

El “dilema individualista” en fenomenología e interaccionismo

The “individualist dilemma” in phenomenology and interactionism*

Jeffrey Alexander**

Traducido por: Hjalmar Newmark y Sofía Molina

Revisado por: Sebastián Cuéllar

En este artículo trataré de delinear los logros positivos de la fenomenología y el interaccionismo simbólico, mientras expongo las limitaciones que les han evitado convertirse en una tradición teórica completamente satisfactoria del pensamiento contemporáneo social. Trataré de demostrar que, si bien cada una puede enriquecer el entendimiento colectivista del orden social desarrollado por la tradición clásica de la sociología, ninguna de las dos puede reemplazarlo. Sin embargo, la aproximación clásica al orden colectivo “social” puede ser poderosamente ampliada al incorporar el ‘momento individual’ de la fenomenología y el interaccionismo, aunque la tradición colectivista no puede dejar de usarlo completamente¹.

Lo característico de mis planteamientos se apoya en el marco general de análisis que he elaborado para así mantener la coherencia de mi argumentación. Aunque la naturaleza de este marco debería hacerse cada vez más clara en el curso de mi análisis, trataré de presentar sus fundamentos en el inicio.

* Alexander, J. (1985). The “individualist dilemma” in phenomenology and interactionism. En S. N. Eisenstadt y H. J. Helle (eds.) *Macro-Sociological Theory. Perspectives on Sociological Theory*, Vol. 1. London: Sage. Traducido con autorización del autor y de la editorial para la *Revista Colombiana de Sociología*.

** Quisiera agradecer a Lewis Coser, David Lewis, Victor Lidz, Melvin Pollner y Emmanuel Schegloff por sus instructivas interpretaciones de este escrito, y a Harold Garfinkel por su instructiva conversación.

1. Este marco general se discute de forma mucho más elaborada en mi libro titulado *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 1, *Positivism, Presuppositions and Current Controversies* (1982a), aunque en este contexto estoy enfocándolo con relación a un problema que no se consideró de forma directa en ese trabajo.

Introducción: algunas consideraciones analíticas

Es posible hacer exploraciones teóricas del pensamiento social en niveles de análisis muy diferentes. Podría, por ejemplo, explicar los problemas del análisis fenomenológico al examinar estudios empíricos específicos llevados a cabo desde ese punto de vista, y examinar las proposiciones particulares adelantadas acerca de la estructura detallada de la realidad “empírica”. O, para considerar otro nivel, podría enfocarme en los distintos aspectos metodológicos involucrados al producir tales proposiciones. Podría también mirar los modelos empleados, o podría mirar los presupuestos normativo-ideológicos que los fenomenólogos hacen: si es que, de hecho, lo hacen en una forma consistente. Aunque cada uno de estos diferentes niveles de análisis revelará aspectos significativos de la teoría y del poder relativo de las diferentes teorías, me gustaría enfocarme aquí en un nivel de análisis más general y, creo, más amplio que cualquiera de los demás, es decir, el nivel de análisis que llamaré “presuposicional”.

Las presuposiciones de cualquier teoría social son las posiciones que una teoría adopta acerca de la naturaleza de la acción humana y de la manera en que las acciones plurales están interrelacionadas. El problema de la acción se refiere a las cuestiones epistemológicas básicas: a problemas de idealismo y materialismo, que de forma usual son formulados sociológicamente en términos de la “racionalidad” relativa del actor prototípico en cualquier sistema teórico. El problema del orden, por otro lado, se refiere al problema de cómo se crean patrones consistentes a partir de acciones racionales o no racionales: ¿son los patrones de acción el resultado de una negociación continua entre individuos relativamente separados o es este patrón —al menos en parte— el resultado de la imposición (ya sea consensual o coercitiva) sobre los individuos de una estructura o patrón anterior *sui generis*?

Mientras las opciones para el “problema de la acción” son: racional versus no racional (diferente a irracional), las opciones teóricas para abordar los problemas del orden son: individual versus colectivo. Es posible desarrollar una aproximación sintética a la acción, que debería intentar integrar preocupaciones materialistas e idealistas sin adoptar ninguna de manera exclusiva. No es posible, sin embargo, adoptar una aproximación sintética al orden en cuestión si esto implica que las aproximaciones alternativas serán observadas como teóricamente simétricas. Para hacerlo así se debería adoptar un agnosticismo teórico que es precisamente lo opuesto a la verdadera posición sintética requerida. Los teóricos sociales deben —y lo hacen— escoger entre posiciones colectivistas o individualistas, aunque dentro del contexto de una elección los teóricos pueden ser más o menos receptivos a las problemáticas de la posición contraria. Así, un teórico colectivista puede estar interesado en incorporar dentro de su conceptualización el (relativamente pequeño) elemento de negociación que va dentro de la creación de cualquier construcción histórica específica de un orden social particular, por cuanto sólo de esta forma se podría

argumentar; de este modo pueden analizarse los procesos de creatividad y cambio que caracterizan cualquier orden empírico.

Como estos comentarios indican, creo fuertemente que una teoría social exitosa debe ser sintética *vis-à-vis* respecto al problema de la acción y colectivista *vis-à-vis* en cuanto al problema del orden². Al mismo tiempo, creo que las teorías colectivistas pueden y deben incorporar algunos de los hallazgos empíricos de teorías más individualistas si quieren triunfar como descripciones empíricas del mundo histórico real. Estas proposiciones erigen dos consideraciones finales generales que deben explicarse antes de que un análisis más detallado pueda proceder: el problema del "dilema individualista" y el problema de los "niveles de análisis empírico", versus las "clases de compromisos presuposicionales".

Una ventaja que tiene el hecho de enfocarse sobre el nivel presuposicional más general de la teoría social es que los problemas de carácter empírico más ramificado y complejo pueden discutirse en los términos generales y abstractos de la lógica teórica. Uno de esos problemas será vital para la discusión de lo que sigue. Lo llamo el "dilema individualista", y su estructura lógica se sigue de la naturaleza de los temas presuposicionales que he descrito anteriormente. Para mantener una aproximación al orden que sea individualista en una forma clara, consistente y honesta, un teórico debe introducir dentro de su construcción un nivel de apertura a la contingencia que, en el análisis final, haga al entendimiento del orden del teórico aproximarse a lo azaroso y a la completa impredecibilidad. La mayoría de los teóricos de la sociedad, por supuesto, a menos que sean "psicólogos de closet" o nominalistas absolutos, simplemente no estarán satisfechos con tal aleatoriedad, aun si conscientemente sienten que deberían vivir con ésta y, de hecho, la promuevan. Debido a esta insatisfacción, los teóricos individualistas se inclinarán hacia el momento más colectivo al tratar, en una u otra forma, de abarcar algunos aspectos de la presión supra-individual o de sostenimiento.

El dilema individualista se crea debido a que este "teórico con segundas intenciones" no cesará en sus demandas formales a un individualismo interpenetrante (*thorough-going*); por esta razón, el "momento colectivista" que ha introducido debe ser camuflado por categorías residuales. Como no puede ser parte del argumento sistemático y directo de la misma teoría, la referencia colectivista será indeterminada y vaga. Esta indeterminación y vaguedad hacen formal y empíricamente frustrante e incompleta a la teoría. Para resolver este problema, obviamente el mismo dilema (es decir, la decisión entre la aleatoriedad o la indeterminación residual) debe superarse; no obstante, esto sólo puede suceder si se abandona la adherencia

2. Es la posición colectivista la que por orden debe considerarse como la más grande —y menos disputada— contribución a la tradición clásica de la sociología, la tradición iniciada por Marx, Weber, Durkheim y Simmel, continuada por numerosas "escuelas" y seguidores hoy, incluyendo tal vez más notablemente a la escuela funcionalista.

formal al individualismo. Sólo con este movimiento hacia una teoría explícitamente colectivista la autonomía *sui generis* del orden social puede ser claramente propuesta (más que camuflada de manera ambigua). Sólo en esta forma, pueden insertarse los elementos contingentes e individualistas del orden en una teoría colectivista como hallazgos significativos en niveles específicos del análisis empírico, y como nada más.

Esto nos conduce al segundo tema general que quiero clarificar. Considero fundamental la distinción entre el nivel-empírico-de-análisis y la explicación-presuposicional-del-orden. Puesto en términos menos sesgados, deseo insistir en que una cosa es enfocarse en lo individual como punto del propio análisis empírico y otra muy distinta adoptar una posición “individualista” en términos de las presuposiciones acerca de las fuentes de los patrones de la acción en general. Un teórico colectivista puede, de hecho, enfocarse empíricamente sobre el nivel de la interacción individual o incluso en el nivel de la personalidad misma. De manera similar, un teórico individualista puede enfocarse no sobre el individuo aislado sino sobre una colectividad o incluso sobre un Estado-nación. El punto está en las suposiciones analíticas más generales que se hacen acerca de tal interacción individual empírica de tales procesos colectivos, por ejemplo, ¿qué tan relativamente importantes son las actitudes socializadas *a priori* comparadas con señales individuales y respuestas específicas, completamente contingentes?

No se puede argumentar, entonces, que el interaccionismo simbólico o las teorías fenomenológicas son preferibles debido a que se enfocan empíricamente sobre la interacción individual, por cuanto podría ser también —y, de hecho, ha sido con frecuencia— el área de estudio de los teóricos colectivistas. Deseo argumentar en este artículo que mientras el marco general para la teoría social puede derivarse sólo desde una perspectiva colectivista, el análisis empírico de la interacción individual debería luchar por incorporar, cuando fuere posible, el hallazgo empírico de los teóricos individualistas en las operaciones concretas, las estructuras y procesos de interacciones empíricas de individuos concretos. Creo que estos hallazgos son sustanciales incluso si, en términos teóricos más generales, son incapaces de suplir las presuposiciones del mismo análisis teórico.

La “Fenomenología” en su forma estricta y tradicional

En términos del debate de Hegel con Kant, es decir, en términos de uso estrictamente filosófico, la fenomenología podría aplicarse a cualquier teoría que acepte el poder estructurante independiente de la conciencia mientras niega el dualismo propuesto por Kant entre lo fenomenal y lo noumenal (lo fenomenal en términos de Kant) y los objetos externos (el reino noumenal). En términos de su aproximación a la acción, entonces, la fenomenología, ya que cree que los objetos están constituidos puramente por la conciencia, es radicalmente y directamente idealista. Cualquiera

teoría que espere ir más allá de los confines del idealismo o del materialismo, debería incorporar el dualismo de Kant y darle trascendencia en vez de rechazarlo.

