fase, la de interiorización, el mundo social objetivado volvería a proyectarse en la conciencia del actor a través de la socialización –definida como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o de uno de sus sectores–, permitiéndole la comprensión y aprehensión del mundo como una realidad ordenada, significativa, social y evidente.

Para Pierre Bourdieu, este doble movimiento de la dialéctica de producción del mundo social significativo se expresaría a través de la conjunción de lo que él llama la historia hecha cuerpo, el *habitus*, y la historia hecha cosa, el *campo*. Según Bourdieu:

113 Berger y Luckmann, *La construcción*, 21.

El principio de la acción histórica, ya sea del artista, del científico, del gobernante, como del obrero o del pequeño funcionario, no es un sujeto que se enfrenta a la sociedad como a un objeto constituido en la exterioridad. No reside ni en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación entre dos estados del social, es decir, la historia objetivada en las cosas, en forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de este sistema de disposiciones duraderas que llamo *habitus*. El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo. Y la incorporación de lo social que realiza el aprendizaje es el fundamento de la presencia en el mundo social que presuponen la acción socialmente exitosa y la experiencia ordinaria de este mundo como algo natural.¹¹⁴

¹¹⁴ Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon* (París: Minuit, 1982), 38

¹¹⁵ Bourdieu, *Leçon*, 38.

En este enfoque, como podemos apreciar, Bourdieu intentaría pensar conjuntamente las lógicas de apropiación de las reglas sociales (la interiorización de la exterioridad) y las acciones de los individuos una vez incorporadas estas reglas (la exteriorización de la interioridad), explicando así esta “experiencia ordinaria de este mundo como algo natural”¹¹⁵ a través de la relación entre su noción de *habitus* y lo que él llama un *campo*. Este último, en su enfoque, aparecería como un espacio social que tendría cierta independencia respecto al espacio social global e implicaría de parte de los actores que se encuentran en él una ilusión, es decir, una serie de creencias sobre las formas de ver y actuar dentro de un campo. A través de estos dos conceptos, Bourdieu intenta dar cuenta, e insiste, en esta doble naturaleza de lo social, tanto en su estado incorporado como en su estado objetivado, subrayando que un *habitus* constituido solo tendría sentido dentro de un contexto social específico:

Y cuando el *habitus* entra en relación con un mundo social del cual es producto, es como un pez en el agua y el mundo le aparece como algo natural [...]. Es porque me ha producido, porque ha producido las categorías que le aplico, que me aparece como algo natural, *evidente* [...]. El *habitus*, siendo lo social incorporado, está ‘en casa’ en el campo que habita, que percibe de inmediato como dotado de sentido e interés.¹¹⁶

¹¹⁶ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Réponses* (París: Le Seuil, 1992), 103.

Si el mundo social tiende a ser percibido como evidente [...] es porque las disposiciones de los agentes, su *habitus*, es decir, las estructuras mentales a través de las cuales comprenden el mundo social, son en su mayor parte producto de la interiorización de estructuras del mundo social.¹¹⁷

¹¹⁷ Bourdieu, *Choses*, 155.

Recapitulando y para concluir, podemos utilizar una metáfora topológica que ilustra la dialéctica de exteriorización e interiorización de nuestro mundo social y la aprehensión/construcción de nuestra realidad significativamente común en el mundo de la vida cotidiana. Para esta metáfora, utilizaremos la imagen de la cinta de Möbius,^{118*} compuesta por una cinta –con dos caras– cerrada en sí misma después de un medio giro; tiene solo una cara y un solo borde. En este sentido, si llamamos exteriorización/construcción e interiorización/aprehensión a las dos caras inicialmente opuestas, observamos que se pasa de una a otra a medio camino sin ningún salto ni ruptura total, ya que no puede haber ningún quiebre dentro de la continuidad significativa que aquí es fundamental. Si en las rutinas de las interacciones más simples y cotidianas de los actores se articula el orden de sentido/significado y la inteligibilidad común del mundo social (primera cara), a través de un movimiento progresivamente reversible, este orden de sentido pasaría al otro lado (segunda cara) y regresaría al actor en forma de “sus ‘armazones’ que envuelven todas las acciones e interacciones, lo que la sociología clásica llamó ‘instituciones’”,¹¹⁹ es decir, como estructura (realidad) objetiva. Las dos caras –de esta cinta de Möbius de la dialéctica social– se convertirían en una sola cuando el actor aprehende el mundo a través del prisma de un conjunto de conocimientos socialmente construidos que ha interiorizado y asimilado no como una segunda naturaleza, sino como su verdadera y propia naturaleza. Esta única cara de interiorización/exteriorización de la cinta se materializaría cuando reactivamos y actualizamos el orden de sentido/significado –presente en nuestro acervo social de conocimientos– frente a nuestra experiencia diaria del mundo, renegociando y confirmando así nuestra interpretación típica de nuestra realidad significativa.