La pregunta que queda es la aproximación que tal fenomenología, estrictamente considerada, asume del problema del orden. La teoría de Hegel debe considerarse como el prototipo de una fenomenología colectivista, aunque en su forma específica ciertamente no agota todas las formas posibles del género. Hegel se concentra en la estructura, la continuidad y el desarrollo de los *Geistes* supra-individuales —“espíritus” o “culturas”. Su método fue descriptivo y reduccionista, y no sorprende que en las ágiles manos de Dilthey su *Fenomenología del Espíritu* pudo convertirse en la base para la ciencia del espíritu, *Geisteswissenschaft*. Dilthey llamó a esta ciencia “hermenéutica” y en los años siguientes este compromiso hacia el poder estructurante de los patrones idealistas se ha convertido, como método y como teoría, en una corriente central del pensamiento colectivista-idealista. Podemos ver la tradición Dilthey-Hegel de la hermenéutica fenomenológica en aspectos significativos del trabajo de Weber; en el superior, aunque poco notado escrito del contemporáneo de Weber, Jellinek; en gran parte de la sociología de Parsons; y en los “post” contemporáneos o “neo-parsonianos” como Clifford Geertz y Robert Bellah. Para la mayoría de estos fenomenólogos colectivistas, el actor individual se concibe como una representación de un tipo cultural más amplio. A través de un proceso de interiorización el individuo llega a identificarse con la colectividad, y a través de la externalización lo colectivo llega a identificarse con el individuo. Como Hegel describe “la experiencia de lo que el espíritu es” en el capítulo sobre el amo y el esclavo en su *Fenomenología del Espíritu*: es la “unidad de sí mismo en su otredad [...] La unidad de una autoconsciencia diferente que, en su oposición, disfruta libertad perfecta e independencia: ‘Yo’ que es ‘Nosotros’ y ‘Nosotros’ que es ‘Yo’”³ (1977, p. 110).

Es posible, por otro lado, adoptar una aproximación más individualista al reino fenoménico, y es esta acepción la que se le ha aplicado tradicionalmente en la teoría social a la “fenomenología”. Tal teoría empieza, por supuesto, con Husserl. Él aceptó la cualidad estructurada de la realidad, pero insistió en que la fuente de tal estructura debe encontrarse en el proceso constituyente de la mente humana misma. Después de Husserl, el legado de la fenomenología tal como se entiende tradicionalmente se

-
3. Es precisamente esta tradición “estricta” de análisis fenomenológico la que, como veremos más adelante en este ensayo, provee la justificación para que gran parte de la sociología permita la designación de “fenomenológica”. Este es el fundamento filosófico de la posición de Tiryakian (1965, 1970, 1978) a través de los años, posición que ha atraído mucha crítica por parte de aquellos que podrían defender el individualismo de una posición fenomenológica más “tradicional”, pero ninguno de ellos está totalmente en lo correcto en términos de la síntesis de “fenomenología” y “sociología” que debe llevarse a cabo.

movió en dos direcciones muy diferentes, cada movimiento, por su parte, se dirigió hacia el dilema individualista. Aproximándose a una teoría más colectivista, Merleau-Ponty, Scheler y Schütz, entre otros, formularon la noción de “mundos de la vida” vinculados por la tradición. Al hacerlo trataron, directa o indirectamente, de reconciliar la hermenéutica fenomenológica con la fenomenología entendida más tradicionalmente en su sentido individualista.

Sin embargo, al mismo tiempo, otra escuela de seguidores de Husserl, la fenomenología existencialista, se movió hacia una concepción menos sensitiva estructuralmente, y más puramente individualista. Al lado de la noción de *lebenswelt*, que inspiró el movimiento en una dirección colectivista, Heidegger enfatizó la historicidad y la experiencia inmediata (existencia) en oposición a la insistencia sobre la estructura y la esencia de Husserl. Sartre completó esta “purificación” de Husserl al insistir en que es fuera de la experiencia individual de la nada que toda la conciencia surge. La fenomenología existencial toma el dinamismo del énfasis de la dialéctica hegeliana sobre movimiento y cambio, y los separa de cualquier consideración de un espíritu “omni-abarcante”. El resultado es una teoría individualista *par excellence* —el “yo” sin un “nosotros”, autoconciencia sin ninguna sociedad. Una vez la existencia es aceptada como el último árbitro de la sociedad y la estructura, la relación entre individuo y estructura se vuelve, en principio, irresoluble. Los sucesos erráticos, las inconsistencias y las sin-salidas del argumento entre existencialismo y estructuralismo apuntan a esta ruptura⁴.

-
4. El debate entre Sartre y Lévi-Strauss muestra cómo las tradiciones de la fenomenología tradicional y estrictamente comprendida se han llevado a tales extremos que sus defensores más destacados creen que no tienen nada en común. En *Being and Nothingness* (versión castellana: (1984) *El ser y la nada*. Buenos Aires, Madrid: Losada, Alianza Editorial [N. del E.]) (1966, p. 46), Sartre individualizó el movimiento fenomenológico tradicionalmente entendido: “Mi libertad es el único fundamento de los valores [...] Como un ser *por* cuyos valores existo, soy injustificable. Mi libertad es... ella misma sin fundamento”. La libertad, entonces, “se caracteriza por una obligación renovada de forma constante de rehacer el Yo que designa el libre arbitrio”. En respuesta a ese pensamiento, Lévi-Strauss en *The Savage Mind* (versión castellana: (2003) *El pensamiento salvaje*. México, Bogotá: Fondo de cultura Económica [N. del E.]) colectivizó a tal punto la tradición idealista que sugirió que los temas culturales procedieran sin ser internalizados por los individuos y que, de hecho, esos temas no tenían nada que ver con el “sentido” *per se*. “La Lingüística se nos presenta con una entidad dialéctica y totalizadora, una que está por fuera (o debajo) de la consciencia y la voluntad. El lenguaje es una razón humana que tiene sus propias razones de las cuales el hombre no sabe nada” (1966, p. 252). O bien, como insiste (1970, p. 64) en otro punto, “en mi perspectiva, el sentido nunca es el fenómeno primario... detrás de todo significado existe un no-significado”. Mientras que Sartre (1971, p. 111) en sus años posteriores trató de cubrir sus apuestas, él nunca dejó su individualismo; el resultado fue una serie frustrante de categorías residuales e indeterminación teórica, es decir, “lo que es esencial no es que el hombre se haga, sino que él haga aquello que lo hizo a él”.

Las sin-salidas pueden evitarse sólo al combinar una sensibilidad a las operaciones individuales que constituyen la "existencia", con una apreciación de las cualidades estructurantes de la mente: ambos momentos deben insertarse, además, dentro de una teoría más incluyente de los mundos de la vida y las tradiciones hacia la que algunos de los estudiantes de Husserl se dirigieron de forma incesante y que ha sido articulada de manera independiente por la tradición colectivista de la hermenéutica de Hegel y Dilthey. De hecho, por muchos años esto pareció precisamente la promesa de la escuela estadounidense de la sociología fenomenológica llamada "etnometodología", pero mientras el movimiento ha conllevado hallazgos empíricos brillantes esta promesa teórica más general nunca se cumplió.

Ahora miraré más de cerca el movimiento desde Husserl hasta Schütz y sus seguidores. Es en las vicisitudes de este desarrollo teórico, creo, que se puede descubrir precisamente lo que es necesario hacer si la reintegración teórica y la síntesis van a lograrse, aun si tal síntesis debe ser un anatema para algunos de los practicantes recientes de la fenomenología.

La fenomenología individualista de Husserl

Aunque insistiré en que Husserl iluminó los procesos individuales desde un marco presuposicional individualista, es importante reconocer desde el principio que él estaba, de hecho, muy al tanto de la existencia de la estructura y patrones de comportamiento en el mundo real: simplemente argumentaba que la fenomenología entiende correctamente que este orden procede de la conciencia, y desde la conciencia se entiende en una forma decisivamente individualista. Este orden debe venir desde, y de alguna forma ser completamente producido por el individuo: "El mundo Objetivo, el mundo que existe para mí, que siempre ha existido y existirá para mí, el único mundo que podrá existir para mí —este mundo, con todos sus Objetos... deriva su sentido de totalidad y su estatus externo ... desde mí mismo" (Husserl, 1977, p. 26).

Para entender el rol que juega la consciencia individual, debe hacerse la "reducción fenomenológica" —debe colocarse dentro de la duda radical la realidad del mundo como tal: "El mundo es para nosotros algo que sólo *demand*a el ser" (Husserl, 1977, p. 18, cursiva del autor). "El 'sentido de realidad' o 'sentido de estructura' viene sólo desde la persona individual: este es proporcionado a la conciencia *perceptualmente* como si fuera dado por mí mismo" (Husserl, 1977, p. 19). Para entender este proceso de percepción por medio del cual un sentido de realidad es construido —en otro vocabulario fenomenológico, el proceso de reificación que objetiviza la de otra manera azarosa línea de percepciones subjetivas— se requiere situarse fuera de la actitud "natural" o "ingenua":

La vida práctica diaria es ingenua. Ésta es inmersión en el mundo ya dado, sea experimentado, pensado, o valorado. Mientras tanto, todas aquellas producen funciones productivas intencionales de la experiencia, dado que las cosas físicas están allí simplemente, continúan anónimamente. Quien la experimenta no sabe nada de ellas, y

asimismo nada acerca de su pensamiento productivo. Los números, los complejos predicativos de los asuntos, los bienes, los fines, los trabajos, se presentan ellos mismos debido a la actuación escondida; son contruidos, miembro por miembro, son sólo observados ... Las actuaciones intencionales desde las que todo en últimas se origina permanecen sin ser explicadas (Husserl, 1977, pp. 152-153).

Husserl desea enfocarse, en otras palabras, sobre aquellas funciones intencionales productivas que se mantienen anónimamente como “actuaciones escondidas”, y como resultado de las cuales, desde su punto de vista, existe un mundo externo. Él llama a esto el reino de la “subjetividad trascendental”, por cuanto se enfoca sobre las funciones mentales creadoras de objetividad que existen aparte de la naturaleza particular de cualquier realidad históricamente específica o dependiente del contexto. Sólo al “poner entre paréntesis” tan particulares detalles puede descubrirse la realidad de la existencia que emana de las estructuras esenciales intencionales de la mente. Esta definición de la reducción fenomenológica es la fuente del programa distintivo de Husserl y de su enorme contribución empírica; es, al mismo tiempo, la fuente de su mayor debilidad teórica, extensiva a sus estudiantes y seguidores.

Lo que Husserl logró fue delinear algunas de las “técnicas constitutivas” esenciales de la consciencia. A través del análisis intencional, descubre “un modo de combinación exclusivamente particular a la consciencia” (Husserl, 1977, p. 39) por medio del cual los flujos de experiencia atomizada son transformados en realidad aparentemente trascendental y auténtica. Husserl sugiere que estas son, en primera instancia, técnicas por medio de las que la conciencia ordena la experiencia de espacio y tiempo continuo. Contrario a un “secuenciar incoherente”, por ejemplo, la mente asume que existen conexiones espaciales entre los elementos de la realidad percibida aun cuando estas conexiones no pueden, de hecho, verse realmente. La conciencia establece un “horizonte de referencia” tal que siempre es posible conectar las cosas que se ven con las cosas que no se han percibido, pero anticipa lo que va a verse, o debe hacerse si las formas van a completarse. Del mismo modo, dichas habilidades espaciales yacen sobre capacidades temporales. Sólo gracias a la memoria pueden conectarse las secuencias temporales unas con otras en vez de parecer ocurrencias azarosas. La capacidad para conectar el pasado, el presente y el futuro, permite que “nuevas evidencias restituyan las primeras evidencias” (Husserl, 1977, p. 60), es decir, que la mente constituye un todo a partir del cual cada secuencia sucesiva parece ser simplemente una parte. De forma más general, esta técnica constitutiva significa que “el objeto siempre se encuentra expectante como teniendo sentido para ser actualizado; todo momento de consciencia es un ‘índice’ de expectativas previas” (Husserl, 1977, p. 46).