¹¹⁹ Javeau, *La société*, p. 41.

Glosario básico de conceptos de sociología fenomenológica schutziana utilizados en este artículo

Apercepción: La interpretación espontánea de la percepción sensorial en términos de experiencias pasadas y de conocimientos previamente adquiridos sobre el objeto percibido.

Aprehensión: La captación mental no solo de percepciones sino también de recuerdos y actos imaginarios.

Actitud: Una postura general, o posición, adoptada hacia importantes esferas de la vida y del interés, incluyendo un “estilo” particular de pensamiento, por ejemplo: la actitud del sentido común o la actitud científica.

Actitud natural: La postura mental que adopta una persona en el seguimiento espontáneo y rutinario de sus asuntos cotidianos y que constituye la base de su interpretación del mundo de la vida como un todo en sus múltiples aspectos. El mundo de la vida es el mundo de la actitud natural. En él, las cosas se asumen como evidentes.

Comprensión: Comprender significa, en general, captar el sentido de algo. Lo que se comprende es significativo. La comprensión es la base de toda intersubjetividad interactiva. Las personas interactúan exitosamente en función del nivel de comprensión recíproca (al menos en el grado en que esta comprensión sea relevante para sus objetivos actuales) de sus motivos, intenciones, etcétera. La comprensión es “la forma de experiencia del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos” (citando a Schütz). La comprensión sociológica es el resultado de una interpretación subjetiva por parte del sociólogo de los fenómenos de la conducta humana que estudia. Como tal, pertenece al ámbito objetivo del método sociológico y de la teoría interpretativa.

Conocimiento: Para una persona en la vida cotidiana el conocimiento es todo aquello que considera como tal. Se relaciona esencialmente con cuestiones prácticas y consiste frecuentemente en recetas sobre diversos tipos de conductas y actividades. El conocimiento de sentido común puede variar desde una cuasiexperticia hasta un nivel extremadamente vago e impreciso. Todo lo que una persona sabe, en su totalidad, constituye su acervo de conocimiento. Como totalidad, este acervo es incoherente, inconsistente, no sistemático y solo parcialmente claro. Es útil para la consecución de sus objetivos mientras sus recetas produzcan resultados satisfactorios y ofrezcan explicaciones adecuadas. En contraste, el conocimiento filosófico o científico tiene un interés puramente intelectual y está sujeto a controles, al principio de coherencia y homogeneidad, etcétera.

Constitución: El término se refiere a la constitución de los objetos de pensamiento (*cogitata*) y al proceso de clarificación del sentido, al establecimiento del contexto significativo, así como a la movilización del conocimiento previo respecto a los objetos específicos de la vida consciente en curso. Es un proceso acumulativo en el que los resultados cognitivos de las experiencias repetidas del “mismo objeto” se sedimentan en la mente.

Eidos: Las características “esenciales” o generales de cualquier objeto perceptible en contraste con sus aspectos empíricos cambiantes. Pertenece a la esfera de los significados, en la que se constituyen los objetos de percepción y de cogitación.

Epojé: La suspensión de la creencia en las características ontológicas de los objetos experimentados. Cada dominio elemental de la experiencia humana (vida cotidiana, ciencia, etcétera) tiene su epojé particular.

Evidencia: Lo que, a la luz de las experiencias y conocimientos acumulados por una persona, aparece como verdadero sin cuestionamiento.

Experiencia: El punto de partida elemental de todas las reflexiones fenomenológicas es la experiencia en su esencia actual o inmediatamente vivida, es decir, el flujo espontáneo de una corriente de experiencia subjetiva en la que vive el individuo y que como corriente de conocimiento, incluye asociaciones espontáneas, trazas mnémicas, etcétera, de otras experiencias previas. La experiencia se convierte en subjetivamente significativa solo mediante un acto de reflexión en el que una experiencia actual por esencia es retrospectivamente captada conscientemente y constituida cognitivamente. En el curso de su vida, una persona establece un acervo de experiencias que le permite definir las situaciones en las que se encuentra y orientar su conducta en ellas.