Para permitir que los objetos recién encontrados mantengan el estatus de índice, se necesitan técnicas específicas. Existe el uso constante de

analogías: "Cada experiencia diaria involucra una transferencia analógica de un sentido objetivo instituido originalmente a un nuevo caso, cuya aprehensión anticipativa del objeto tiene un sentido similar ... Al mismo tiempo, ese componente de sentido en experiencias posteriores que prueba ser realmente nuevo puede funcionar a su vez como institutivo y encontrar lo pre-dado que tiene un sentido más rico" (Husserl, 1977, p. 111). Más aún, existe, asociación y "emparejamiento" de unas cosas con otras, gente con otra gente, y cada uno con el otro.

La importancia de tales intuiciones dentro de las capacidades de creación del orden y las actividades de creación del orden de la mente debería ser obvia para todos los que desearan entender la estructura sociológica del mundo que los rodea. Estas contribuciones se examinarán aún más cuando más adelante discuta acerca de los seguidores contemporáneos de Husserl. En este punto, sin embargo, deben discutirse algunas de las limitaciones de esta posición.

Primero, por supuesto existe el problema del idealismo mismo. Husserl no puede evadir el sello idealista: "Yo ... sólo tengo objetos como correlatos intencionales de modos de consciencia de ellos" (Husserl, 1977, p. 37), afirma, y describe su método como "idealismo trascendental". Aunque es unilateral a propósito, no obstante este método es unilateral a pesar de todo, por cuanto aunque de hecho los objetos puedan siempre estar mediados por la consciencia, de ningún modo son siempre creados por ésta; cualquier teoría que mire sólo tal mediación subjetiva dejará inexploradas las estructuras de poder y las restricciones culturales a través de las que algún aspecto de este objeto se convertirá en constituido antes de su mediación consciente.

Pero aun dentro del marco del idealismo, existe el problema de la decisión de Husserl por un modo de proceder individualista versus uno colectivista. Husserl mira dentro de la capacidad de producción de estructuras de la mente individual en vez de mirar dentro de las típicas estructuras y procesos de la cultura o de la visión del mundo colectiva. Mientras Hegel y Dilthey desarrollaron este último tipo de idealismo, Husserl procede de un modo individualista que tiene algo de la debilidad intelectual del pensamiento tradicional religioso. De hecho, en una de sus últimas grandes obras, Husserl cita con aprobación a San Agustín: "no salga, vaya dentro de sí mismo. La verdad yace en el interior del hombre" (Husserl, 1977, p. 91).

Husserl no era totalmente ajeno a tales atajos. Hacia el final de su vida indicó, en trabajos publicados e inéditos (por ejemplo Husserl, 1965), un deseo de combinar sus hallazgos con una explicación del elemento social *sui generis*. Tomando prestados algunos aspectos de Heidegger, sugiere que la construcción intencional del sentido resulta en, y se hace desde dentro de los *lebenswelten* o "mundos de la vida" (estilos cognitivos, patrones simbólicos, comunidades que están dadas). Es importante ver, de cualquier manera, que, mientras logra esta iluminación acerca de las limitaciones de su trabajo como teoría social, Husserl no

tuvo éxito en reconceptualizar las presuposiciones de su teoría como tal. Él fue tan consistente como pensador que, para la mayoría, tuvo éxito en introducir el *lebenswelt* dentro de su teoría, incluso sin hacerlo como una categoría residual. Este mundo colectivo externo, insiste, está constituido simplemente por la extensión de las técnicas que los individuos usan para construir sus mundos individuales —a través de la analogía, del emparejamiento y de otras técnicas que hacen cosas similares a la experiencia del propio pasado. Uno crea, en esta forma, el entendimiento de un mundo “normal” de otros que son como uno mismo (Husserl, 1977, p. 99, 119, 125).

Pero este es aún un modo de conciencia, y aún empieza con uno mismo: lo que Husserl ha concluido es simplemente que “no todos mis modos propios de conciencia son modos de mi auto-conciencia” (Husserl, 1977, p. 105). Los “otros” que son objetos de dichas técnicas de asociación aún carecen completamente de explicación. Husserl sólo puede decir, “permítame asumir que otro hombre entra en nuestra descripción perceptual” (Husserl, 1977, p. 110). Aunque reconoce, después de leer el trabajo del durkheimiano frustrado (*manqué* en francés en el original [N. del E.]) Henry Levy-Bruhl, que los analistas culturales —no simplemente fenomenólogos— también podrían iluminar una realidad bajo la “actitud natural” aún insiste en que el entendimiento de la estructura del *lebenswelt* (la tarea de los analistas culturales como Levy-Bruhl y Durkheim y también de los hermeneutas como Dilthey y Hegel) es sólo “preparatoria” para mostrar cómo el mismo *lebenswelt* es el resultado de la conciencia trascendental y la intencionalidad abstracta (ver la frase no publicada citada en Merlau-Ponty, 1978, p. 154). En tales momentos, parece que el mismo Husserl sucumbió a la tentación de transformar el momento colectivista desde una parte lógica de su individualismo teórico a una categoría residual no explicada.

Los revisores colectivistas de Husserl

Algunos de los más importantes estudiantes y seguidores de Husserl transformaron estas referencias de su trabajo desde categorías residuales en teorías acerca de la relación entre la intencionalidad y el impacto del orden colectivo supra-individual. Merlau-Ponty, por ejemplo, escribe acerca del “dilema” de Husserl que concierne precisamente a si el *lebenswelt* seguirá como una categoría residual o como una fuente de determinación independiente *vis-à-vis* con los objetos producidos por la conciencia individual. La intencionalidad, sugiere Merlau-Ponty (1978, p. 153), sólo opera en referencia a lo culturalmente dado: “no es la simple suma de las expresiones tomadas aisladamente”. Otro seguidor significativo, Alfred Schütz, argumentó que “nuestro mundo diario es, desde el principio, un mundo intersubjetivo de cultura” (Schütz, 1978, pp. 134-135). Schütz desarrolló lo que él llama una fenomenología más mundana que trascendental: inserta la actividad intencional trascendental en el contexto de la cultura supra-individual y trata de darles roles importantes

a las dos (por ejemplo, Schütz, 1967). Schütz y Merlau-Ponty erigieron fuertes y perceptivas proposiciones programáticas acerca de la relación individuo-orden, y Schütz, mucho más que Merlau-Ponty, realizó estudios empíricos detallados que estuvieron informados programáticamente. Que allí permanezca aún en los esfuerzos de Schütz una cualidad "de síntesis" más completamente "teorizada" es claro desde las proposiciones de resumen ofrecidas en el primer y tal vez más famoso artículo que publicó en inglés, *Phenomenology and the Social Science*:

La persona viviente ingenua ... automáticamente tiene en su mano, por así decirlo, los complejos significativos que son válidos para ella. De las cosas heredadas y aprendidas, desde la sedimentación de las tradiciones de diferentes clases, habitualmente, y sus constituciones de sentido previas, que pueden retenerse y reactivarse, su *depósito de experiencia* de su mundo de vida se construye como un complejo significativo cerrado. La experiencia del mundo de la vida tiene su estilo especial de verificación. El estilo resulta de los procesos de armonización de todas las experiencias sencillas. Éste está co-constituido por las perspectivas de relevancia y por los horizontes de interés que van a ser explicados (Schütz, 1978, p. 137).

Las tres últimas frases se refieren a la técnica de Husserl para "verificar" la familiaridad y objetividad del mundo externo: a través de la consistencia espacial y temporal; a través de las analogías desde uno mismo a otras personas; a través del emparejamiento; a través de los sentidos expectantes; a través de la indexación; la cultura que ya es compartida se hace más ampliamente aplicable a nuevos actores y a los eventos que pasan. Las primeras dos frases se refieren, por el contrario, a los complejos culturales colectivos que preceden la constitución individual. La relación entre las dos se asume, pero sigue sin explicarse.

La metodología temprana: la persecución revolucionaria de un compromiso teórico de Garfinkel

En las etapas tempranas e intermedias de su carrera, Harold Garfinkel continuó su esfuerzo para resolver el dilema individualista mediante la transformación de sus decisiones sobre las dicotomías, o categorías polares, es decir, para restaurar un momento social supra-individual que no es ni una categoría residual ni una indeterminación vagamente definida. El fondo matemático de Husserl le dio el falso sentido de orden justo como "sólo estando allí"; el activismo político y el socialismo de Merlau-Ponty le dieron un entendimiento más preciso del orden supra-individual históricamente específico que podría, en principio, incluir la restricción colectiva; Schütz se entrenó dentro de la tradición colectivista idealista, al tomar de Weber la noción de patrones normativos colectivamente enraizados. Garfinkel fue entrenado por Parsons y por Schütz. Él entendió más fácilmente, por tanto, que el orden está dado y es persistente y exterior a

cualquier actor individual. Empero, en tanto reconoce este orden como basado sobre la cultura institucionalizada, podría ver que iba a ser —era— continuamente revivido a través de las prácticas individuales.

Aunque Garfinkel produjo diversos artículos en las décadas del cincuenta y del sesenta del siglo xx, la proposición más poderosa de su posición inicial —y más exitosa, creo yo— fue su magnífico ensayo “*A conception of and Experiments with ‘Trust’ as a Condition of Concerted Stable Actions*” (Garfinkel, 1963), donde introdujo un completo esquema conceptual en el contexto de una serie de pruebas empíricas ingeniosas. ¿Fue simplemente accidental que este gran intento de incorporar la intención individual dentro del estudio del orden supra-individual estuviera dedicado al estudio de los “juegos”, el mismo prototipo de las instituciones que unen los deseos individuales a las necesidades sociales y que civilizan la rivalidad intensa al someterla a la mutua aceptación de reglas comunes?

El trabajo de Garfinkel se ha entendido propiamente como central a la tradición sociológica clásica en tan raras ocasiones, que es valioso estudiar este primer y muy importante artículo en forma detenida. Garfinkel identifica los juegos que estudia como “órdenes normativas” supra-individuales. La confianza se da en la medida en que este orden normativo se mantenga. ¿Cómo se mantiene? Para responder a esta pregunta, Garfinkel trata de sintetizar, por un lado, las tradiciones de Parsons y Durkheim, es decir, de la hermenéutica fenomenológica, y por el otro, la tradición fenomenológica tradicionalmente concebida que se remite a Husserl a través de Schütz.

Las reglas son, y tienen que ser, internalizadas. Pero ellas también deben “trabajarse”. Deben trabajarse ya que las normas o reglas son efectivas sólo porque operan en conjunto con la “conciencia” en un sentido fenomenológico: producen expectativas y comportamientos que se mezclan con las funciones de la conciencia creadoras del orden en el sentido de Husserl. Las reglas de un juego reposan en ciertas intenciones, crean ciertas “expectativas constitutivas” entre los jugadores. Las reglas, por lo tanto, exhiben las siguientes características: 1) los jugadores en el juego (es decir, los miembros de un grupo) esperan que las reglas sean aceptadas incuestionablemente —asumen la actitud natural e ingenua hacia ellas que, como sugirió Husserl, es parte de la vida diaria; 2) los jugadores esperan que todos los otros participantes en el juego exhiban la misma actitud.