Idealización: Un principio general que surge de los distintos tipos de experiencias pasadas y que expresa las expectativas confiadas respecto a las experiencias futuras. Por ejemplo, con la idealización en el modo de “puedo hacerlo de nuevo”, se manifiesta la confianza en la fiabilidad y estabilidad del mundo de la vida cotidiana.

Intencionalidad: La característica más fundamental de la conciencia: siempre es conciencia de algo, está orientada hacia algo y, a su vez, es “determinada por el objeto intencional en función del cual es una conciencia” (citando a Schütz). El objeto intencional es, entonces, el objeto intencionado, hecho significativo por el individuo y objeto de una atención aperceptiva y cognitiva. Todo acto mediante el cual una persona experimenta un objeto, ya sea físico o ideal, es un acto intencional. Por este acto, el objeto mismo es constituido cognitivamente.

Intersubjetividad: Una categoría que, en general, se refiere a aquello que es (especialmente en términos cognitivos) común a diferentes individuos. En la vida cotidiana, una persona asume la existencia de otras personas como algo evidente. Razonan y actúan bajo la hipótesis de que estas otras personas son fundamentalmente como ellas, dotadas de conciencia y voluntad, deseo y emociones. La mayor parte de las experiencias de vida de una persona confirma y refuerza la convicción de que, en principio y bajo circunstancias normales, las personas en contacto unas con otras se comprenden al menos en el nivel necesario para mantener una relación. Los fenomenólogos han planteado el problema de la intersubjetividad.

Poner entre paréntesis: Un dispositivo metodológico propio de la investigación fenomenológica, que consiste en un esfuerzo deliberado por dejar de lado todos los juicios ontológicos sobre la “naturaleza” y la esencia de las cosas, eventos, etcétera. Así, la “realidad” de las cosas y eventos no se cuestiona, pero se “pone entre paréntesis”. Este procedimiento convierte los procesos mentales de experimentación en el tema central de la fenomenología.

Mundo: El término se refiere a la experiencia subjetiva y la comprensión. Es, en primer lugar, el mundo de alguien, es decir, el individuo que lo experimenta concretamente y, luego, el mundo de una esfera de experiencia más o menos específica. En el sentido directamente subjetivo, un mundo es la totalidad de una esfera de experiencia tal como es vista y comprendida por un individuo específico en un momento particular y bajo circunstancias específicas. Todo individuo puede vivir sucesivamente, alternativamente o de manera ocasional en un número indeterminado de mundos: el mundo de la vida, el mundo del juego y de la pretensión, el mundo de los sueños, etcétera. La aplicación del término mundo a estas múltiples esferas de experiencia está justificada subjetivamente en el sentido de que para el individuo que experimenta la esfera en la que se encuentra en ese momento, esta constituye efectivamente la totalidad del mundo. Objetivamente, para el sociólogo fenomenológico, cada esfera es limitada y posee una pertinencia meramente relativa. Por ello, prefiere denominarla “provincia limitada de significación”.

Mundo de la vida cotidiana: La esfera total de las experiencias de un individuo que está circunscrita por los objetos, personas y eventos encontrados durante la búsqueda de los objetivos pragmáticos cotidianos. Es un mundo en el cual la persona está “plenamente consciente” y que se presenta como la realidad suprema de su vida.

Objetividad: La posición mental del espectador desinteresado. Fundamentalmente, el punto de vista objetivo es el del observador desinteresado.

Reducción fenomenológica: El procedimiento fundamental del método fenomenológico. A través de la “puesta entre paréntesis” de todos los juicios sobre la naturaleza ontológica de los objetos percibidos, etcétera, y sin tener en cuenta su unicidad, lo que se da en la experiencia cognitiva se reduce a lo “esencial” de su forma.

Sentido: El sentido de una experiencia se establece, retrospectivamente, mediante interpretación. El sentido subjetivo es el significado que una persona atribuye a sus propias experiencias y acciones. El sentido objetivo es el significado atribuido por un observador a la conducta de otra persona. Toda conducta humana aparece en un contexto de significación subjetiva. La autointerpretación significativa de la conducta consiste en relacionar experiencias específicas con otras experiencias, a la luz de los intereses y motivos implicados. Por contraste, la interpretación de la conducta de otra persona concreta consiste en relacionar la conducta observada con un contexto objetivo de significación, constituido por concepciones generales preestablecidas y tipificadas.

Subjetividad: En su sentido inmediato, el término se refiere exclusivamente a las experiencias, reflexiones, motivos, etcétera, de un individuo concreto. En un sentido estricto, el sentido subjetivo inherente a la conducta siempre es el sentido que la persona que actúa atribuye a su propia conducta. Esto incluye sus motivos, es decir, tanto sus razones para actuar como sus objetivos, sus planes inmediatos o de mayor alcance, su definición de la situación y de otras personas, su concepción de su propio rol en la situación dada, etcétera. La verdadera subjetividad debe distinguirse del punto de vista subjetivo de los sociólogos observadores, quienes consideran que las significaciones subjetivas son factores cruciales en todas las relaciones interactivas estudiadas. Al ocuparse de ellas, utilizan marcos de referencia específicos, es decir, conjuntos de conceptos objetivos que se refieren a la subjetividad de la conducta humana. Metodológicamente, estos conceptos no difieren de ninguna manera de aquellos adoptados desde el punto de vista objetivo. La diferencia radica en el sujeto y el procedimiento mediante el cual se obtiene la información sociológica. La única fuente directa de información subjetiva es el propio individuo observado. La aplicación de un marco de referencia objetivo correspondiente al punto de vista subjetivo conduce al análisis sociológico de la información subjetiva recopilada y lleva a la interpretación subjetiva de los fenómenos sociales.

Notas al final

^{1*} “[...] Alfred Schütz, hace una propuesta sustentada en la fenomenología y la teoría de la acción social de Max Weber. Al tener el postulado epistemológico de que en la conciencia del sujeto aparece el objeto y que, metodológicamente, el mundo social es un espacio intersubjetivo donde los sujetos interactúan y que es posible dar cuenta de su ‘existencia’, es posible conocer un objeto. Esto es así porque se tienen acervos comunes que se encuentran distribuidos desigualmente, pero lo suficientemente integrados para interactuar. Aunque hay otros ‘mundos’, por ejemplo, [...] la fantasía, la mitología, la religión, estos aún están supeditados al mundo intersubjetivo que podría llamarse real. En el caso de esta perspectiva aplicada a la investigación social, es no dar por sentado la existencia real, ya que este mundo es una construcción entre las acciones de sus agentes. Lo que se ve es la exteriorización de la conciencia de los sujetos de forma manifiesta y latente”. Alberto Arellano Ríos (coord.), “Estudio introductorio”, en *Observar, comprender e interpretar. Aproximaciones al estudio de lo social* (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2024), 21.

^{3*} “Berger y Luckmann plantean dos tesis fundamentales: La realidad es construida socialmente, y la sociología del conocimiento debe analizar los procesos mediante los cuales esta se genera. La realidad, el mundo social que conocemos y percibimos como evidente, es el producto objetivado de la actividad humana a lo largo de la historia. Sin embargo, percibimos este mundo como algo externo, de la misma manera que el mundo natural. ¿Qué papel desempeña el conocimiento en nuestra percepción de este mundo como natural y evidente? Ellos responden partiendo de una descripción de la vida cotidiana basada en los trabajos del sociólogo y fenomenólogo Alfred Schütz. De esta descripción emergen varias proposiciones importantes: La vida cotidiana es la realidad soberana. Comparto la significación de este mundo con los demás. La tipificación es la herramienta de conocimiento del mundo. El lenguaje permite la transmisión de las tipificaciones. Estos elementos permiten comprender el proceso de construcción social de la realidad. Este proceso consta de tres momentos: externalización, objetivación e internalización, los cuales están vinculados dialógicamente entre sí. Los autores resumen este proceso con la siguiente fórmula: La sociedad es una producción humana. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es una producción social”. Xavier Molenat, *La sociologie* (París: Seuil, 2009), 98-99.

* Para regresar a la hoja de lectura, cliquee sobre el número de nota.