¿Cómo se confirman estas expectativas? ¿Cómo se mantiene esta actitud natural? Los actores deben constituir la realidad conforme con sus expectativas. Si las reglas proveen “posibilidades categóricas” entonces también son eventos intencionales. Las personas trabajan para traer “todas las observaciones actuales [...] bajo la jurisdicción de eventos intencionales como casos particulares del evento intencional” (Garfinkel, 1963, p. 194). Cada situación nueva es un juego, por lo tanto está referida por definición e interpretación a las “reglas”, que se ven como

incorporadoras de las experiencias pasadas y que, de hecho, ayudaron a producir y dirigir esta experiencia previa justo como lo están haciendo, a su vez, con este nuevo evento. Hay entonces en cada juego un proceso en marcha de "normalización", la descripción de todos los eventos nuevos como normales y consistentes con los eventos pasados y con reglas omnibarcantes. Las técnicas específicas de normalización —Garfinkel sigue a Schütz y a Husserl al sugerirlo— son la compatibilidad, la tipicidad, la analogía, la asociación y la más interesante de todas, la "cláusula de etc.", que sostiene que no puede esperarse que ningún conjunto de reglas se refiera de antemano a cada clase posible de evento. De esta manera, cada conjunto de reglas dado puede extenderse y reformarse para cubrir nuevas situaciones. Ya que estas técnicas intencionales se emplean continuamente, la "actitud natural" puede mantenerse hacia las reglas por los miembros de los grupos sociales: las reglas existen, trabajan, creemos en ellas así como todos los demás. Lo que pasa realmente es que elaboramos y extendemos reglas para hacer que nuevas situaciones encajen y por lo tanto forzamos las reglas a encajar con la realidad objetiva en vez de limitar cada realidad a las reglas; esta es la naturaleza de la acción normativizante.

Lo que amenaza el orden social es la violación de las expectativas constituyentes de forma tan dramática que el nuevo evento no puede normalizarse. El nuevo evento, en este caso, produce un sin-sentido en vez de sentido, y aunque Garfinkel no lo dice así, en tales periodos deberían producirse normas radicales o revolucionarias que deberían permitir que se jugara un juego nuevo y diferente. El sinsentido en este uso sutil se guía por una definición sociológica operacional: implica un evento que define el hecho de hacer analogías. Cuando esto ocurre, ha habido, en palabras de Garfinkel, una "ruptura [de] la congruencia de las relevancias" y la "intercambiabilidad de los puntos de partida". La "cláusula etc." no es lo suficientemente plástica: la memoria colectiva funciona mal; no se puede entender la realidad como algo tradicional. El orden normativo se rompe.

Debido a su compromiso con el orden social supraindividual, la sensibilidad de Garfinkel a la fenomenología entendida de forma más tradicional ha producido algunos resultados notables. Él ha mostrado que el orden normativo, es decir, la integración cultural, depende —como Durkheim insistió— de los procesos de representación⁵ individual⁶. De

5. *Vorstellung* (N. del Ed.)

6. Un caso típico de la distancia frustrante y por completo inapropiada que se ha desarrollado entre las tradiciones fenomenológicas estricta y tradicionalmente definidas ha sido la inhabilidad de muchos teóricos e intérpretes para entender que el mismo Durkheim dependió poderosamente de una teoría de la "intención" o "significación" individual para desarrollar su posterior teoría del orden colectivo simbólico (Alexander, 1982b, pp. 247-250). Durkheim descubrió que los individuos "nombraban" objetos externos (ideales o materiales) a través de la "representación"; este nombramiento especificaba algunas expectativas y

diversas maneras importantes, tal integración se sostiene de evento en evento a través del proceso normalizador que Husserl describió primero. Por esta razón, Garfinkel puede insistir en que las reglas existen dentro más que fuera de los actores, y él puede argumentar que la sociología debería prestar cuidadosa atención a tal “trabajo acomodativo”. Aunque desde esta perspectiva el orden colectivo, de hecho, no tiene la cualidad de un producto emergente, Garfinkel claramente imagina, en esta etapa de su carrera, que este trabajo acomodativo ocurre sólo con referencia a las reglas internalizadas: las expectativas constitutivas existen y las interacciones se llevan a cabo sólo en relación a la cultura internalizada que produce un sentido acerca de la naturaleza de un orden legítimo. Por eso, cuando se discute la ruptura del orden, Garfinkel no apunta simplemente a fallas de tipificación individual —aunque estas ciertamente deberían, por fuerza de las circunstancias, tener que estar involucradas— sino a procesos sociales: a las “modificaciones de ambientes reales” que ocurren debido a que se introducen nuevas culturas que demandan un nuevo aprendizaje y crean nuevos ceremoniales o debido a que transformaciones instrumentales se han llevado a cabo mediante la coerción o la fuerza.

**El “dilema individualista” y el posterior
retorno de la etnometodología
a una posición anti-colectivista**

Para apreciar las dificultades que Garfinkel superó tentativamente en este trabajo temprano debemos hacer memoria del dilema que involucra el pensamiento individualista. Si los teóricos van a mantener su individualismo en una forma clara y honesta, deben introducir una aleatoriedad abrumadora en su descripción del mundo, negando básicamente que los patrones existen fuera de situaciones específicas. La mayoría de los teóricos, sin embargo, a menos que sean psicólogos o nominalistas, no estará satisfecha con tal posición y se inclinará a asumir el momento colectivista. Aunque, en cuanto los compromisos formales con el individualismo sean mantenidos, tal momento colectivista puede ser introducido sólo de forma residual; y por tanto será indeterminado y teórica y empíricamente frustrante. La tensión producida al estar presos de este dilema —ser empujado entre la azarosidad y la indeterminación— usualmente produce que se acuda a argumentos de “última instancia”, que sugieren que aunque las dimensiones colectivistas pueden existir, “en última instancia” la negociación individual crea realmente el orden social.

Garfinkel, por el contrario, ofrece algunos pasos tentativos como verdadera solución teórica. Su detallada atención a las prácticas intencionales parecía diseñada para mostrar qué tan omnipresentes estaban realmente las reglas colectivas supra-intencionales; su énfasis en el significado de

tradiciones, y de forma simultánea internalizaba y externalizaba el objeto que creaba. Deseo sugerir que Durkheim articuló aquí casi el mismo tipo de proceso fenomenológico subjetivo que Husserl y sus seguidores.

las reglas, por otro lado, fue usado para atestiguar sobre la absoluta ingenuidad con la que los individuos deben "trabajar" continuamente si este orden va a mantenerse. Por un lado, la confianza a priori es fundamental a la misma sensibilidad de la vida de un individuo; por el otro, esta confianza yace sobre las acciones normativizantes de individuos solos. Lo que Garfinkel ha sido capaz de hacer, y aquí regreso a una distinción ofrecida en la introducción de este artículo, es abrazar el elemento contingente, puramente individualista, como un nivel de análisis más que como un precursor del orden social mismo.

A pesar de esta confianza sintética, aún en este trabajo temprano existen algunas ambigüedades problemáticas en la explicación de Garfinkel. Aunque ha argumentado claramente que las reglas colectivas son, de hecho, *sui generis* y no reducibles a intenciones y prácticas, sugiere en varias proposiciones pragmáticas un punto exactamente opuesto. "La manera en que un sistema de actividades está organizado significa lo mismo que la manera en que sus características organizacionales están produciéndose y manteniéndose" (Garfinkel, 1963, p. 187.) ¿Puede Garfinkel realmente querer decir aquí que las reglas (la vía en que un sistema de actividades está organizado) son la misma cosa que las prácticas (la forma en que estas actividades organizacionales son producidas y mantenidas)? Parece tentado aquí a volver al individualismo de Husserl. La ambivalencia respecto a si la contingencia es, de hecho, un nivel de análisis empírico o una posición presuposicional, se revela notablemente en la siguiente proposición, extraída de ese trabajo temprano: Los "Fenómenos estructurales [...] son productos emergentes del [...] trabajo acomodaticio por medio del cual las personas se encuentran desde dentro de ambientes que la sociedad confronta con las estructuras sociales establecidas, que son los productos ensamblados de la acción dirigidos a estos ambientes" (Garfinkel, 1963, p. 187). Ahora, si los fenómenos estructurales son, de hecho, simplemente productos emergentes, entonces son, es cierto, simplemente los productos ensamblados de la acción; pero tales estructuras no pueden, al mismo tiempo, confrontar los individuos desde el exterior.

En estas ambiguas proposiciones estudiadas, Garfinkel ha retornado a la prisión del dilema individualista: evidentemente, para retener un compromiso con el individualismo, se sintió compelido a hacer sus afirmaciones de restricción colectiva extremadamente indeterminadas. Esta presión en su trabajo temprano emerge por completo en *Studies in Ethnomethodology* (1967)⁷, y su trabajo más reciente se mueve a una posición decisivamente individualista.

Pero antes de examinar este movimiento que acaba con la síntesis, es importante reconocer que en los *Studies* permanece una fuerte tendencia a una conceptualización sintética valiosa y, especialmente, de investigación empírica informada por éste. Garfinkel declaró aquí que su sujeto

7. Versión castellana: Garfinkel, H. (2007) *Estudios de Etnometodología*. Barcelona/Bogotá: Anthropos, Universidad Nacional de Colombia (N. del E.)

es la “explicación” [accounts]. Los actores creen que deben ser capaces de explicar los nuevos eventos, y sólo pueden hacerlo en términos de sus anteriores expectativas y sentido común normativamente estructurado. Pero Garfinkel sugiere que estas explicaciones son, en realidad, constitutivas de escenarios que ellos proponen simplemente para describir. Precisamente esta circularidad nos permite entender la reproducción de normas y reglas frente a eventos y situaciones continuamente cambiantes. La necesidad de explicaciones, por supuesto, es simplemente otra forma de decir que la acción es “indexical”, que los nuevos objetos son tratados como signos de conocimiento anterior: esta cualidad de “indexicalidad” es básica si va a mantenerse un suave y continuo orden normativo. A través de las “prácticas de los miembros”, por lo tanto, la acción social es una “familiaridad consumada”. Debe concebirse que todas esas prácticas, sin embargo, ocurren en relación a las “suposiciones de fondo”. Garfinkel sostiene con frecuencia que los actores intencionales “consultan aspectos institucionalizados de la colectividad”. Reconoce que hay una “cultura común” desde la que siempre debe deducirse la acción. Así, al analizar la forma como el personal de la salud pública investiga los suicidios, Garfinkel argumenta que emplean el “método documental”: usan fragmentos de información que encuentran no para “inducir” en una forma objetivista lo que “realmente pasó”, sino para “documentar” las expectativas anteriores que se tenían. Sugiere que esta práctica de “*ad hocing*” es fundamental para el mantenimiento de cualquier cultura común.

Hay corrientes en etnometodología contemporánea que, a pesar de su auto-presentación individualista e iconoclasta, continúan esta línea del trabajo de Garfinkel al mantener el intento de sintetizar las técnicas individuales intencionales con el poder de la cultura normativa. En este trabajo la atención sobre las “prácticas de los miembros” es importante como un nuevo nivel de análisis empírico iluminador: no es la base para una alternativa a la sociología colectivista, es decir, no se toma como la presuposición necesaria para un entendimiento completamente individualista del orden social. Tal vez el ejemplo sistemáticamente más desarrollado de tal etnometodología es el de Cicourel. En *Cognitive Sociology* critica la sociología colectivista por “no dirigir su atención a cómo el actor percibe e interpreta su entorno, cómo ciertas reglas gobiernan los intercambios, y cómo el actor reconoce que es tomado por estándar, ‘familiar’, ‘aceptable’...” (Cicourel, 1974, p. 16). Está sugiriendo, en otras palabras, la necesidad de traer al juego un nuevo nivel de análisis empírico. Por supuesto, Cicourel exagera la importancia de tales reglas intencionales, argumentando que suplen la “estructura profunda” de normas y valores y el rasgo “crítico” de todo comportamiento de rol. Ignora, posteriormente, las iluminaciones de la intencionalidad que se han desarrollado fuera de la tradición Husserliana; por ejemplo, en la teoría del mecanismo de defensa de Freud y la teoría del “acto” de Mead. No obstante, Cicourel ha utilizado el periodo medio de conceptualización de Garfinkel para explorar nuevos aspectos significativos del orden normativo en el mundo social.