- ^{6*} “Lo cotidiano es ese ‘social’ visto desde la perspectiva de los propios individuos, aquello que se ha convenido en llamar los ‘actores’. La orientación aquí es, lo admito, claramente fenomenológica”. Claude Javeau, *La Société au jour le jour. Écrits sur la vie quotidienne* (Bruselas: La Lettre Volée, 2003), 39.
- ^{8*} “Podemos atrevernos a sugerir que el hombre en la actitud natural también utiliza una epojé específica, que, por supuesto, es muy diferente de la del fenomenólogo. No suspende su creencia en el mundo exterior y en sus objetos, sino que, al contrario, suspende toda duda sobre su existencia. Lo que pone entre paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de cómo le aparecen. Proponemos llamar a esta epojé la epojé de la actitud natural”. Schütz, *Le chercheur*, 127.
- ^{9*} “[...] en la actitud natural de la vida cotidiana se presupone sin discusión lo siguiente: a) la existencia corpórea de otros hombres; b) que esos cuerpos están dotados de conciencias esencialmente similares a la mía; c) que las cosas del mundo externo incluidas en mi ambiente y en los de mis semejantes son las mismas para nosotros y tienen fundamentalmente el mismo sentido; d) que puedo entrar en relaciones y acciones recíprocas con mis semejantes; e) que puedo hacerme entender por ellos (lo cual se desprende de los supuestos anteriores); f) que un mundo social y cultural estratificado está dado históricamente de antemano como marco de referencia para mí y mis semejantes, de una manera, en verdad, tan presupuesta como el ‘mundo natural’; g) que, por lo tanto, la situación en la que me encuentro en todo momento es solo en pequeña medida creada exclusivamente por mí”. Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 26-27.
- ^{11*} “Al hablar de un ‘tipo de tensión de la conciencia’, Schütz quiere decir que en el mundo de la vida cotidiana, tengo una plena conciencia, una plena atención a la vida. Es esta atención la que delimita el segmento del mundo pragmáticamente pertinente, así como los elementos a seleccionar en mi reserva de experiencia, que designa la sedimentación de todas nuestras experiencias en forma de tipos”. Sébastien Laoureux, “Du pratique au théorique : La sociologie phénoménologique d’Alfred Schütz et la question de la coupure épistémologique”, *Bulletin d’Analyse Phénoménologique* IV, núm. 3 (2008): 174.
- ^{12*} “[...] el acento de realidad se apoya en la armonía entre las experiencias y un estilo específico de vivencia, es decir, un estilo cognoscitivo”. Schütz y Luckmann, *Las estructuras*, 44.

- ^{13*} Para Schütz, el Alter Ego se presenta al actor como una demostración práctica de un ser idéntico a él con el cual comparte un mundo intersubjetivo conocido como el mundo del yo, en el cual cohabitan sus predecesores, contemporáneos y sucesores, que se reúnen bajo una estructura social organizada que da lugar al orden social. Schütz, *Le chercheur*, 127.
- ^{14*} “El conocimiento de sentido común es el que comparto con otros en la rutinas normales y auto-evidentes de la vida cotidiana”. Así, “el sentido común encierra innumerables interpretaciones precientíficas y quasi-científicas sobre la realidad cotidiana, a la que da por establecida. Si vamos a describir la realidad del sentido común, tendremos que referirnos a estas interpretaciones, así como también tendremos que tomas en cuenta su carácter de presupuesto; pero lo hacemos colocándolo entre paréntesis fenomenológicos”. Berger y Luckmann, *La construction*, 71, 75.
- ^{15*} “El hecho social [...] como variante de una única vida de la que la nuestra también forma parte, y que todo otro es para nosotros un otro nosotros mismos”. Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (París: NRF-Gallimard, 1960), 137.
- ^{16*} “El hecho de que los individuos puedan adquirir la formación lingüística (es decir, social) del mundo de la vida como base de su concepción del mundo se apoya en la tesis general de las perspectivas recíprocas”. Schütz y Luckmann, *Las estructuras*, 75.
- ^{18*} “Si yo estuviera ahí, donde está él ahora, entonces yo experimentaría las cosas en la misma perspectiva, distancia y alcance que él. Y si él estuviera aquí donde estoy yo ahora, él experimentaría las cosas desde la misma perspectiva que yo”. Schütz y Luckmann, *Las estructuras*, 74.
- ^{19*} “Él y yo aprendemos a aceptar como dado el que las variaciones en la aprehensión y explicación que resultan de las diferencias entre mi situación biográfica y la suya carecen de importancia para mis objetivos prácticos presentes y para los suyos, para los nuestros. Así, yo y él, nosotros, podemos actuar y comprendernos mutuamente como si hubiéramos experimentado de un modo idéntico, y explicitado los Objetos –y sus propiedades– que están efectiva o potencialmente a nuestro alcance. Y aprendemos a aceptar como dado que podemos en principio obrar de esta manera, es decir, aprendemos no solo que el mundo que hemos experimentado en común está socializado, sino también que el mundo que el mundo que aún me falta por experimentar es, en principio, socializable”. Schütz y Luckmann, *Las estructuras*, 75.