Molotch (1974) y Tuchman (1978) han hecho, de forma similar, buenos usos empíricos de estos conocimientos, sugiriendo que los reporteros de periódicos no descubren tantos hechos empíricos nuevos como los que normalizan, que usan el método documental para demostrar y especificar expectativas pre-existentes. Leiter (1976) ha mostrado cómo los maestros, sin conocer a sus estudiantes, leen sus expectativas e interpretan sus acciones de formas que sostienen el orden normativo del salón de clase, a menudo tan desalentador para los propios estudiantes. Zimmerman (1969) ha mostrado cómo las agencias de bienestar transforman los expedientes de los clientes que son fragmentarios y dudosos en expedientes difíciles y rápidos, que simplemente reproducen las expectativas convencionales acerca de su comportamiento. Kitsuse (1969) (y Cicourel, por supuesto) han mostrado cómo el control social de las desviaciones con frecuencia no es más que hallar formas de documentar expectativas previas. Otros analistas, como Zimmerman y Pollner (1970), han descrito cómo aún las ciencias sociales objetivas confían en conceptos que son indexicales no sólo para los científicos sino para los sujetos, y que por esta razón tienden a reproducir el conocimiento de sentido común de una sociedad dada en vez de estudiarlo desde una posición verdaderamente independiente.

Debo virar ahora a los desarrollos en los *Studies* de Garfinkel que fallan en superar el dilema individualista, por cuanto en la mitad de esta conceptualización más rica y más elaborada de un nuevo nivel de análisis empírico —el nivel de contingencia e intencionalidad individual— Garfinkel sugiere simultáneamente que la etnometodología debería, de hecho, verse no como una iluminación empírica sino como una contra-teoría del orden: como una teoría individualista que es más alternativa que complemento para la tradición sociológica clásica.

Para entender la diferencia entre estas dos versiones de lo que está, aparentemente, en la mente de Garfinkel y sus seguidores, esto es, la tradición etnometodológica, basta con examinar de cerca el tratamiento de Garfinkel —o mejor, sus dos tratamientos— de la práctica intencional que él llama “*ad hocing*”. Por un lado, utiliza esta noción de forma que la hace paralela a lo que semióticamente llama “significación”: un actor que encuentra un objeto lo usa como un signo o símbolo para “representar” o “significar” la relación con un sistema más general de sentido a esta circunstancia particular. Participar en *ad hocing*, entonces, es usar indexicalmente algún objeto nuevo. Esta explicación ejemplifica claramente la ambición sintética de Garfinkel, porque esta es, precisamente, la forma de combinar la contingencia con la importancia de sostener el orden colectivo. Así, Garfinkel describe cómo un estudiante graduado “codificador” [“*coder*”] participa en *ad hocing* en el curso de la investigación que él hace sobre archivos de clínicas:

Él trata los contenidos de las carpetas (es decir, el material que va a codificar) como permaneciendo en relación de significación confiada al ‘sistema’ en las actividades de la clínica (es decir, la organización a la cual se refieren los contenidos de la carpeta). Como

el codificador asume la ‘posición’ de un miembro competente a los acuerdos a los que él busca dar una explicación, puede ‘ver el sistema’ en el contenido real de la carpeta (Garfinkel, 1967, p. 22).

(El codificador) debe tratar los contenidos de la carpeta como estando cerca [proxy] del orden social y de las actividades de la clínica. Los contenidos de las carpetas pasan por las formas socialmente ordenadas de las actividades de la clínica como *representación* de ellas; no describen el orden, no son evidencias del orden. Es el uso del codificador de los documentos de las carpetas como *funciones de signo* las que quiero señalar al decir que el codificador debe conocer el orden de las actividades de la clínica que él está mirando para reconocer los contenidos reales como una apariencia del orden (Garfinkel, 1967, p. 23).

Aunque algunas páginas después, Garfinkel sugiere que esta conexión vital entre la práctica *ad hocing* y la referencia más amplia sobre la que ésta está basada debería romperse.

Suponga que tenemos como suposición que para describir un uso como un rasgo de una comunidad de entendimiento debemos, en principio, saber en qué consiste el entendimiento común substantivo. Con éste, tenemos como suposición la acompañante teoría de los signos, acorde a la cual “signo” y “referente” son propiedades de algo dicho y algo hablado, respectivamente, y que en esta forma propone que signo y referente estén relacionados como contenidos correspondientes. *Al tener tal teoría de lo signos también tenemos, por lo tanto, la posibilidad de que un acuerdo compartido invocado sobre problemas substantivos explique un uso.* Si estas nociones se tienen, entonces lo *que* las partes hablan podría no ser distinguido de *cómo* las partes estuvieron hablando (Garfinkel, 1967, p. 28, énfasis alterado por el autor).

Garfinkel hace un claro y, creo yo, desastroso movimiento hacia el individualismo. Está sugiriendo que aquello de lo que las personas hablan —el sentido de lo que están diciendo— puede entenderse con referencia a un marco normativo o cultural más amplio dentro del cual hablan. Si el signo puede separarse del referente cultural, entonces para entender el sentido de un signo sólo nos quedan las mismas técnicas de intencionalidad individual. Garfinkel mantiene, de hecho, que el sentido de un signo es el producto de técnicas interaccionales, los gestos constitutivos que Husserl llama analogía, normalización, perspectiva compartida, a los cuales Garfinkel adiciona algunos otros propios.

“Una explicación de lo que las partes estaban hablando debería entonces consistir enteramente en describir *cómo* las partes han estado hablando; de suplir un método para decir lo que quiera decirse, para hablar sinónimamente, hablar irónicamente, hablar críticamente, hablar narrativamente, hablar metafóricamente,

hablar en forma de pregunta y respuesta, mentir, dar ejemplos, hablar doblemente, y el resto” (Garfinkel, 1967, pp. 28-29).

Garfinkel concluye ahora que “el sentido reconocido de lo que una persona dice consiste sólo y enteramente en reconocer el método de su habla, en *ver cómo habla*” (Garfinkel, 1967, p. 29).

No obstante este movimiento que acoge el individualismo como posición presuposicional más que simplemente como un nivel del análisis empírico, transforma un importante conocimiento sintético en una presuposición unilateral dudosa. El hecho de que un hablante usara sinónimo, ironía, metáfora, en realidad no nos dice nada sobre lo que dijo; simplemente nos permite entender cómo se produjo este “qué”. Aunque es precisamente por medio de esta insistencia en apartar los signos y sus referentes —prácticas de reglas— que Garfinkel puede insistir en sus *Studies* en que las estructuras sociales son completamente emergentes de las prácticas, razona que a partir de esto la etnometodología no necesita seguir a la “sociología” en su análisis de las reglas y la cultura institucionalizada. Garfinkel escribe que “los acuerdos organizados socialmente emplean la fraseología que se convierte en un representante [*by-word*] del movimiento etnometodológico, que *consiste* en varios métodos para lograr la explicación de formas de contextos organizacionales” (Garfinkel, 1967, pp. 33-34, cursivas añadidas por el autor).

Este individualismo radical contradice completamente la línea más sintética del trabajo de Garfinkel, una línea que, como hemos visto, aún era muy visible en los mismos *Studies*. Cuando Garfinkel argumenta, por ejemplo, que el “sentido reconocible [...] no es independiente de las ocasiones socialmente organizadas para su uso” (Garfinkel, 1967, p. 3), está negando el mismo fenómeno de la indexicalidad que había elaborado anteriormente, para acordar que la noción para la indexicalidad y las nociones a priori de sentido reconocido son precisamente los medios a través de los cuales el sentido de cualquier ocasión particular se afirma. Cuando argumenta que los “rasgos racionales *consisten* en lo que los miembros hacen” (Garfinkel, 1967, p. 3), está eliminando de forma similar los mismos referentes colectivos que le habían permitido evadir lo azaroso de las cualidades asociales de la fenomenología temprana: él había asumido en una ocasión que la racionalidad cultural pone un estándar de orden legítimo con el que tienen que compararse necesariamente las acciones de los miembros que están teniendo lugar. Garfinkel ha reducido su teoría a un pragmatismo de tipo puramente experimental. Como él escribe en la misma línea de los *Studies*, introduciendo un capítulo que fue claramente escrito justo antes de la publicación: “Los siguientes estudios buscan tratar las actividades *prácticas*, las circunstancias *prácticas*, y el razonamiento sociológico *práctico*” (Garfinkel, 1967, p. 1, cursivas del autor). Como veremos más claramente en la parte posterior de este ensayo, esta reducción a lo “práctico” hace el posterior trabajo de Garfinkel similar a la tradición del interaccionismo simbólico que él siempre había despreciado.

No obstante, antes de virar a la tradición interaccionista, sigamos las implicaciones del giro individualista que ocurrió en el periodo medio del trabajo de Garfinkel. Lo que fue crítico acerca de este viraje fue que estableció el auto-entendimiento oficial del movimiento etnometodológico. Los *Studies* de Garfinkel, después de todo, se desarrollaron durante los años sesenta, la misma década en la que la “etnometodología” primero ganó controversia y atrajo hacia sí jóvenes estudiantes. La inclinación hacia la rebeldía y la apariencia revolucionaria de esta tendencia, tal como la interpretaron esos jóvenes estudiantes en relación con la reinante sociología funcionalista de la época, fue, de forma irónica, precisamente la cualidad individualista y anti-normativa, que debilitó las partes potencialmente más significativas de la contribución de Garfinkel. Seguir la “etnometodología” era rechazar la “sociología”, es decir, rechazar una disciplina comprometida con un empuje más colectivista. Por esto, si este individualismo caracterizó correctamente los estudios etnometodológicos o no lo hizo, ciertamente informó su propia percepción. De hecho, cada uno de los estudios más sintéticos a los que me he referido arriba —realizados por Cicourel, Zimmerman, Kitsuse, Pollner, Leider *et ál.*— tratan de articular sus hallazgos no en términos de la relación entre intencionalidad y creencia sino en términos de las solas prácticas. En el periodo posterior, el verdadero comportamiento de la etnometodología se conformó con esta forma de entenderse a sí misma.

Posiblemente el corpus más conspicuo de este trabajo posterior que ha dejado de lado la teoría de la significación es el análisis de lenguaje iniciado primero por Sacks y ahora llevado a cabo por una red de investigadores que constituye una deliberada escuela de “Análisis Conversacional”. Para este grupo es la naturaleza de la interacción conversacional misma la que determina las acciones de cada hablante: la necesidad de intercambiar hablantes sin excesivos baches o tener algo en común, el problema de cambiar de tema sin perder continuidad, el número de hablantes, la visibilidad o falta de visibilidad de los compañeros en la conversación. No sólo es el sentido del lenguaje a priori considerado irrelevante —la cultura intervenida del “juego del lenguaje” en el sentido de Wittgenstein— sino el sentido mismo el que ha perdido completamente el interés. No sorprende que esta rama de la etnometodología posterior sea más positivista y latentemente materialista que cualquier otra, aunque puede variar desde el enfoque sobre las decisiones individuales (Pomerantz, 1980) a la elaboración de “sistemas de intercambio de discurso”, que son sostenidos para localizar giros de acuerdo a una economía de la interacción (Sacks *et ál.*, 1974).

Tal vez lo más revelador del posterior giro individualista de Garfinkel es el trabajo de Pollner, porque continúa preocupándose por los sentidos como tales. En “*Explicative Transactions: Making and Managing Meaning in Traffic Court*” (1979), Pollner provee una ponderada descripción de los enormes esfuerzos preventivos que la vida diaria conlleva, aun en la bien institucionalizada localización de una Corte de Justicia. Debido a

la contingencia producida por la temporalidad, los actores emplean un repertorio de técnicas para posibilitar el sentido de proceder: crean ejemplos, hacen excepciones, hacen visibles las cosas, ordenan y reordenan secuencias temporales, cuidadosamente tratan de mantener los "horizontes" de sus acciones. Aunque Pollner desea hacer más que describir técnicas intencionales en un contexto etnográfico: desea describir cómo se crea el sentido de la experiencia de la Corte como tal. Está proponiendo que el sentido de lo que sucede en una Corte que atiende asuntos de tránsito es, simplemente, el producto de las técnicas interaccionales que él ha descrito. "Lo que uno hace después", escribe, "se verá como la definición de lo importante y significativo de lo otro que hizo antes".

¿Pero puede el significante realmente separarse así del referente? Una acción posterior puede definir la mía propia sólo en tanto ambas se refieran a, y puedan interpretarse claramente por, un elaborado y complejo sistema cultural de sentidos anteriores. ¿Está el juez en una Corte "constituyendo" sentidos, como Pollner querría sugerir, o está —con la significativa variación individual— "promulgándolos"? Cuando un juez expresa incredulidad en una acusación que se registra de forma inconveniente o ilegítima, ¿está "inventando" una acusación legítima, o está simplemente usando técnicas normalizadoras para asegurar que los eventos que están pasando se ajusten a normas bien establecidas acerca de lo que la acusación "debería ser"? Lo que Pollner concluye en ese escrito al aprobar la insistencia de Mead en que el sentido de un acto está determinado por la respuesta a éste —veremos que es una posición que no es necesariamente representativa de la línea principal del pensamiento de Mead—, muestra, una vez más, cómo la etnometodología posterior se movió hacia la tradición a la que originalmente se opuso.

Desde hace mucho, el mismo Garfinkel ha proveído investigaciones publicadas en el que la posterior línea individualista podría ser examinada de forma "pura": ha confinado sus esfuerzos públicos, en lo principal, a ser un *maître* de los estudiantes que han articulado por sí mismos su posterior posición en formas más efectivas. Lo que Garfinkel y sus estudiantes estudian ahora es el "trabajo", los detalles de la acción "práctica" y contextos naturales altamente circunscritos. El ensayo de Garfinkel sobre la ciencia, sin embargo, permite algún conocimiento dentro de lo que este nuevo vocabulario implica. Al estudiar cómo las iniciales observaciones científicas del pulsar óptico llegaron a hacerse, Garfinkel *et ál.* (1981) insisten en que se relacionan sólo con la "eficacia ... *in situ*" de las acciones de los científicos. Sin referencia a las normas científicas, sean formales o informales, o a las expectativas anteriores paradigmáticas o temáticas de los mismos científicos, sugieren que "las propiedades que sus (es decir, de los científicos) prácticas competentes tienen en producción local" son completamente "producidas intencionalmente". Este estudio se relacionó, de hecho, con las herramientas e instrumentos que los científicos usaron, las palabras que dijeron y las notas que tomaron, con los "objetos mundanos" que permitieron "incorporar la práctica" y que,

juntos, crearon “la forma *material* del pulsar existente” (cursiva añadida por el autor). Es claro que la etnometodología tardía de Garfinkel se ha convertido más en el análisis conversacional que su movimiento individualizante estimuló primero: es un estudio de material práctico situado sin referencia al sentido, dejando solas las tradiciones de la cultura por medio de las que, de acuerdo al anterior trabajo de Garfinkel, tal sentido debería tener que informarse.

El interaccionismo de Mead: el dilema individualista, ¿resuelto o reinstalado?

Como Lewis y Smith (1980) han afirmado, el desarrollo teórico de George Herbert Mead desde el pragmatismo americano, esa original filosofía estadounidense, estaba dividida marcadamente, aunque de forma sutil, entre un entendimiento de la acción más individualista y otro más colectivista. Muy bien conocida, por supuesto, es la línea del individualismo pragmático. James desarrolló una teoría personalizada del sentido que reclamaba que un concepto *significa* (en cursiva en el original [N. del E.]) la experiencia a la cual lleva. El mandato del método pragmático es, desde esta perspectiva, probar todas las creencias conceptuales con la experiencia práctica, en palabras de James, “determinar el sentido de todas las diferencias de opinión al hacer la discusión depender tan pronto como sea posible sobre algún tema práctico”. Aunque el trabajo de Dewey es más ambiguo, con frecuencia muestra un enfoque exclusivo en forma similar sobre el “aquí y ahora”, y evidencia una oposición similar a la noción de existencia de una tradición omni-presente e idealizada, de compromisos a priori. Su individualismo “americano” coloreó con frecuencia y de forma decisiva su pensamiento: subjetividad es “iniciativa, inventividad, recursividad variada, y la suposición de responsabilidad en la escogencia de creencia y conducta” (Dewey, 1957, p. 200). Sostiene con frecuencia que los individuos no son simplemente moral sino *teóricamente* responsables por sus escogencias y creencias. El orden social, por lo tanto, debe recomenzarse continuamente: “la sociedad es una palabra, pero infinitamente muchas cosas”. Cuando escribe en esta vena, la teoría de Dewey precluye la generalización simbólica sobre la que cualquier noción de un orden subjetivo supra-individual debe descansar. Escribe, por ejemplo, que “el nuevo método pragmático, toma el efecto al sustituir la pregunta en estos hechos específicos, cambiantes y relativos por una solemne manipulación de nociones generales” (Dewey, 1957, p. 200).

Contra esta línea nominalista en el pragmatismo está la línea más colectivista y sintetizante que es menos conocida. Al trabajo de Charles Peirce no se le ha dado vencimiento, aunque fue él quien fundó la filosofía pragmática y quien es reconocido por sus contemporáneos como su más original y sistemático pensador. Aunque la teoría de Peirce no será considerada sistemáticamente aquí, su punto fundamental puede, no obstante, proponerse en términos simples. Peirce intenta de manera vigorosa reconciliar la necesidad —y la existencia empírica— de una comunidad de ética

y obligación, con un énfasis pragmático sobre la experiencia en el mundo real como base de la verdad. Para perseguir esta síntesis, desarrolló la primera teoría elaborada de los signos, y argumentó que tal sistema de símbolos debería haber probado el contexto para cada acto experiencial. Este esfuerzo sintético de Peirce no fue totalmente exitoso, pero no cabe duda acerca de la naturaleza de su ambición o la confianza sintetizadora de este trabajo. Lejos de separar los signos de los referentes —el problema que encontramos en la etnometodología tardía—, Peirce desarrolló su teoría de la significación mejor para explicar la razón práctica. Podemos entender la naturaleza de este logro al examinar el pensamiento de Mead, porque mientras Mead fue sólo indirectamente afectado por Peirce (particularmente vía Roice), su relación a un pragmatismo más individualista fue la misma (ver, por ejemplo, la discusión de Mead del realismo y el pragmatismo en Mead, 1936, pp. 326-359).

En el trabajo de Blumer, y en la mayoría del interaccionismo simbólico, el "simbolismo" como tal parece haber desaparecido por completo, y con éste las posibilidades para cualquier integración del interaccionismo con la tradición colectivista. Sin embargo, lo que debe entenderse, de cualquier manera, es que, contrario al empuje del interaccionismo contemporáneo, el simbolismo fue absolutamente central en el pensamiento de Mead. Él no acepta la contingencia como una presuposición, la preserva como un momento empírico vital. De hecho, se da cuenta de que los sistemas simbólicos supra-individuales eran los más importantes creadores de los objetos individuales. Es esta 'simbolización' —argumentó—, no es el individuo *per se*, el que "constituye los objetos no constituidos anteriormente", y luego afirmó que los "objetos [...] no deberían existir excepto para el contexto de las relaciones sociales en donde ocurre la simbolización" (Mead, 1964, p. 165).

El lenguaje no simboliza simplemente una situación u objeto que ya está ahí por adelantado; hace posible la existencia o la aparición de esa situación u objeto, por cuanto es parte del mecanismo por medio del que esa situación u objeto fue creada ... Los objetos [son] dependientes de estos sentidos o constituidos por ellos (Mead, 1964, p. 165).

Al mismo tiempo, sin embargo, Mead enfatizó —más que aquellos inscritos en la tradición de la hermenéutica fenomenológica— el significado de la interacción concreta individual, que él llamó la "conversación de los gestos". Los gestos son cada clase de movimiento o expresión en la que la gente se involucra, incluyendo el lenguaje. Con los gestos, Mead entró al mundo de experiencia y activismo de los pragmatistas, pero entró en una forma distintiva y sintetizante.

Los "gestos" pueden, en principio, tratarse como dependientes de su sentido, ya sea sobre una estratagema individual o sobre un marco simbólico más generalizado. Es esta última posición la que Mead toma, aunque veremos que él no deja la primera como una dimensión empírica

significativa. El sentido de los gestos, insiste Mead, no está abierto a una manipulación individual en forma considerable: “los gestos [...] son símbolos significativos ya que tienen el mismo sentido para todos los miembros individuales de una sociedad dada o grupo social, es decir, hacen surgir respectivamente las mismas actitudes en los individuos, haciendo que surjan en los individuos que responden” (Mead, 1964, p. 159). Entonces, lejos de proveer la racionalidad para un retorno al individualismo, Mead ve realmente su teoría de los gestos como medios para entender cómo la contingencia de la acción individual está entremezclada dentro de la estructura simbólica. Los gestos, cree él, hacen posible “la simbolización de la experiencia” dentro de un campo de sentido más amplio (Mead, 1964, p. 128). Los gestos permiten a la gente unir su experiencia nueva y continua a las categorías sociales: en palabras de Durkheim, “representar” el mundo a sí mismos en el proceso de objetivizarse a sí mismos en el mundo. Fue para enfatizar y elaborar el carácter social de los hechos que Mead desarrolló, de hecho, la noción del “otro generalizado”.

El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de otros miembros individuales del mismo grupo social o desde el punto de vista generalizado del grupo social como un todo al que él pertenece [...] El individuo [se trae] a sí mismo dentro del mismo campo de experiencia de otro individuo con relación a quién él actúa en una situación social dada. La razón no puede convertirse en impersonal (un desarrollo sobre el que esta experiencia inter-individual depende) a menos que tenga una actitud objetiva, no afectiva hacia sí misma; de otra manera sólo tenemos consciencia, no *auto*-consciencia” (Mead, 1964, p. 202).