- ^{27*} “La intersubjetividad no es un problema de constitución a resolver dentro de la esfera trascendental, sino un dato del mundo de la vida”. Laoureux, “*Du pratique*”, 169-188.
- ^{28*} “La realidad de la vida cotidiana no solo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas. Estoy rodeado todo el tiempo de objetos que ‘proclaman’ las intenciones subjetivas de mis semejantes [...].” Berger y Luckmann, *La construction*, 91.
- ^{29*} “Este acervo de conocimientos sería el resultado de frecuentaciones más o menos regulares de los diferentes contextos en los cuales el sujeto cognitivo ha tenido que actuar, adaptarse y establecer relaciones con su entorno o con las instituciones de su medio social. Las recurrencias eventuales y la regularedad de las prácticas así aprendidas terminan por constituir un repertorio de creencias, representaciones y saberes prácticos sobre los cuales el sujeto regula sus comportamientos y sus conductas cognitivas”. Cédric Cagnat, *La construction collective de la réalité* (París: L’Harmattan, 2004), 149.
- ^{30*} El fenomenólogo no niega la existencia del mundo externo, pero para analizarlo, debe suspender la creencia en su existencia: pone el mundo entre paréntesis. El resultado de esta reducción fenomenológica sería el universo de nuestra vida consciente, el flujo de pensamiento en su totalidad, con todas sus actividades, todas sus cogitaciones y sus experiencias.
- ^{33*} “Proceso durante el cual el individuo adquiere –‘aprende’, ‘interioriza’, ‘incorpora’, ‘integra’– maneras de hacer, pensar y ser que están situadas socialmente”. Muriel Darmon, *La socialisation* (París: Armand Colin, 2010), 6.
- ^{34*} “Toda interpretación se basa en una reserva de experiencias anteriores, que son nuestras propias experiencias y las transmitidas por nuestros padres y maestros. Estas funcionan como un marco de referencia en forma de “conocimiento disponible”. Schütz, *Le chercheur*, 105.
- ^{35*} “[...] ‘una reserva de conocimiento disponible’ constituida sobre la base de nuestras experiencias anteriores y de aquellas que nos han sido transmitidas durante la socialización”. Zaccai-Reynners, *Le monde*, 24.
- ^{40*} “Se trata de distinguir, gracias a la sociología del conocimiento, lo que pertenece a la esfera de la sensación de lo que pertenece a la esfera de la representación –hasta habría que decir de la categorización– que es una operación compleja que implica una clasificación de la realidad según imperativos en cierto modo suprasensoriales e incluso supraindividuales. El intelecto revela sus componentes sociales”. Francis Farrugia, *Sociologies. Histoires et théories* (París: CNRS Éditions, 2012), 130.

- ^{45*} “‘Tipificar’ significa entonces 1) ‘sintetizar’, reducir el flujo político a su cristalización monotética, con siempre esta idea de una pérdida de la plurivocidad de la experiencia original, y 2) ‘insertar’ este producto en la red ya constituida de las síntesis previamente realizadas”. Zaccāï-Reyners, “Fiction et typification”.
- ^{47*} “El lenguaje, que aquí podemos definir como un sistema de signos vocales, es el sistema de signos más importante de la sociedad humana. [...] pero no es posible intentar hablar de lenguaje hasta que las expresiones vocales estén en condiciones de separarse del ‘aquí y ahora’ inmediatos en los estados subjetivos”. Berger y Luckmann, *La construction*, 93.
- ^{48*} “Un caso especial de objetivación, pero que tiene importancia crucial es la significación, o sea, la producción humana de signos. Un signo puede distinguirse de otras objetivaciones por su intención explícita de servir como indicio de significados subjetivos”. Berger y Luckmann, *La construction*, 91.
- ^{50*} Se podría decir que la tipificación conlleva un anonimato en diversos grados. Cuanto más anónima sea la construcción tipificada, más se separará de lo que constituye la singularidad de un evento o de una persona. En situaciones donde el anonimato es total o se acerca a ello, los individuos se vuelven intercambiables. Dejo de tratar con sujetos cuyo nombre, gustos y deseos conozco, para tratar con tipos, con actores que desempeñan roles específicos establecidos por las instituciones que los emplean. Así, “si, en la relación directa del ‘nosotros’, las mediaciones simbólicas son débilmente tematizadas, el paso a la contemporaneidad anónima marca un aumento de las mediaciones simbólicas, en relación inversa con la disminución de la inmediatez”. Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome III : Le temps raconté* (París: Le Seuil, 1985), 166.
- ^{56*} Del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein tomamos estas dos citas que nos parecen describir –sucintamente– una cierta visión (que hacemos nuestra) de cómo el lenguaje se encuentra conectado a la realidad: “Que el mundo sea mi mundo se muestra en esto: que las fronteras del lenguaje (del único lenguaje que comprendo) significan las fronteras de mi mundo”; “Plantear la esencia de la proposición es plantear la esencia de toda descripción, por lo tanto, la esencia del mundo”. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (París: Gallimard, 2011), [5.62] 36 y [5.4711] 34.
- ^{60*} “[...] hay porciones del mundo real, hecho objetivos en el mundo, que son hechos sólo merced al acuerdo humano. En un sentido, hay cosas que existen sólo porque creemos que existen [...] cosas como el dinero, la propiedad,

los gobiernos y los matrimonios. [...] bauticé a algunos de los hechos que dependen que dependen del acuerdo humano como 'hechos institucionales' para distinguirlos de los hechos no institucionales o 'brutos' [...] porque para sus existencia requieren instituciones humanas. Para que este pedazo de papel sea un billete de cinco dólares, por ejemplo, tiene que haber la institución humana del dinero". Searle, *La construcción*, 21.

^{62*} La noción de reflexividad, utilizada en el sentido que la etnometodología da a este término, es muy pertinente en este contexto, ya que "designa el hecho de que el lenguaje es a la vez un elemento de descripción y de construcción de la vida social; es 'performativo' (la enunciación constituye la acción). Una reformulación reflexiva produce la situación al mismo tiempo que la describe". Jean Pierre Delas y Bruno Milly, *Histoire des pensées sociologiques* (París: Armand Colin, 2011), 428.

^{67*} "El mundo social que comprende a los alter ego se organiza en torno al yo, que soy el centro, en asociados (Umwelt), contemporáneos (Mitwelt), predecesores (Vorwelt) y sucesores (Folgewelt), lo que me permite insituir, en mis diferentes actitudes hacia los demás, estas múltiples relaciones". Schütz, *Le chercheur*, 187.

^{69*} "En el tiempo histórico, experimento el presente como resultado de eventos pasados. [...] Todas estas perspectivas temporales pueden remitirse a un presente vivo: mi presente actual o anterior, o el de mi semejante con quien estoy relacionado en un presente originario o derivado". Schütz, *Le chercheur*, 119.

^{71*} Este tiempo psíquico se fundamentaría en los ritmos fisiológicos del organismo, es decir, en un tiempo que podríamos llamar biológico, "[...] a la obra en el crecimiento, los fenómenos internos tales como el sueño, la digestión, la menstruación femenina, el pulso, el parpadeo, etc.". Javeau, *Sociologie*, 11.

^{79*} "El tiempo social, que designa la influencia de las estructuras sociales sobre los flujos temporales, tal como se descubre en la secuenciación de las unidades de tiempo, desde el segundo hasta el siglo, la distribución de los tiempos de actividad (semana) y de descanso (domingo, vacaciones), etc.". Javeau, *Sociologie*, 11.

^{80*} "Descubro que el tiempo en la realidad cotidiana es continuo y limitado. Toda mi existencia en este mundo está ordenada continuamente por su tiempo, está verdaderamente envuelta en él. [...] No puedo invertir a voluntad las secuencias que ella impone: 'lo primero es lo primero' constituye un elemento esencial de mi conocimiento de la vida cotidiana". Berger y Luckmann, *La construction*, 80-81.