El impacto socializante de este “otro generalizado” se elabora de forma crítica en la teoría del juego de Mead, un análisis que hace la misma clase de contribución profunda para integración empírica, como el ensayo temprano de Garfinkel sobre la confianza en los juegos experimentales. Mead cree que cuando los niños son muy jóvenes, el sentido del otro individuo no se ha hecho generalizado; como resultado, los niños se involucran en el “jugar” más que en los juegos. Toman el rol de otro niño, moviéndose de una clase de comportamiento a otra de manera individualista. Los niños, en este temprano punto de su desarrollo, entonces, sólo pueden ponerse en el lugar de otro. Con un desarrollo posterior, sin embargo, los niños incorporan dentro de sí mismos un entendimiento abstracto de los roles que asumen los otros miembros del juego. Esta incorporación constituye las “reglas” del juego, o el “otro generalizado” que ahora regula de manera invisible el comportamiento de todos. Sólo con las reglas son posibles los “juegos” reales, por cuanto sólo con las reglas que un “otro generalizado” provee se persiguen de una forma social, simultánea, los intereses y las metas. Mead insiste en que cuando los niños mayores realizan gestos de juego, están haciendo gestos para sí mismos y también

para otros, porque automáticamente toman en cuenta —por virtud de sus identidades personales y percepciones verdaderas— las posiciones y obligaciones de sus compañeros de juego.

El jugador de baseball que hace una jugada brillante está haciendo la jugada requerida por el equipo al que pertenece. Está jugando para su lado. Un hombre puede, por supuesto, jugar para ser admirado, estar más interesado en hacer una brillante jugada que en ayudar a su equipo a ganar, así como un cirujano puede llevar a cabo una brillante operación y sacrificar al paciente. Pero, bajo condiciones normales, *la contribución del individuo consigue su expresión en los procesos sociales que están involucrados en el acto, para que la vinculación de los valores al yo [self] no involucre el egoísmo o el amor propio* (Mead, 1964, p. 239, cursivas adicionadas por el autor).

El hecho de asumir todos aquellos grupos de actitudes organizadas le da ... el yo del que está consciente. Él puede lanzarle la bola a algún otro miembro debido a la demanda hecha por otros miembros del equipo. Es el yo que inmediatamente existe para él en su consciencia. Tiene sus actitudes, conoce lo que desea y cuáles serán las consecuencias de cualquier acto que realice, y ha asumido la responsabilidad para la situación (Mead, 1964, p. 230).

Para Mead, el juego es una analogía o microcosmos de todos los sistemas y grupos sociales. Por esto, su entendimiento de la naturaleza de los gestos en los juegos le permite mantener que los gestos *son* instituciones sociales. Las instituciones se entienden de forma convencional como órdenes estructurados y objetivos, pero Mead ha mostrado que dicho orden colectivo corresponde a los otros generalizados de sus miembros. Puede sugerir entonces que “una institución no es, después de todo, nada más que una organización de actitudes que todos llevamos en nosotros” (Mead, 1964, p. 239).

Hasta ahora, los aspectos contingentes e individualizantes de la acción aún no se han expresado. Mead presta atención a los gestos no solamente porque muestran cómo se especifica lo social, sino también porque muestran cómo se cambia lo social. El gesto involucra un elemento de libertad ya que involucra el paso del tiempo, y la temporalidad es, para Mead y para Heidegger, la esencia de la contingencia. Mead habla acerca de la “inhibición temporal de la acción” que significa pensar. Al llevar a cabo su acto se presenta al individuo en su consciencia con “formas diferentes y alternativas de completar [lo que] él ya había iniciado” (Mead, 1964, p. 169). Por esta razón, cada gesto nuevo tiene una propiedad emergente que lo distingue de aquellos que lo preceden: “Que eso tenga lugar en el comportamiento orgánico presente siempre es, en algún sentido, emergente del pasado y nunca podría haberse predicho con precisión por adelantado —sin embargo, nunca podría haberse predicho sobre la base de un conocimiento completo del pasado, y de las condiciones en el pasado que son relevantes a su emergencia” (Mead, 1964, p. 177).

El “yo” y el “mí”, entonces, son “dos fases distinguibles” del mismo acto. Al describir la génesis y constitución de los actos, Mead delinea cuidadosamente la alternancia de fases contingentes y determinadas. La “actitud”, en términos de Mead, constituye la primera parte de la respuesta al gesto del otro, e insiste en que la “actitud” de uno está socialmente determinada por la naturaleza del orden simbólico interiorizado: el sentido que un actor le da al gesto de otro se da de manera inmediata y de forma inconsciente por completo. No obstante, Mead advierte que esto no constituye la “respuesta” a un gesto. Dentro del contexto del acto —inconscientemente, pre-conscientemente, o conscientemente— uno lleva a cabo varios ensayos, sintiendo y viendo imaginarios de varias clases, explorando las ramificaciones de esta o aquella respuesta. Sólo después de tales “ensayos” uno se responde. Posteriormente, se evalúa la relación entre el sentido dado al gesto del otro y el efecto de la respuesta sobre los otros inmediatos y generalizados que están involucrados.

Al grado en que Mead separó de esa forma “actitud” de “respuesta” —sin, en otras palabras, reducir una a la otra⁸—, hizo una contribución fundamental a la integración de las fenomenologías individualista y colectivista, en tanto al hacerlo elaboró significativamente cómo la contingencia llega a incorporarse en la especificación momento-a-momento del orden colectivo. Aunque empíricamente diferente, esta contribución es paralela en sus implicaciones a la de Garfinkel en su trabajo temprano. Así, aunque la posición de Mead era más estable que la de Garfinkel, ni siquiera Mead es capaz de mantener tal posición sintética e integrada de forma completamente consistente. Existen lugares significativos en el trabajo de Mead donde autonomía de la actitud y respuesta colapsan. Él proclama, en estas instancias, que el sentido de un gesto está determinado por la respuesta a sí mismo, es decir, por consideraciones individuales contingentes y puramente “pragmáticas”⁹.

La respuesta de un organismo al gesto de otro en cualquier acto social dado es el sentido de ese gesto y también es, de alguna manera, responsable por la aparición o el llegar a ser del nuevo objeto ... El acto o respuesta ajustada del segundo organismo (por lo tanto) da al gesto del primer organismo el sentido que éste tiene (Mead, 1964, p. 165).

La línea individualista en el trabajo de Mead es, en parte, el resultado de problemas que son inherentes en la filosofía del pragmatismo mismo, que es también anti-kantiana y anti-hegeliana por completo, para trascender un punto de vista individualista. Cualquiera sea su fuente, este

-
8. Mi comprensión respecto de esta distinción se ha beneficiado en gran medida del excelente artículo de Lewis (1979).
 9. La referencia a esta tensión de Mead en el trabajo de Pollner (citado anteriormente) revela de forma clara el vínculo entre el énfasis individualista, “práctico” de la etnometodología posterior, y la interpretación contemporánea de Mead.

individualismo viene a casa para descansar en una manera que eventualmente socava los logros sintéticos de Mead. Lo hace porque el intérprete del pensamiento de Mead para los interaccionistas contemporáneos ha sido un pragmata tan infectado por el individualismo, que cuando lee los trabajos de Mead podría evidentemente percibir sólo la línea individualista. Este hombre fue Herbert Blumer.

**Blumer como mal intérprete de Mead:
"interaccionismo simbólico" como
restitución del individualismo**

La historia de la tradición interaccionista ensombrece en formas extrañas la historia más reciente de la etnometodología: esta tradición, que inicialmente prometía superar el dilema individualista, concluyó por volverlo a instalar. El pensamiento de Mead contenía ciertas ambigüedades profundamente asentadas, así como lo hizo el trabajo temprano de Garfinkel. La diferencia es esta: la transformación interna en un individualismo no ambivalente y radical, un cambio que Garfinkel llevó a cabo para la etnometodología dentro del contexto de su propio pensamiento temprano, fue logrado por el interaccionismo más por los seguidores de Mead que por el fundador mismo.

Cuando Blumer definió a Mead como un "interaccionista simbólico" en su famoso artículo sobre "Psicología Social" en 1937, lo manchó con la brocha del individualismo, del que la tradición interaccionista nunca se ha recuperado. Hasta hace poco, Blumer permaneció como el principal intérprete del pensamiento de Mead y el más enérgico profesor de los estudiantes más prometedores del interaccionismo. Por supuesto, la "razón" para el restablecimiento del individualismo en esta original tradición estadounidense ciertamente no puede ser la culpa de una sola persona; las raíces yacen en desarrollos históricos más profundos y en problemas fundamentales no resueltos de la misma lógica teórica. La estructura del pensamiento de Blumer, no obstante, merece examinarse. La manera en la que él ha reinstalado el dilema individualista provee evidencia fascinante para el estatus universal "estructural" de los problemas teóricos: el enérgico individualismo de Blumer, aunque concebido enteramente desde las tradiciones intelectuales de la cultura americana, mantiene un asombroso parecido al individualismo que emergió en la posterior versión de la fenomenología de Garfinkel, una tradición que originalmente fue concebida en un tiempo y en un lugar muy distintos.

Blumer colapsa la autonomía de "actitud" y "respuesta" sobre la que depende cualquier integración exitosa entre contingencia y orden. Al hacerlo, retorna al énfasis pragmático sobre la experiencia práctica y a las adaptaciones cuasi-darwinianas: Blumer escribe que "la cultura se deriva de lo que *hace* la gente" (Blumer, 1969, p. 61). Es la *respuesta* a los gestos la que determina el sentido, no el trasfondo [*background*] cultural previamente dado dentro del que se inicia el gesto mismo: "el sentido se deriva o surge de la interacción social que uno tiene con sus compañeros"

(Blumer, 1969, p. 2); “el sentido de una cosa crece de las formas en que otras personas actúan hacia la persona teniendo en cuenta la cosa” (Blumer, 1969, p. 4).

Argumentar que acción y respuesta determinan el sentido de forma tan directa es, por supuesto, insistir sobre un control individual absoluto sobre el sentido: “el *actor* selecciona, chequea, suspende, reagrupa, y transforma el sentido a la luz de la situación en la que se lo coloca y la dirección de su acción” (Blumer, 1969, p. 5). En tanto Mead usualmente —aunque no siempre— habló del sentido como el producto de una especificación actitudinal inconsciente de patrones culturales generales, Blumer propone, en directa oposición, que la “auto-indicación” es la base de la atribución de sentido. A través de la “auto-indicación”, el organismo individual “hace un objeto de lo que *éste* nota, le da sentido [y] usa el sentido como la base para dirigir su acción” (Blumer, 1969, p. 15). Al individuo de Blumer se le da un control increíble sobre el sentido de sus actos —un control sólo retado por la presencia de otros y igualmente separados. El individuo, en el mundo de Blumer, conscientemente “toma en cuenta” y decide la conveniencia racional de sus “deseos y desear” e incluso sus “imágenes de sí mismo” (Blumer, 1969, p. 15). A los individuos se les dio la habilidad de pasar no sólo contra el mundo externo entero sino también contra su mundo interno.

La auto-indicación es un proceso comunicativo en movimiento en el que el individuo nota cosas, las valora, les da un sentido y decide actuar sobre la base del sentido. El ser humano está parado contra el mundo o contra “*alters*” con dicho proceso ... Los procesos de auto-indicación no pueden subsumirse bajo las fuerzas ... que se presume juegan sobre el individuo para producir su comportamiento. ... Está parado contra ellas en tanto el individuo apunta hacia sí mismo e interpreta la apariencia o expresión de tales cosas, nota cómo se le hace una demanda social dada, reconoce un mandato, observa que está hambriento, se da cuenta de que desea comprar algo, está consciente de que tiene un sentimiento dado, está consciente de que no le gusta comer algo con alguien que le desagrada, o está consciente de que piensa hacer algo. Por virtud de indicarse a sí mismo tales cosas, se ubica a sí mismo contra ellas y es capaz de actuar contra ellas aceptándolas, rechazándolas o transformándolas de acuerdo a la manera en que las define o las interpreta (Blumer, 1969, pp. 81-82).

Estamos aquí en la mitad del “yo” sin el “nosotros”, del yo infantil que puede ponerse “en el lugar del otro” pero que no lleva dentro de sí el “otro generalizado” que le permite acceder automática e inconscientemente a los recursos del sentido de los actos de los otros. Como en el trabajo tardío de Garfinkel, el lenguaje simbólico de la significación desaparece por completo en el trabajo de Blumer; no sorprende que cuando menciona “interpretación” —el proceso por medio del cual en la teoría

hermenéutica los nuevos eventos están relacionados con las suposiciones de fondo— siempre la subordina al propósito práctico y a la necesidad de resultados inmediatos. Dice que “la interpretación es un proceso formativo en el que los sentidos son *usados* y revisados como *instrumentos* para la guía y la formación de la acción” (Blumer, 1969, p. 5). Lo que hemos dejado es el mismo mundo de “producción local” que es el foco de la etnometodología tardía: “Los conjuntos de sentidos que llevan a los participantes a actuar como lo hacen [...] tienen sus propios contextos en un proceso localizado de interacción social” (Blumer, 1969, pp. 19-20).

Blumer está atrapado firmemente entre los barrotes del dilema para el cual Mead ha mostrado una forma de superar: su pensamiento se mueve con dificultad de atrás hacia adelante entre las escogencias poco atractivas de la azarosidad y la indeterminación residual. Por un lado, Blumer pone una incertidumbre radical acerca del curso de cada interacción, una azarosidad que no sólo acepta como el precio de la libertad absoluta, sino que además parece glorificarla a menudo. Argumenta que los factores estructurales son “problema[s] que el actor tiene en cuenta. [Pero esto] no explica cómo son tenidos en cuenta en la situación que pide la acción” (Blumer, 1969, p. 16). ¿Cómo podría explicarse, entonces, cómo se los toma en cuenta, una explicación que obviamente debería ser básica si van a entenderse los procesos estructurados de interacción? Blumer sugiere simplemente que “se tiene que entrar en el proceso decisivo” que él ha definido como un proceso completamente inmerso en el momento de la misma contingencia. La cualidad inestable, indeterminada, de esta explicación de las estructuras, llega aún más claramente cuando Blumer escribe que se debe “tomar el proceso de interpretación a través de la cual los actores construyen sus acciones” (Blumer, 1969, p. 82). Aún Blumer, sin embargo, no escapa por completo a “segundos pensamientos” acerca de esas implicaciones azarosas. Uno puede encontrar incluso en los intersticios entre sus referencias residuales de teorización y las estructuras supra-individuales, referencias que Blumer intenta camuflar por medio de formulaciones indeterminadas y con frecuencia extremadamente vagas (véase, por ejemplo, Blumer, 1969, pp. 17-19).

En la doble sombra del propio trabajo de Blumer y su mala interpretación de Mead, la tradición del interaccionismo simbólico ha producido formaciones de compromiso que constituyen un *continuum* desde el individualismo puro hasta su crítica puramente social. Una línea del interaccionismo se ha enfocado simplemente en los eventos y procesos de “sólo una vez”, como los episodios históricos o las explosiones colectivas. En otra línea, las estructuras externas se reconocen pero se las trata como parámetros que se convierten, en efecto y de manera notoria, en categorías residuales. Aún en otra línea, el yo social de Mead se convierte en el foco entero del análisis, un interaccionismo desde el que cualquier enfoque sobre el “yo” y sobre la contingencia ha desaparecido por completo. Finalmente existen otros intentos, como en el mejor de los trabajos de Goofman, donde, bajo el modo del acatamiento explícito

para el individualismo a-estructural, se concibe una integración enérgica e iluminadora de contingencia y estructura. Sólo en este último y poco frecuente género está el potencial para realizar la síntesis teórica buscada que Mead introdujo originalmente.

Conclusión

El análisis precedente ha intentado demostrar que tales elementos supra-individuales no están, de hecho, necesariamente ausentes de las tradiciones “individualistas”. Cuando miramos las líneas más sofisticadas y más exitosas de la fenomenología y del interaccionismo, vemos que no se pretendía que fueran confrontaciones epistemológicas y ontológicas con teorías que proponen el orden supra-individual; en vez de ello, se pretendía que dieran mayor urgencia a un aspecto empírico que ha sido negado por la mayoría de las teorías colectivistas, al menos post-Hegel: la relación entre el orden supra-individual anterior y el desarrollo momento-a-momento del tiempo histórico real. Estas tradiciones han argumentado que las relaciones entre el orden y la contingencia pueden ser iluminadas sólo por un entendimiento empírico más detallado de los procesos de la conciencia individual. Garfinkel y los fenomenólogos discutieron las estrategias intencionales por medio de las cuales los órdenes normativos se especifican en cada situación concreta; Mead analizó el yo social y la naturaleza de los gestos —que hacían más o menos lo mismo. Ambas tradiciones enfatizaron que esta contingencia introduce cambios aún mientras asegura la especificación. Estos cambios están usualmente lejos de ser sopesados por el impacto de la normación colectiva pero, no obstante, son innovaciones individuales.

El desarrollo inicial de la etnometodología, las líneas subsecuentes y los sismos dentro de ella, han vuelto a girar precisamente alrededor de esta pregunta del individualismo empírico versus el individualismo presuposicional. La conceptualización y los estudios empíricos del trabajo temprano de Garfinkel sintetizaron un enfoque sobre la contingencia empírica con un análisis del orden social. En este trabajo, y en líneas subsecuentes de la escuela etnometodológica que consideraron paradigmáticos estos estudios, la integración entre fenomenología estricta y tradicionalmente considerada fue empezada de manera poderosa. Aunque en el trabajo más individualista que Garfinkel creó después —y alrededor— de este trabajo sintético, se estableció un paradigma a través del cual la etnometodología separó con exactitud la significación de lo significado. Con este movimiento, el esfuerzo en integración teórica fue, del mismo modo, decididamente opuesto.

La misma clase de dialéctica funesta ocurrió en la historia del interaccionismo. Mead creó una poderosa teoría enfocada individualmente que interrelacionó de forma precisa la creación contingente y la restricción colectiva. Pero cuando Blumer interpretó a Mead, lo delineó sobre una forma anómala de individualismo para elaborar, en nombre del fundador,

la teoría radicalmente anti-colectivista que él ha llamado, de forma incongruente, interaccionismo simbólico. Los seguidores de Blumer, con raras aunque importantes excepciones, han estado atrapados dentro del dilema individualista desde entonces.

Es precisamente este dilema individualista el que la sociología debe superar si el individuo va a ser "traído de vuelta" a la tradición clásica del pensamiento sociológico. Si este individuo no puede ser el individuo aislado y prístino que Homans quería traer de vuelta tiempo atrás, todos somos mucho mejores para eso.

Referencias

- Alexander, J. (1982a). *Theoretical logic in sociology*, Vol. 1, *Positivism, Presuppositions and current controversies*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Alexander, J. (1982b). *Theoretical logic in sociology*, Vol. 2, *The antinomies of classical thought: Marx and Durkheim*. Berkeley: University of California Press.
- Blumer, H. (1937). Social Psychology. En E. D. Schmidt (ed.), *Man and society*. New York: Prentice-Hall.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism; perspective and method*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Cicourel, A. (1974). *Cognitive sociology: language and meaning in social interaction*. New York: Free Press.
- Dewey, J. (1957). *Reconstruction in philosophy*. Boston: Beacon Press.
- Garfinkel, H. (1963). A conception of and experiments with "trust" as a condition of concerted stable actions. En O. J. Harvey (ed.), *Motivation and social interaction*. New York: Ronald Press.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Garfinkel, H. (2007). *Estudios de etnometodología*. Bogotá: Anthropos, Universidad Nacional de Colombia.
- Garfinkel, H., Lynch, M. y Livingston, E. (1981). The work of a discovering science construed with materials from the optically discovered pulsar. *Philosophy and social science*, 11, 131-138.
- Hegel, G. (1977). *Phenomenology of spirit*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos.
- Husserl, E. (1965). *Cartesian meditations*. The Hague: M. Nijhoff (primera edición, 1931).
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1965). Philosophy and the crisis of European man. En E. Husserl, *Phenomenology and the crisis of philosophy* (pp. 149-192). New York: Harper & Row.
- Kitsuse, J. (1969). Social reactions to deviant behavior. En Donald Cressey y David Ward (eds.), *Crime and social process* (pp. 590-602). New York: Harper & Row.

- Leiter, K. (1976). Adhoring in Schools. En Aaron Cicourel *et ál.*, *Language use and school performance* (pp. 17-75). New York: Harper & Row.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1970). A Confrontation. *New left Review*, 62.
- Lévi-Strauss, C. (1979). A social behaviorist interpretation of the Meadian "I". *American Journal of Sociology*, 84, 261-287.
- Lewis, J. y Smith, R. (1980). *American sociology and pragmatism: Mead, Chicago sociology, and symbolic interaction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G. (1964). Selections from mind, self and society. En Ansrem Strauss (ed.), *George Herbert Mead on Social Psychology* (pp. 115-182). Chicago: University of Chicago Press (primera edición, 1934).
- Mead, G. (1936). *Movements of thought in the nineteenth century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1978). The Philosopher and Sociology. En Thomas Luckmann (ed.), *Phenomenology and sociology* (pp. 142-160). London: Penguin.
- Molotch, H. (1974). News as purposive behavior. *American Sociological Review*, 39, 101-112.
- Pollner, M. (1979). Explicative Transactions: Making and managing meaning in traffic court. En G. Psathas (ed.), *Studies in everyday language* (pp. 227-255). New York: Irvington Publishers.
- Pomerantz, A. (1980). The social organization of enforcement systems (artículo inédito). Los Angeles: Department of Sociology, UCLA.
- Sacks, H., Schegloff, E. y Jefferson, G. (1974). A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation. *Language*, 50, 696-735.
- Sartre, J. P. (1956). *Being and nothingness; an essay on phenomenological ontology*. New York,: Philosophical Library.
- Sartre, J. P. (1956). J. P. Sartre repond. *Telos*, 9, 110-115.
- Schütz, A. (1967). *The phenomenology of the social world*. Evanston: Northwestern University Press.
- Schütz, A. (1978). Phenomenology and the social sciences. En Thomas Luckmann (ed.), *Phenomenology and the social sciences* (pp. 119-141). London: Penguin (primera edición, 1940).
- Tiryakian, E. (1965). Existential Phenomenology and the sociological tradition. *American Sociological Review*, 30, 674-688.
- Tiryakian, E. (1970). Structural Sociology. En Tiryakian y McKinney (eds.) *Theoretical sociology*. New York: Appleton-Century Croft.
- Tiryakian, E. (1978). Durkheim and Husserl: a comparison of the principle of positivism and the spirit of phenomenology. En Joseph Bien (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences, A Dialogue* (pp. 20-43). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Tuchman, G. (1978). *Making news : a study in the construction of reality*. New York: Free Press.

- Zimmerman, D. (1969). Tasks and troubles: the practical bases of work activities in a public assistance agency. En D. A. Hansen (ed.) *Explorations in sociology and counselling*. New York: Houghton Mifflin.
- Zimmerman, D. y Pollner, M. (1970). The everyday world as a phenomenon. En Jack Douglas (ed.), *Understanding everyday life*. Chicago: Aldine Press.

[197]