- ^{81*} “Nací en una determinada fecha, engresé en la escuela en otra, empecé a trabajar en mi profesión en otra, etc. Estas fechas, sin embargo, están todas ‘ubicadas’ dentro de una historia mucho más vasta, y esta ‘ubicación’ conforma decididamente mi situación”. Berger y Luckmann, *La construction*, 81.
- ^{87*} “En mi mundo cotidiano, todo es evidente, todo sigue su curso, todo se desarrolla como está previsto. No concibo el mundo en el que vivo como resultado de una cierta construcción de la realidad. Mi mundo es una especie de refugio que me evita preguntarme cómo vivir, cuestionarme sobre los fundamentos de la conducta humana. El mundo social en el que vivo se presenta como exclusivo de cualquier otro”. Tellier, *Alfred Schütz*, 83.
- ^{88*} Este punto de vista fisicista también aparece en las ciencias sociales, especialmente en Durkheim. Para él, “la vida social debe explicarse no por la concepción que tienen de ella quienes participan en ella, sino por causas más profundas que escapan a la conciencia”. Estas cosas profundas son los fenómenos de asociaciones de los miembros (es decir, la constitución de la sociedad). En esta perspectiva, el corazón de los fenómenos sociales reside en las formas de asociaciones humanas. Cfr. Emile Durkheim, “La conception matérialiste de l’histoire-Une analyse critique de l’ouvrage d’Antonio Labriola. Essais sur la conception matérialiste de l’histoire”, *Revue Philosophique* 44 (1897): 645-651.
- ^{89*} “La habituación comporta la gran ventaja psicológica de restringir las opciones. Si bien en teoría pueden existir tal vez una cien maneras de emprender la construcción de una canoa con ramas la habituación las restringe a una sola, lo que libera al individuo de la carga de ‘todas esas decisiones’ [...] la habituación torna innecesario volver a definir cada situación paso a paso”. Berger y Luckmann, *La construction*, 117.
- ^{93*} “Es entonces en el trabajo de la historia, mediante fenómenos de cristalización (tipificaciones y hábitos) y sedimentación (particularmente, aunque no exclusivamente, en acervos comunes de conocimientos, como el lenguaje que nombra la realidad) que las instituciones adquieren cierta solidez y estabilidad”. Corcuff, *Les nouvelles*, 54.
- ^{98*} “El mundo de los simples contemporáneos, al igual que el de los predecesores, está hecho de una galería de personajes que no son y nunca serán personas. En el mejor de los casos, el empleado de correos se reduce a un ‘tipo’, a un rol al que respondo esperando de él una correcta distribución del correo”. Ricœur, *Temps*, 166-167.

^{99*} Con la noción de *asunción de roles*, Mead subraya la dimensión autorreflexiva de la acción social. La asunción de roles consistiría, en primer lugar, en reconstruir la perspectiva del otro (el niño sabe lo que su madre espera para poder satisfacerla) y luego, en un segundo momento, en hacerla suya. Cfr. George Herbert Mead, *Espíritu, persona y sociedad* (Buenos Aires: Paidós, 1968).

^{100*} “Un universo de discurso, sistema de significados comunes o sociales que el pensamiento presupone como contexto, se vuelve posible únicamente porque los individuos adoptan la actitud o las actitudes del otro generalizado hacia sí mismos”. Mead, *Espíritu*, 133.

^{101*} “Las instituciones también se representan de otra manera. Sus objetivaciones lingüísticas, desde sus simples designaciones verbales hasta su incorporación en simbolizaciones altamente complejas de la realidad, también las representan (es decir, las hacen presentes) en la experiencia”. Berger y Luckmann, *La construction*, 147.

^{106*} “Si tuviera que caracterizar mi trabajo en dos palabras, es decir, como se hace mucho hoy en día, aplicarle una etiqueta, hablaría de *estructuralismo constructivista* o de *constructivismo estructuralista*, tomando la palabra *estructuralismo* en un sentido muy diferente al que le da la tradición saussuriana o lévi-straussiana. Por *estructuralismo* o *estructuralista*, quiero decir que existen, en el mundo social mismo, y no solo en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar y de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. Por *constructivismo*, quiero decir que hay una génesis social por una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo *habitus*, y por otra parte de las estructuras sociales, y en particular de lo que llamo *campos* y *grupos*, especialmente de lo que comúnmente se denomina *clases sociales*”. Pierre Bourdieu, *Choses dites* (París: Minuit, 1987), 147.

^{118*} En topología, la cinta de Möbius (también llamada banda de Möbius o anillo de Möbius) es una superficie compacta cuyo borde es homeomorfo a un círculo. En otras palabras, solo tiene una cara a diferencia de una cinta clásica que tiene dos. Tiene la particularidad de ser reglada y no orientable. Esta superficie fue descrita independientemente en 1858 por los matemáticos August Ferdinand Möbius (1790-1868) y Johann Benedict Listing (1808-1882). El nombre del primero fue retenido gracias a un informe presentado en la Academia de Ciencias de París. También se encuentran las denominaciones de *banda*, *anillo* o *cinturón* de Möbius, que a veces se escribe “Moebius” o “Moëbius”.